



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

JOÃO PAULO RODRIGUES

**A LEITURA DO RESGATE DO PROJETO DA
MODERNIDADE SEGUNDO HABERMAS**

Londrina
2015

JOÃO PAULO RODRIGUES

**A LEITURA DO RESGATE DO PROJETO DA
MODERNIDADE SEGUNDO HABERMAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Filosofia Contemporânea da UEL – Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia Contemporânea – Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Elve Miguel Cenci

Londrina
2015

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

R696L Rodrigues, João Paulo
A leitura do resgate do projeto da modernidade segundo Habermas / João Paulo Rodrigues. – Londrina, 2015.
82 f

Orientador: Elve Miguel Cenci.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) □ Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2015.
Inclui bibliografia.

1. Habermas, Jürgen – Teses. 2. Modernidade– Teses. 3 Filosofia alemã – Teses. I. Cenci, Elve Miguel. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 1(430)

JOÃO PAULO RODRIGUES

**A TENTATIVA DE RESGATE DO PROJETO DA MODERNIDADE
SEGUNDO HABERMAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Filosofia Contemporânea da UEL – Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia Contemporânea – Ética e Filosofia Política.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Elve Miguel Cenci
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Clodomiro José Bannwart Júnior
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Márcio Renan Hamel
Universidade de Passo Fundo - UPF

Londrina, 18 de dezembro de 2015.

Dedico este trabalho aos meus pais, João e
Angela, à minha família e ao amor da minha vida,
July Anne.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, gostaria de agradecer à minha mãe, Angela Maria Vechiato Rodrigues, e ao meu pai, João Fernandes Rodrigues, por terem me agraciado com a vida e terem me dado toda a estrutura familiar para que eu pudesse ter uma formação humana digna e ética.

Também quero agradecer ao meu irmão, Marcelo, à minha cunhada, Cintia, e à pequena mocinha fruto do amor dos dois, minha querida sobrinha Ayla, que eles sejam sempre uma família unida pelo amor e pela compreensão.

Agradeço também à minha irmã, Cássia, e ao meu cunhado, Thiago, que continuem sempre trilhando o caminho do bem, com amor e sabedoria.

Um agradecimento especial à minha querida companheira de todos os momentos, July Anne Rossi Michelin, por ser a minha inspiração na busca de ser sempre o melhor, tanto pessoalmente quanto profissionalmente, por ser o meu orgulho em tudo o que ela faz e por sempre estar ao meu lado.

Gostaria de agradecer também ao meu orientador, Prof. Dr. Elve Miguel Cenci, ao Prof. Dr. Clodomiro José Bannwart Júnior e ao Prof. Dr. Bianco Zalmora Garcia, por terem acompanhado a minha evolução acadêmica desde a época da minha graduação, passando pela especialização e também pelo mestrado, me auxiliando sempre nas leituras e na compreensão sobre Habermas.

Agradeço também ao Prof. Dr. Márcio Renan Hamel que, apesar de não tê-lo conhecido anteriormente, sei que é um excelente profissional e uma ótima pessoa, tendo em vista o conhecimento que tenho dos professores que o indicaram para a banca.

Por fim, um agradecimento especial à todos os professores do departamento de filosofia da UEL que me instruíram, por terem me ensinado filosofia de um modo magistral e que sempre me trouxeram as melhores reflexões acerca do mundo e do ser humano.

“Os ideais iluministas estão pressupostos em cada ato de comunicação linguística: sem a presunção, mesmo contrafactual, de que os homens são capazes de verdade e de justiça e podem chegar a um entendimento mútuo, a relação dialógica não se estabeleceria. Todo ato linguístico supõe o *telos* da autonomia. Por maiores que sejam os esforços do sistema de sabotar a racionalidade comunicativa, esses esforços não poderão ser inteiramente bem-sucedidos, porque não há como submeter à lógica do sistema todas as interações que se processam no mundo vivido.”

(ROUANET, 1987, p. 343).

RODRIGUES, João Paulo. **A leitura do resgate do projeto da modernidade segundo Habermas**. 2015. 118f. (Mestrado em Filosofia Contemporânea – Ética e Filosofia Política). Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2015.

RESUMO

O projeto acadêmico de Habermas busca contribuir para a realização das metas emancipatórias da modernidade, através da teoria do agir comunicativo. Portanto, será examinado, neste estudo, se o processo de racionalização da sociedade moderna, presente na teoria do agir comunicativo, realmente representa um potencial para a emancipação humana. Primeiramente, pretende-se abordar, no respectivo trabalho, os principais conceitos que Habermas utiliza em sua teoria do agir comunicativo. Em um segundo momento, serão explorados os elementos fundamentais da teoria da sociedade. Após isso, será analisada a teoria da modernidade e a sua relação com a teoria da sociedade. Tal caminho terá o objetivo de investigar o possível resgate do projeto da modernidade, ao explicar a possibilidade da teoria do agir comunicativo ser considerado o potenciador emancipatório da sociedade moderna.

Palavras-chave: Habermas. Modernidade. Agir Comunicativo.

RODRIGUES, João Paulo. **The reading of the rescue of project of modernity second Habermas**. 2015. 118p. (Master's degree Contemporary Philosophy – Ethics and Policy Philosophy). State University of Londrina, Londrina, 2015.

ABSTRACT

The Habermas' academic Project seeks to contribute to the realization of the emancipatory goals of modernity, through the theory of communicative action. Therefore, will be examined, in this study, if the process of rationalization of modern society, present in theory of communicative action, really represents a potential for the human emancipation. Primarily, we intend to address, in this work, the main concepts that Habermas uses in his theory of communicative action. In a second moment, it will be explored the fundamentals elements of the theory of society. After that, it will be analyzed the theory of modernity and its relation to the theory of society. This path will have the objective to investigate the possible rescue of the project of modernity, to explain the possibility of the theory of communicative action be considered the emancipatory potentiator of modern society.

Keywords: Habermas. Modernity. Communicative Action.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO	12
1.1. O CONCEITO DE RACIONALIDADE	12
1.2. PROCESSOS DE APRENDIZAGEM.....	23
1.3. OS ASPECTOS DA RACIONALIDADE DO AGIR NOS CONCEITOS SOCIOLÓGICOS DE AÇÃO: TELEOLÓGICO, NORMATIVO, DRAMATÚRGICO E COMUNICATIVO.	29
1.4. AGIR INSTRUMENTAL E AGIR ESTRATÉGICO	36
2. TEORIA DA SOCIEDADE	41
2.1. MUNDO DA VIDA.....	41
2.2. SISTEMA	52
2.3. COLONIZAÇÃO DO MUNDO DA VIDA	62
3. TEORIA DA MODERNIDADE E A LEITURA DO RESGATE DO PROJETO DA MODERNIDADE	73
3.1. A CONTEMPORANEIDADE EM HABERMAS E NO PROJETO DA MODERNIDADE	90
3.1.1. <i>O conceito de modernidade segundo Hegel</i>	92
3.1.2. <i>Crítica ao pós-modernismo</i>	97
3.1.3. <i>Tempo, modernidade e contemporaneidade</i>	106
3.2. POSSÍVEIS SOLUÇÕES PARA AS PATOLOGIAS/CRISES DA MODERNIDADE.....	110
CONCLUSÃO	114
REFERÊNCIAS	116

INTRODUÇÃO

Apesar de muitos intelectuais tratarem a modernidade como um projeto malsucedido¹, Habermas afirma, em *Modernidade – um projeto inacabado*, que a modernidade é um projeto inconcluso, já que uma sociedade moderna autônoma sempre foi o seu ideal teorizado. Habermas mostra, em seu livro *Teoria y Práxis* (1987a, p. 13), que seu objetivo sempre foi desenvolver uma teoria da sociedade com propósito prático, além de procurar contribuir para a realização das metas emancipatórias desta modernidade. A partir disso, a presente dissertação pretende responder à seguinte problemática: a sociedade moderna pós-convencional realmente resgata o projeto da modernidade e realiza suas metas emancipatórias através da teoria do agir comunicativo?

O conceito “modernidade” é compreendido, neste contexto, como a ideia de um rompimento com a tradição, ao expor algo novo, em outras palavras, algo diferente do que a tradição apresentou, ou, como diria Pinzani (2009, p. 115) “a modernidade é caracterizada justamente por esse espírito de uma ruptura irreparável com a tradição, que a distingue das ‘modernidades’ que a precederam”.

De acordo com Habermas (1987b, p. 103), a questão do tempo é algo que ocupa a mente da cultura ocidental desde o séc. XVIII², que percebe o termo “novo tempo” como esse tempo na qual vivemos, ou seja, como uma transição para o novo. Sente-se aqui certo tipo de necessidade de rompimento com o passado em vista de uma configuração de um futuro. Ao se compreender os exemplos do passado, é possível superá-lo e conceber todo um horizonte novo com a modernidade atual e também criar uma expectativa de um futuro, visto que a modernidade não pode mais se orientar sob padrões do passado. Com essa consciência

¹ “Adorno escreveu em *Mínima Moralia* que a modernidade tinha ficado fora de moda. Hoje estamos confrontados, ao que parece, com algo de mais definitivo: não a obsolescência, mas a morte da modernidade. Seu atestado de óbito foi assinado por um mundo que se intitula pós-moderno e que já diagnosticou a rigidez cadavérica em cada uma das articulações que compunham a modernidade” (ROUANET, 1987, p. 20). “Iluministas do porte de Condorcet eram animados pela expectativa efusiva de que as artes e as ciências iriam promover não somente o controle das forças da natureza, mas também a interpretação do mundo e de si mesmo, o progresso moral, a justiça das instituições sociais, e inclusive a felicidade do homem. No século XX, muito pouco restou desse otimismo. Mesmo assim, os espíritos esclarecidos não sabem bem se continuam mantendo, bem ou mal, as intenções do Esclarecimento, se dão o projeto da modernidade como perdido ou se pretendem represar os potenciais cognitivos – à proporção que não confluem para o progresso técnico, o crescimento econômico e a administração racional – nos enclaves de sua forma superior, isolando-os de uma prática de vida apoiada em tradições que se tornaram obtusas” (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 590).

² “Desde o século XVIII, os pensadores iluministas acreditavam que, ao se acumular conhecimento através de várias pessoas trabalhando de maneira livre e criativa, a sociedade se guiaria para a emancipação humana” (MANCEBO, 2002). “Gestado no século XVIII em alguns países europeus como a Inglaterra, França e, mais tarde, Alemanha, o projeto que deu vida à modernidade era revolucionário em tese, pois pretendia retirar o homem das trevas da ignorância, as quais conduziam-no à crença de que a natureza era regida por forças mágicas. Daí a sua denominação de iluminismo, esclarecimento ou ilustração” (TREVISAN, 1999, p. 122).

de abandono, é conveniente a necessidade de extração de uma normatividade a partir de si mesma, unindo a tradição e a inovação para a criação de uma atualidade autêntica.

Para Habermas, modernização é um agregado de processos que se reforçam mutuamente. Entre esses processos estão “o estabelecimento do poder político centralizado e à formação de identidades nacionais; a expansão dos direitos de participação política, das formas urbanas de vida e da formação escolar formal; à secularização de valores e normas etc.” (HABERMAS, 2000, p. 5). Portanto, Habermas não define a modernidade através de um único evento histórico, mas sim por meio de variados processos que foram se acumulando durante a história e que começaram a obter auxílios recíprocos um do outro, para a constituição daquilo na qual podemos chamar de modernidade. Porém, a modernidade continua sem conclusão, já que não apreciou completamente a institucionalização de suas respectivas estruturas normativas pós-convencionais. Assim, para Bannwart (2008, p. 48), “a modernidade é antes de tudo projeção, em longa medida, da reconstrução operada no âmbito da ontogênese³ da consciência moral que, no entanto, ainda não encontrou espaço para a sua institucionalização social”.

Segundo Habermas (2012, v. 1, p. 19) “o tema principal da filosofia é a razão. A filosofia empenha-se desde o começo por explicar o mundo como um todo, mediante princípios encontráveis na razão, bem como a unidade na diversidade dos fenômenos”. Portanto, Habermas tenta analisar um potencial para a emancipação humana no processo da racionalização da sociedade moderna (BANNELL, 2006, p. 18). Sendo assim, se o conceito de racionalidade é o fio condutor para a análise de Habermas acerca da sociedade moderna, e para investigar se o “projeto da modernidade” seria possivelmente um projeto alcançável, da perspectiva dos textos de Habermas dos anos 80, é nosso propósito saber como ocorre o processo da racionalização da sociedade moderna – pensando nisso como um potencial para a emancipação humana –, ao abordar os principais conceitos que Habermas utiliza em sua teoria do agir comunicativo e em sua teoria da sociedade, para finalmente apresentar a importância de tais teorias para a teoria da modernidade e para o projeto da modernidade.

Para tanto, a presente dissertação terá como principal fonte a pesquisa bibliográfica, apoiada na discussão sobre o projeto da modernidade nos textos de Habermas dos anos 80, na qual o primeiro e o segundo capítulo estarão ancorados no livro *Teoria do Agir Comunicativo* (1981) e o terceiro capítulo se apoiará nos textos *O Discurso Filosófico da*

³ Sobre os conceitos de ontogênese e filogênese, ler: BANNWART Júnior, Clodomiro José. **Estruturas Normativas da Teoria da Evolução Social de Habermas**. 2008. 275 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.

Modernidade (1985), *Modernidade – um projeto inacabado* (1980), *Arquitetura Moderna e Pós-moderna* (1981) e *A Nova Intransparência* (1985). Sendo assim, não estarão manifestados os estudos apontados por Habermas sobre o projeto da modernidade a partir dos anos 90.

1 TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO

1.1 O CONCEITO DE RACIONALIDADE

Na introdução do livro *Crítica da faculdade do juízo* (1995, p. 15), Kant mostra que “a Filosofia é corretamente dividida em duas partes completamente diferentes segundo os princípios, isto é, em teórica, como *filosofia da natureza*, e em prática, como *filosofia da moral*”. Enquanto a razão teórica autoriza o sujeito a conhecer as leis da natureza, ou seja, o que se conhece é um conceito da natureza, a razão prática autoriza o entendimento de um conhecimento como, por exemplo, um conceito da liberdade, já que abre o caminho para o conhecimento das leis da sociedade. Freitag (1989, p. 08) comenta que:

A razão prática é o complemento necessário da razão teórica. Enquanto esta permite ao sujeito (epistêmico) conhecer as leis que regem o mundo da natureza, [...] a razão prática pura desvenda as leis do mundo social, regido pela vontade e liberdade dos homens. O mundo da natureza representa para Kant o reino da necessidade, contingência, determinação. O mundo social ou a sociedade, o reino da liberdade, do possível, da indeterminação. Cidadão dos dois mundos, o homem tem a faculdade de conhecer o primeiro (reconstruindo e desvendando as suas leis) e de agir no segundo (formulando as leis sociais que devem regê-lo).

Então, temos acesso à realidade de dois modos: primeiro, o caminho empírico, que tem um papel de observador imparcial, normalmente utilizado pelas ciências da natureza, ao se observar e descrever os fenômenos, eventos e causas naturais, ou seja, o contexto do entorno natural, orgânico; segundo, o caminho simbólico formado pelo ponto de vista performativo de um sujeito que participa, que engloba as práticas sociais, culturais, comunicativas e argumentativas, em outras palavras, o mundo social⁴, cultural. Portanto, tanto em um campo quanto no outro, devemos perceber que estamos em um contexto na qual sempre há um papel assumido por um falante e um ouvinte. “Nesse contexto, o que conta é o fato de que os dois jogos de linguagem aparecem como dois tipos de saber absolutamente indispensáveis ao homem, porquanto constituem a única maneira de investigar e questionar o mundo, a realidade social e a si mesmo” (HABERMAS, 2012, v. 1, p. XVII).

Porém, no entendimento de Habermas (2003, v. 1, p. 17), a modernidade começou a identificar a razão prática como uma faculdade subjetiva, através da formação de

⁴ Segundo as observações de Freitag (1989, p. 08), Kant percebe que o mundo social é compreendido pela vontade humana, e neste mundo do *dever ser* valem os julgamentos morais, pois é por meio desta indeterminação do *dever ser* que a questão da moralidade pode ser pensada, já que os homens têm a liberdade de fazer valer as suas vontades e a possibilidade de julgamento de suas ações conforme critérios do bem e do mal, do certo e do errado, do justo e do injusto. Estes critérios de julgamento possuem suas raízes na razão prática pura.

um sujeito singular, transformando-se em uma razão de marca normativista. Ao transpor conceitos aristotélicos para premissas da filosofia do sujeito, a modernidade produziu assim um desarraigamento da razão prática.

Isto tornou possível referir a razão prática à felicidade, entendida de modo individualista e à autonomia do indivíduo, moralmente agudizada – à liberdade do homem tido como um sujeito privado, que também pode assumir os papéis de um membro da sociedade civil, do Estado e do mundo. No papel de cidadão do mundo, o indivíduo confunde-se com o do homem em geral – passando a ser simultaneamente um eu singular e geral (HABERMAS, 2003, v. 1, p. 17).

Tal normativismo permite, ao indivíduo moderno, uma opção para solucionar os problemas que orientam sua comunidade e a si mesmo. Em resumo, “a filosofia prática da modernidade parte da ideia de que os indivíduos pertencem à sociedade como os membros a uma coletividade ou como as partes a um todo que se constitui através da ligação de suas partes⁵” (HABERMAS, 2003, v. 1, p. 17).

Nas sociedades modernas, a normatividade da razão prática se mostra por meio da organização democrática da sociedade, ordenada de forma burocrática e tem sua grande diretriz na conexão entre Estado e economia. Desse modo, já que a razão prática foi substituída pela filosofia solipsista, o conteúdo do direito racional não pode mais ser buscado (a) na teleologia da história, (b) na constituição do homem e (c) nem no fundo casual de tradições bem-sucedidas (HABERMAS, 2003, v. 1, p. 19). Sendo assim, ocorre a ausência de uma oferta normativa para guiar as ações do indivíduo ou da sociedade e se cria um tipo de recusa da razão na sua totalidade.

Tal ausência de leis ocorre por meio da falta de um conteúdo orientador da ação e de um patamar normativo. Porém, Habermas não concordará com este horizonte, substituindo, através do giro linguístico⁶, a razão prática pela razão comunicativa⁷, ao fundar

⁵ “Assim, com esse recurso o indivíduo passa a ser a sede de toda moralidade e de toda politicidade. Caberia à razão prática servir de guia para a ação do indivíduo, oferecendo-lhe uma orientação normativa para sua ação” (MOREIRA, 2004, p. 99).

⁶ Do original *linguistic turn*. “Giro linguístico foi a mudança de paradigma que ocorreu no pensamento filosófico ao longo do séc. XX. Aqui a linguagem deixa de ser um objeto de estudo entre outros e passa a ter uma referência inevitável e fundamental onde se abordam todos os problemas filosóficos. Razão e linguagem se tornam idênticos de tal modo que a linguagem se torna a única forma racional de se conhecer a realidade. Nossa relação com o mundo passa a ter um caráter simbolicamente mediado, visto que a linguagem desempenha um papel fundamental. A linguagem não é mais um meio de conhecimento, ela passa a ser a condição de possibilidade de conhecimento” (VELASCO, 2003, p. 171). Habermas (2012, v. 1, p. 665) “gostaria de insistir em que o programa da teoria crítica em sua fase inicial fracassou não por este ou aquele acaso, mas por causa do esgotamento do paradigma da filosofia da consciência. Demonstrarei [Habermas] que uma mudança de paradigma em direção à teoria da comunicação permite o retorno a um empreendimento que, a seu tempo, viu-se *interrompido* pela crítica da razão instrumental; essa mudança de paradigma pode consentir na retomada de tarefas de uma teoria social crítica que ficaram *abandonadas*”. A partir do momento em que ocorre a passagem do paradigma da filosofia da consciência para o paradigma da filosofia da linguagem, “os sinais linguísticos, que serviam apenas como instrumento e equipamento das representações,

o conceito de racionalidade ao *medium* linguístico. Nas palavras de Habermas (2003, v. 1, p. 19): “resolvi encetar um caminho diferente, lançando mão da teoria do agir comunicativo: substituo a razão prática pela comunicativa⁸. E tal mudança vai muito além de uma simples troca de etiqueta”.

Conforme Pinzani (2009, p. 80), na essência da teoria do agir comunicativo existe a ideia de que utilizar a linguagem significa empreender pretensões de validade que são permissíveis de serem justificadas de modo discursivo, através da realização de uma pragmática universal⁹ que tem a tarefa de apresentar as condições da comunicação. Portanto, há aqui um grande empenho, por parte de Habermas, de se valer das questões da teoria da linguagem – *linguistic turn*. “Ao fazer isso, Habermas se associa, em questões epistêmicas, a um realismo de cunho pragmatista. A esse realismo pragmatista correspondem o seu cognitivismo e o seu construtivismo em questões morais” (PINZANI, 2009, p. 80). Assim, para que a teoria do agir comunicativo se desenvolva, Habermas se utiliza da filosofia da linguagem de Austin e Searle, da teoria gramatical de Chomsky, da hermenêutica de Gadamer e do pragmatismo de Pierce.

A razão comunicativa está introduzida no *telos* do entendimento sem coerção¹⁰ – a não ser pela coerção do melhor argumento – por meio do *medium* linguístico¹¹, a

adquirem, como reino intermediário dos significados linguísticos, uma dignidade própria. As relações entre linguagem e mundo, entre proposição e estados de coisas, substituem as relações sujeito-objeto. O trabalho de constituição do mundo deixa de ser uma tarefa da subjetividade transcendental para se transformar em estruturas gramaticais. O trabalho reconstrutivo dos linguistas entra no lugar de uma introspecção de difícil controle. Pois, as regras, segundo as quais os signos são encadeados, as frases formadas e os enunciados produzidos, podem ser deduzidas de formações linguísticas que se apresentam como algo já existente” (HABERMAS, 1990, p. 15).

⁷ “A teoria do agir comunicativo submete o próprio método kantiano a uma espécie de guinada copernicana, pois sugere que, em vez de abordar o conhecimento segundo uma razão centrada em um sujeito singular ou numa consciência transcendental, devemos pensar que o sujeito, ao tentar conhecer algo, gira em torno de outros sujeitos, uma vez que o conhecimento racional resulta de um intercâmbio linguístico entre eles” (HABERMAS, 2012, pp. VIII-IX).

⁸ “A passagem para uma teoria pragmática da linguagem abriu espaço para a substituição da consciência transcendental kantiana – tida como fonte e condição de possibilidade de relações sociais – por práticas de uma comunicação que se realiza mediante linguagem comum e assegura, mesmo assim, que a sociedade mantenha relações imanentes com a verdade. O potencial de racionalidade inserido em tal prática comunicativa torna possível estabelecer, por meio do efeito vinculante de pretensões de validade reconhecidas faticamente, uma relação entre racionalidade comunicativa e condições de reprodução da sociedade humana” (HABERMAS, 2012, v. 1, p. XIX).

⁹ “A pragmática universal tem a tarefa de identificar e reconstruir as condições universais de um possível entendimento. Em outros contextos se fala também de ‘condições gerais de comunicação’; eu prefiro falar de condições gerais do agir comunicativo, já que considero fundamental o tipo do agir que visa o entendimento. Todas as outras formas de agir social representam, então, derivações do agir orientado pelo entendimento” (PINZANI, 2009, p. 85).

¹⁰ Para Habermas (2012, v. 1, p. 497) o conceito de entendimento se trata aqui “do saber pré-teórico de falantes competentes que, de maneira intuitiva, precisam discernir por si mesmos quando influenciar outras pessoas e quando entender-se com elas; e que saibam identificar os momentos em que fracassam as tentativas de entender-se com os demais”. “‘Entendimento’ exige o complemento ‘sem coerção’, pois a expressão deve ser usada aqui no sentido de um conceito normativo. Da perspectiva do participante, ‘entendimento’ não significa uma

partir da qual, dos atos de linguagem reproduzidos comunicativamente às formas de vida, busca-se o entendimento com alguém sobre algo no mundo¹². Portanto, o agir¹³ comunicativo diz respeito aos atos ilocucionários, pois os participantes deste agir comunicativo buscam fins ilocucionários.

Sancionados por Austin, os conceitos de atos locucionários, ilocucionários e perlocucionários podem ser compreendidos da seguinte forma: ato locucionário é quando o ato de fala tem sentido e referência definidos, pois tais atos possuem significado. Nas palavras de Austin (1990, p. 85) “esse ato de ‘dizer’ algo nesta acepção normal e completa chamo de realização de um ato locucionário”, enquanto que o ato ilocucionário ocorre quando, ao dizer algo, realiza-se uma ação, já que estes têm força ilocucionária, ou seja, um ato ilocucionário é “a realização de um ato *ao* dizer algo, em oposição à realização de um ato *de* dizer algo” (AUSTIN, 1990, p. 89). Já nos atos perlocucionários, o que interessa é obter certos efeitos ou consequências sobre os sentimentos, pensamentos, ou ações de alguém ao se dizer algo (AUSTIN, 1990, p. 89). Em resumo, distingue-se: “o ato locucionário [...] que tem um *significado*; o ato ilocucionário que tem uma certa *força* ao dizer algo; e o ato perlocucionário que consiste em se obter certos *efeitos* pelo fato de se dizer algo” (AUSTIN, 1990, p. 103).

De acordo com Habermas (2012, v. 1, p. 509), “o tipo de interações em que *todos* os participantes buscam sintonizar entre si seus planos de ação individuais e em que, portanto, almejam alcançar seus objetivos ilocucionários de maneira *irrestrita* – eis o que denominarei agir comunicativo”. Através de tal força ilocucionária de uma exteriorização, o falante tem a capacidade de motivar o ouvinte a concordar com seu ato de fala, e assim promover a ele o estabelecimento de uma ligação motivada de modo racional. Desta forma,

operação empírica da qual decorre um comum acordo fático; significa sim um processo de convencimento recíproco, que coordena as ações de muitos participantes com base no fundamento de uma *motivação decorrente de razões*. Entendimento significa comunicação que almeja chegar a um *comum acordo válido*” (HABERMAS, 2012, v. 1, pp. 674-5).

¹¹ “O que torna a razão comunicativa possível é o *medium linguístico*, através do qual as interações se interligam e as formas de vida se estruturam. Tal racionalidade está inscrita no *telos* linguístico do entendimento, formando um *ensemble* [conjunto] de condições possibilitadoras, e, ao mesmo tempo, limitadoras” (HABERMAS, 2003, v. 1, p. 20).

¹² “Para Kant, o autoconhecimento transcendental e intuitivo da razão humana desenvolve-se na esfera de um sujeito solitário que reflete monologicamente sobre si mesmo, ao passo que Habermas situa no início do conhecimento sujeitos providos das faculdades de fala e ação, isto é, dotados de competência comunicativa. Assim, ao buscarem um conhecimento de algo no mundo, os sujeitos já se encontram preliminarmente em uma situação na qual predominam relações intersubjetivas que tornam possível um entendimento entre eles. Isso leva Habermas a afirmar que nessas formas de vida social transparece uma racionalidade comunicativa que se abre em um leque diferenciado de pretensões de validade” (HABERMAS, 2012, v. 1, p. IX).

¹³ Faz-se importante destacar aqui que, segundo Habermas (2012, v. 1, p. 186), “denomino ações apenas aquelas exteriorizações simbólicas com que o ator faz referência a pelo menos um mundo [...] [mundo objetivo, mundo subjetivo e mundo social]. Distingo de ações os *movimentos corporais* e *operações*, os quais se cumprem com as ações, mas têm papel *secundário* na consecução da autonomia das ações, ou seja, um papel que se cumpre pelo *alojamento em uma práxis lúdica* ou *didática*. O exemplo dos movimentos do corpo deixa isso muito claro”.

os sujeitos aptos a falar e agir podem fazer referência a mais que um único mundo, já que, ao se entenderem mutuamente acerca de alguma coisa em um mundo objetivo, fundamentam sua comunicação por meio de um sistema de mundos que está apresentada de maneira compartilhada (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 484).

Habermas tenta então reconstruir¹⁴ a razão prática kantiana por meio de sua teoria do agir comunicativo. Habermas compreende a razão prático-moral como um programa emancipatório, em outras palavras, como um projeto que tem por objetivo a liberdade e a justiça. Para Velasco (2003, p. 20), Kant já mencionara que emancipar significa ter a capacidade de decidir por si mesmo (se tornar um ser autônomo), e a ideia fundamental deste processo de apresentação é o de criar as condições para que o indivíduo possa praticar a sua capacidade efetiva sem impedimento algum. Entretanto, no plano político, o foco de orientação normativa que Habermas apresenta é a de autogoverno, e seu objetivo seria a configuração de uma sociedade livre de qualquer tipo de dominação.

A razão comunicativa não proporciona modelos para a ação (normas de ação), igual ao que ocorria com a razão prática, porque se estabelece como condição possibilitadora e limitadora do entendimento. Entretanto, a razão comunicativa tem um conteúdo normativo apenas “na medida em que o que age comunicativamente é obrigado a apoiar-se em pressupostos pragmáticos de tipo contrafactual, ou seja, ele é obrigado a empreender idealizações” (HABERMAS, 2003, v. 1, p. 20). Ademais, a razão comunicativa não é informativa e, ao se unir com as pretensões de validade, ela alcança uma grandiosidade que aponta para além do moral e do prático, pois a razão comunicativa está aberta a um jogo de diálogo, colocando em discussão a referida pretensão à racionalidade (MOREIRA, 2004, pp. 101-2).

Habermas (2012, v. 1, pp. 29-30) apresenta então a seguinte tese: quando Max Weber tratou da questão casual (histórica) do racionalismo ocidental – ao se perguntar acerca do significado da modernidade e causas e efeitos secundários da modernização capitalista da sociedade, iniciada na Europa – ele está falando do agir racional, da condução racional da própria vida e das imagens de mundo racionalizadas¹⁵. Portanto, para Habermas, segundo cada sociologia que tenha o intuito de se apresentar como teoria social, o problema da racionalidade apresenta-se simultaneamente em *um plano metateórico, um plano*

¹⁴ Habermas, em seu livro *Para a reconstrução do materialismo histórico*, mostra que reconstrução significa “que uma teoria é desmontada e recomposta de modo novo, a fim de melhor atingir a meta que ela própria se fixou” (HABERMAS, 1983, p. 11).

¹⁵ “Weber descreve os processos de modernização – o surgimento da sociedade capitalista, do sistema estatal europeu e seu desdobramento até o século XVIII – como processo de racionalização” (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 384).

metodológico e um plano empírico. Para tal objetivo Habermas parte do seguinte caminho a ser realizado:

Começo com uma discussão provisória sobre o conceito de racionalidade, [...]. Depois desses preparativos, tenciono provar o nexos interno entre teoria da racionalidade e teoria social; de um lado, pretendo fazê-lo para o plano metateórico, à medida que demonstrar as implicações, para a racionalidade, dos conceitos operativos sociológicos hoje em uso; e, de outro lado, para o plano metodológico, à medida que demonstrar como essas implicações são semelhantes às que resultam do acesso intelectual ao campo de objetos da sociologia. Esse esboço da argumentação quer deixar claro que, se pretendemos retomar de maneira adequada a problemática da racionalização social, praticamente proscribida da discussão sociológica especializada desde Weber, precisamos de uma teoria do agir comunicativo (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 30).

Racionais, conforme as observações de Habermas (2012, v. 1, pp. 32-3), podem ser tanto indivíduos que possuem sabedoria quanto declarações simbólicas, ações verbais e não verbais, sendo comunicativas ou não, desde que concretizem o saber. Sabendo que a “*verdade*” diz respeito à existência de estados de coisas no mundo, ou seja, é algo que é dado, e que a “*eficácia*” diz respeito a intervenções no mundo, é possível saber que: A, ao afirmar expressamente determinada opinião com intenção comunicativa, alude a algo que de fato *ocorre* no mundo objetivo¹⁶, e que B, ao expressar uma intervenção no mundo, perseguindo certo objetivo, pretende assim, com sua atividade finalista, se referir a algo que *deve ocorrer* no mundo objetivo. Assim, A e B declaram mutuamente, através de suas exteriorizações simbólicas, *pretensões fundamentais* que tem o poder de ser criticadas e defendidas. Então, ao ser possível fundamentar mais precisamente a pretensão de eficácia ou de verdade proposicional¹⁷, tanto mais racionais elas serão. Aqui, a expressão “racional” se emprega a pessoas das quais é possível esperar exteriorizações de tais tipos.

Portanto, “racional” não é algo que paira acima dos homens, como se fosse algo superior, mas sim, tal racionalidade está inserida nas próprias declarações exteriorizadas pelos indivíduos, de modo a trazer uma pretensão que tenha a intenção de tratar de uma

¹⁶ “Após a virada paradigmática [...] a verdade de um enunciado pode ser demonstrada também com base em razões que podem ser reconhecidas por uma comunidade de participantes da comunicação. O papel que no antigo paradigma era atribuído à consciência passa, no novo paradigma, a uma comunicação mediada por argumentos entre aqueles que, para se entenderem conjuntamente sobre algo existente no mundo, exigem uns dos outros explicações. O lugar da subjetividade assume a práxis de um entendimento intersubjetivo” (PINZANI, 2009, p. 82).

¹⁷ “Habermas demonstra, pois, seu realismo ao sustentar que uma proposição seria verdadeira se, e somente se, ela reproduzisse uma circunstância ou um fato real e não se limitasse a simulá-los. Obviamente, proposições possuem força assertória somente quando se apresentam na forma de uma oração, isto é, de uma afirmação. Portanto, a resposta à primeira pergunta (o que é verdade?) é a seguinte: ‘A verdade é uma pretensão de validade que ligamos a *proposições* ao *afirmá-las*’. Cabe notar que as afirmações pertencem à classe dos atos de fala constativos; elas são a forma tomada por uma proposição e não podem ser nem verdadeiras nem falsas, mas sim legítimas ou ilegítimas. Verdadeira ou falsa é a proposição que eu afirmo, isto é, o conteúdo da afirmação” (PINZANI, 2009, p. 89).

verdade proposicional ou de uma eficácia, e que tenha o objetivo de serem criticadas ou defendidas racionalmente.

Uma afirmação pode ser determinada racional em casos na qual o falante satisfaça a condição necessária para que se alcance o fim ilocucionário, a saber, objetivar um entendimento mútuo acerca de algo no mundo com um ou mais participantes da comunicação, ao passo que a ação que se oriente por um fim deve ser determinada racional quando o ator consegue cumprir as condições necessárias para a realização da intenção de intervir no mundo de maneira realmente bem sucedida (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 37).

Agora, o mundo apenas obtém objetividade, como um mundo intersubjetivamente partilhado, quando se torna válido para uma comunidade de sujeitos que tenham a capacidade de agir e usar a linguagem. O conceito de mundo intersubjetivamente partilhado é fundamental para que os sujeitos comunicativos cheguem a um entendimento recíproco sobre o que se passa no mundo ou o que se deve fazer no mundo. A partir dessa prática comunicativa, tais sujeitos se garantem no que tange o seu contexto vital comum, a saber, o seu mundo da vida intersubjetivamente partilhado. Portanto, para se entender o conceito de racionalidade, é necessário compreender as condições de um consenso conquistado através da comunicação (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 40).

Se a verdade, de acordo com Pinzani (2009, p. 91), é uma propriedade de proposições, serão verdadeiras apenas as proposições passíveis de fundamento. Assim, ao atribuir um predicado a um objeto (exemplo: dizer “este lápis é vermelho”), tal proposição somente será verdadeira caso outro indivíduo tenha a possibilidade de iniciar um diálogo comigo imputando o mesmo predicado ao mesmo objeto. A verdade de proposições é então o consenso potencial de todos os possíveis envolvidos em um diálogo, na qual tenho a pretensão de fazer com que todos os outros concordem com a verdade da minha afirmação. Mas, deve-se lembrar de que tal consenso aparece apenas quando são aceitas as quatro pretensões de validade – inteligibilidade, verdade, veracidade e correção –, que serão abordadas mais à frente. Além disso, para se evitar uma possível relativização do consenso, Habermas define “racionalidade” como algo comum a todos os homens, identificando-a na estrutura pragmática da linguagem, já que “o que decide se uma razão [*Grund*] é digna de reconhecimento é a sua racionalidade, e não o mero consenso factual dos membros da comunidade linguística” (PINZANI, 2009, p. 92). Isso se deve ao fato de que o consenso fundamentado proposto por Habermas é o que pode ser atingido sempre e em todo lugar, toda vez que os indivíduos entram em um discurso.

Segundo as observações de Habermas (2012, v. 1, p. 43), “asserções fundamentadas e ações eficientes são um sinal de racionalidade. Denominamos racionais os sujeitos capazes de agir e falar que na medida do possível não se enganam quanto a fatos e relações entre meio e fim”. Porém, podemos chamar de racionais outros contextos exteriorizados que não precisem ter relação com pretensões de verdade ou êxito, entre eles, pode ser considerado racional o sujeito que segue uma norma vigente e é capacitado a justificar sua ação frente a um crítico, explicando uma situação dada sob expectativas comportamentais legítimas, ou pode ser considerado racional quem apresente um desejo ou sentimento de maneira sincera, dando ao crítico a certeza dessa vivência apresentada, tirando de tais atos consequências práticas e então comportar-se de maneira consistente através destes atos (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 44).

Exteriorizações ligadas a pretensões de correção normativa e pretensões de veracidade subjetiva, similarmente ao que se dá com outros atos que se vinculam à pretensão de verdade e eficiência proposicional, cumprem o pressuposto central de racionalidade: elas podem ser fundamentadas e criticadas. [...] Elas não são nem simplesmente expressivas, isto é, não dão expressão a um sentimento ou carência meramente particulares, nem rogam para si uma obrigatoriedade normativa, ou seja, mantêm-se em conformidade com uma expectativa de comportamento generalizada (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 45).

Assim, de acordo com Habermas (2012, v. 1, pp. 47-8), as ações reguladas por normas, as autorrepresentações expressivas e as exteriorizações avaliativas complementam as ações de fala constativas, tornando-se uma prática comunicativa que tem por objetivo a conquista, a manutenção e a renovação do consenso¹⁸ frente ao mundo da vida, lembrando que tal consenso está fundado no reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade criticáveis. Então, a racionalidade se assenta no fato de que um comum acordo, conquistado através da comunicação, deve se basear sobre razões. Já a racionalidade dos sujeitos participantes de tal prática comunicativa, deve ser medida conforme sua maior ou menor capacidade de justificar suas respectivas exteriorizações através de certas circunstâncias apropriadas. Desse modo, a racionalidade presente na prática comunicativa cotidiana refere-se a uma prática argumentativa como uma autoridade de apelação que torna possível dar sequência ao agir comunicativo com outros meios, sem precisar utilizar do emprego imediato ou estratégico de violência. Por isso, seria fundamental uma teoria da

¹⁸ “Todo consenso repousa sobre o reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade criticáveis; pressupõe-se aí que os que agem comunicativamente são aptos à crítica mútua” (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 224).

argumentação¹⁹ que tenha a capacidade de explicar tal racionalidade comunicativa, inserida em um contexto sistemático de pretensões universais de validade.

As exteriorizações racionais estão sujeitas à *correção*, pois podem ser criticadas, já que estamos aptos a corrigir tentativas malsucedidas quando identificamos os erros que passaram despercebidos por nós. Entende-se que o conceito de *fundamentação* está estreitamente ligado ao conceito de *aprendizado*. Assim, a argumentação cumpre papel fundamental frente aos processos de aprendizado. Portanto, uma pessoa racional é a que age de um jeito eficiente e exterioriza opiniões fundamentadas, mas que prossegue de maneira somente casual quando não é capaz de aprender através de fracassos, da refutação de hipóteses e da falta de sucesso de determinadas intervenções (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 49).

Nesse caso, Habermas (2012, v. 1, pp. 52-3) diz que a forma de argumentação que autoriza tematizar pretensões de validade à correção normativa, chamado de *discurso prático*, forma o *medium* que permite analisar de modo hipotético se certa norma de ação pode ser justificada imparcialmente. Então, um *medium* reflexivo subsiste tanto para o campo cognitivo-instrumental e para o campo moral-prático, quanto para exteriorizações avaliativas e expressivas.

Racional também é denominado o comportamento do sujeito que esteja aberto a se libertar de ilusões de autoengano, pois se trata da exteriorização de desejos e pendores próprios, de sentimentos e de estados de espírito que aparecem com a pretensão de veracidade. Portanto, exteriorizações expressivas serão apenas medidas conforme sua veracidade frente ao contexto de uma comunicação que tem por fim a obtenção do entendimento (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 54).

Podemos resumir assim nossas reflexões: entendemos racionalidade como uma disposição de sujeitos capazes de falar e agir. Ela se exterioriza nos modos de comportamento para os quais, a cada caso, subsistem boas razões. Isso significa que exteriorizações racionais são acessíveis a um julgamento objetivo – o que vale para todas as exteriorizações simbólicas que estejam ligadas ao menos implicitamente a pretensões de validade (ou a pretensões que mantenham uma relação interna com uma pretensão de validade passível de crítica). Toda checagem explícita de pretensões de validade controversas demanda uma forma ambiciosa e precisa de comunicação que cumpra os pressupostos da argumentação (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 56).

¹⁹ “Denominamos *argumentação* o tipo de discurso em que os participantes tematizam pretensões de validade controversas e procuram resolvê-las ou criticá-las com argumentos. Um *argumento* contém razões que se ligam sistematicamente à *pretensão de validade* de uma exteriorização problemática” (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 48).

Um comportamento considerado racional é possível através das argumentações, qual seja o aprendizado conquistado por meio de erros explícitos. Apesar da possibilidade de críticas, as exteriorizações racionais e a sua capacidade de fundamentação restringem-se a dar indício da possibilidade de argumentação. Já os processos de aprendizado, por sua vez, são dependentes de argumentações, e é a partir dos processos de aprendizado que conseguimos “conhecimentos teóricos e discernimentos morais, renovamos e ampliamos a linguagem avaliativa e suplantamos autoenganos e dificuldades de entendimento” (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 57).

Para Habermas (2012, v. 1, p. 58), o conceito de racionalidade diz respeito a um sistema de pretensões de validade esclarecido anteriormente, mas que necessita de fundamentação através de uma teoria da argumentação. Tal lógica da argumentação, chamada também de “lógica informal”, trata-se de um encadeamento lógico de raciocínio entre unidades semânticas (proposições) e entre unidades pragmáticas (ações de fala) das quais os argumentos se formam.

Do ponto de vista do processo, a argumentação se torna uma comunicação que não aparenta ser verdadeira, pois é vista próxima de condições ideais. Portanto, Habermas expôs pressupostos comunicativos gerais da argumentação através de uma situação ideal de fala²⁰. Assim, os indivíduos que participam de uma argumentação devem pressupor que a forma de sua comunicação não possui coação alguma, a não ser a coação do melhor argumento. Agora, se a argumentação é um procedimento, aqui se apresenta uma forma de interação especialmente regulamentada, na qual o processo de entendimento discursivo deverá se normatizar através de uma forma cooperativa de uma divisão de trabalho entre os indivíduos que discursam entre si. Finalmente, a argumentação produz argumentos procedentes e convincentes, por meio de propriedades intrínsecas que possuem a

²⁰ Sobre as condições “triviais” da situação ideal de fala: 1. “Todos os participantes potenciais de um discurso devem ter as mesmas chances de praticar atos de fala comunicativos, a fim de poder iniciar, em cada momento, um discurso e perpetuá-lo por meio de intervenções, contraintervenções, perguntas e respostas; 2. Todos os participantes do discurso devem ter as mesmas chances de apresentar interpretações, afirmações, recomendações, explicações e justificações e de questionar, justificar ou refutar suas pretensões de validade, de maneira que nenhuma opinião prévia possa, a longo prazo, subtrair-se à discussão e à crítica” (PINZANI, 2009, p. 94). Sobre as condições “não triviais” da situação ideal de fala: “3. São admitidos ao discurso somente falantes que, como agentes, têm as mesmas chances de utilizar atos de fala representativos, isto é, de expressar suas atitudes, seus sentimentos e desejos [...]; 4. Ao discurso são admitidos somente falantes que, como agentes, têm as mesmas chances de utilizar atos de fala regulativos, isto é, de comandar e de recusar-se, de permitir e de proibir, de fazer e receber promessas, de prestar e exigir contas, etc.” (PINZANI, 2009, p. 94). “Em síntese, esfera pública, distribuição equitativa dos direitos de comunicação, não violência e autenticidade são as precondições para uma compreensão procedimental da verdade. Em situações empíricas, as condições jamais correspondem àquelas da situação ideal de fala: ela é uma ideia contrafática” (REESE-SCHÄFER, 2009, p. 25).

possibilidade de resolver ou refutar pretensões de validade (HABERMAS, 2012, v. 1, pp. 60-1).

Sendo assim, ocorre um ônus da prova da teoria da argumentação, já que aqui ela deve ter a capacidade de indicar um sistema de pretensões de validade. O que se tem como foco, nesse momento, é apenas que exista um procedimento confiável para se checar as correspondentes hipóteses reconstrutivas. Sabendo que uma pretensão de validade pode ser proferida por um falante para pelo menos um ouvinte, tem-se a ideia aqui de que uma pretensão de validade corresponderia à afirmação de que uma exteriorização conseguiu cumprir com as condições de validade daquele enunciado proferido. A partir disso, o ouvinte pode aceitar, rejeitar ou adiar temporariamente tal exteriorização do falante. Então, caso se assuma uma posição do tipo “sim/não” tendo por base as pretensões de validade, significa aqui que o ouvinte entra em concordância ou discordância com uma exteriorização criticável, e pode fazer isso somente com base em razões (HABERMAS, 2012, v. 1, pp. 82-3).

O modo de ser fundamental dessas exteriorizações é determinado de acordo com as pretensões de validade de verdade, correção, adequação ou compreensibilidade (ou boa formulação) manifestadas implicitamente através delas mesmas. Uma *análise das formas do enunciado sob enfoque semântico* faz chegar aos mesmos modos de ser. Sentenças descritivas, que em sentido amplo servem à constatação de fatos, podem ser afirmadas ou negadas sob o aspecto da verdade de uma proposição; sentenças normativas (ou obrigacionais), que servem à justificação de ações, sob o aspecto da correção (ou da “justeza”) de um modo de agir; sentenças avaliativas (ou juízos de valor), que se prestam à valoração de algo, sob o aspecto da adequação dos padrões valorativos (ou sob o aspecto do que é “bom”); e explicações, que servem para esclarecer operações como falar, classificar, fazer cálculos, deduzir, julgar etc., sob o aspecto da compreensibilidade ou boa formulação das expressões simbólicas (HABERMAS, 2012, v. 1, pp. 84-5).

Resumindo, ao buscar o entendimento de uma exteriorização, adotamos um enfoque performativo, requerendo assim certos pressupostos, em outras palavras, certas pretensões universais de validade²¹, a saber: a *inteligibilidade*, na qual o falante tem que se expressar de um jeito que o enunciado seja compreendido pelo ouvinte; a *verdade*, pois a sua exteriorização deve ser feita através de um conteúdo proposicional verdadeiro; a *veracidade* (*sinceridade*), na qual as intenções do falante devem ser expressas exatamente de modo que

²¹ “Habermas levanta a hipótese de que é possível demonstrar que a vida de uma sociedade constitui um processo de produção mediado por atos de fala. A fim de corroborá-la, ele reinterpreta, num primeiro momento, a função dos atos de fala ilocucionários, de J. Austin, de tal modo que o componente ilocucionário de um ato de fala, formado por verbos performativos, passa a ser a sede onde se justificam discursivamente pretensões de validade, que podem ser de três tipos: pretensão à verdade, à correção ou justeza das normas e à autenticidade do sujeito. Habermas pensa que tal sistema de pretensões de validade permite transformar a teoria do significado dos atos de fala, de J. Searle, em uma teoria do agir comunicativo, na qual esse agir constitui um mecanismo de coordenações de ações” (HABERMAS, 2012, v. 1, p. XX).

seja firmado um entendimento sincero por meio do que é enunciado; e a *retidão (correção)*, visto que o melhor argumento deve ser reconhecido como válido²².

Apenas as seguintes pretensões de validade podem ser testadas em discursos, segundo Habermas (2012, v. 1, p. 91): “a verdade das proposições, a correção das normas morais de ação e a compreensibilidade ou boa formulação das expressões simbólicas”. E os participantes da argumentação em um discurso teórico, prático e explicativo devem ter como única saída partir da pressuposição, quase sempre contrafactual, de que as condições para uma situação ideal de fala foram cumpridas, mesmo que de uma maneira aproximadamente satisfatória. Habermas (2012, v. 1, p. 91) pretende então deixar claro que entende o conceito de “discursos” apenas quando o sentido da pretensão de validade problematizada esteja estimulando, de maneira conceitual, os participantes à ideia de que se pode ter por objetivo, inicialmente, um comum acordo motivado de modo racional.

Quando tratamos de processos de entendimento, temos como ponto inicial as suposições formais de traços comuns fundamentais, para que tenhamos a possibilidade de se referir a algo no mundo objetivo único e igual a todos os observadores, ou ainda fazer referência a algo presente em nosso mundo social intersubjetivamente partilhado (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 105).

As pretensões de verdade proposicional ou de correção normativa tornam atuais essas suposições de traços comuns a cada exteriorização em particular. Assim, a verdade de um enunciado significa que um estado de coisas que se afirmou existe como algo no mundo objetivo; e a correção válida para uma ação em face de um contexto normativo subsistente significa que a relação interpessoal construída como parte legítima do mundo social merece reconhecimento. Pretensões de validade podem ser criticadas em princípio porque se apoiam em concepções de mundo formais. Elas pressupõem um só mundo idêntico para *todos os possíveis observadores*, ou um mundo intersubjetivamente partilhado *pelos participantes* sob uma forma abstrata, ou seja, sob uma forma desprendida de todos os conteúdos determinados. Além disso, as pretensões de validade demandam que haja o posicionamento racional de um interlocutor (HABERMAS, 2012, v. 1, pp. 105-6).

1.2 PROCESSOS DE APRENDIZAGEM

Percebe-se que as sociedades modernas ocidentais promovem uma compreensão desfigurada de racionalidade, ancorada a características cognitivas-instrumentais particulares. Vejamos agora certas implicações acerca dessa concepção. A

²² “Todas essas pretensões de validade têm como paradigma a verdade de proposições: assim poderíamos [...] passar à teoria discursiva ou consensual da verdade que, segundo Habermas, deve ser concebida conjuntamente aos fundamentos normativos de uma teoria da sociedade e com problemas de fundamentação da ética em geral” (PINZANI, 2009, p. 85).

racionalidade de imagens de mundo pode ser explicada tanto por via psicológica, sociológica ou econômica (fatores externos), quanto por uma atribuição a um crescimento de saber passível de reconstituição posterior (fatores internos) (HABERMAS, 2012, v. 1, pp. 132-3).

Há uma necessidade de se explicar os processos de aprendizagem com o auxílio de mecanismos empíricos, porém, os mesmos já se encontram entendidos de tal modo como solução para os problemas, que se apresentam acessíveis a uma avaliação sistemática através de condições internas de validade. A racionalização de imagens de mundo vista por um viés universalista só é possível por meio de processos de aprendizagem²³. Portanto, segundo Habermas (2012, v. 1, p. 133):

Caso se queiram entender como processos de aprendizagem as transições históricas ocorridas entre diversos sistemas interpretativos estruturados, é preciso satisfazer, entretanto, a exigência de uma análise formal dos nexos de sentido, a qual permita reconstruir o encadeamento empírico de imagens de mundo como uma sequência de etapas de aprendizagem testável por via intersubjetiva, além de claramente reconstituível a partir da perspectiva de participantes.

Habermas (2012, v. 1, p. 134) tenta conceber o desenvolvimento de imagens de mundo²⁴ tendo por fundamento a sociologia da religião de Weber, através da compreensão teórica da formação de concepções formais de mundo, ou seja, como um processo de aprendizagem. Para que isso seja possível, Habermas se utiliza da concepção de aprendizagem desenvolvida por Piaget, para a ontogênese de estruturas da consciência. Piaget concebe diferentes níveis do desenvolvimento cognitivo, que se distinguem conforme níveis de capacidade de aprendizagem expostas estruturalmente.

Assim, ao se reconhecer a emergência de novas estruturas de imagens de mundo, pode-se muito bem aplicar tal desenvolvimento cognitivo, já que as cisões entre as

²³ Para Bannwart (2008, p. 18), “o processo de aprendizagem, conforme empregado serve, sobretudo, para justificar a marcha de desenvolvimento evolutivo das imagens de mundo, de modo que a modernização não resulta de um potencial arbitrário, disposto desordenadamente, mas é, antes de tudo, fruto da condução da racionalização das imagens de mundo orientada por processos de aprendizagem que permitem a constituição, sempre aberta, de novos níveis de aprendizagem”.

²⁴ “O aprendizado das sociedades provém da resolução de problemas sistêmicos e dos desafios próprios da dinâmica evolutiva que colocam questões problemáticas de difícil resolução dentro dos limites estabelecidos por uma determinada formação social. A resolução de tais problemas implica no aprendizado, uma espécie de aprender evolutivo, capaz de superar e fomentar um novo princípio de organização com condições de responder aos desafios sistêmicos. O aprender evolutivo se faz baseado no aprendizado de ideias jurídicas e morais que contemplam novas imagens de mundo e, por sua vez, permitem a reorganização dos sistemas de ação e a configuração de novas formas de integração social. Trata-se, em síntese, da materialização institucional de novas estruturas de racionalidade. Por fim, o engendramento de novas formas de integração social permite não apenas colocar em prática o saber técnico disponível, mas também gerar novos saberes, expandir as forças produtivas e ampliar a complexidade sistêmica. Desse modo, a evolução social corresponde primeiramente aos processos de aprendizagem que ocorrem no âmbito da consciência prático-moral e se encarrega da função de marca-passo que confere o nível de desenvolvimento dos princípios de organização social. Diz Habermas: ‘O processo evolutivo de aprendizagem eu entendo como posto na prática de um potencial de aprendizagem’” (BANNWART, 2008, pp. 18-9).

formas de pensamento mítica, religioso-metafísica e moderna possuem em seu cerne mudanças no sistema de conceitos básicos: “as interpretações de um nível ultrapassado, com a transição para o nível seguinte, veem-se *categorialmente desvalorizadas*. Não é esta ou aquela razão que deixa de convencer, mas o *tipo* de razão apresentada é que já não convence” (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 135). A dissolução das figuras de pensamento mítico-narrativas, e na Era Moderna, com a dissolução das figuras de pensamento religiosas, cosmológicas ou metafísicas, acabou culminando, nas culturas desenvolvidas, a depreciação do potencial de esclarecimento ou justificação de tradições inteiras. Tais surtos de depreciação estão relacionados, no entendimento de Habermas, a novos níveis de aprendizado, modificando-se aqui as condições do aprendizado no que se refere à dimensão do pensamento objetivador, como também na dimensão do discernimento moral-prático e na capacidade de expressão estético-prática.

A teoria de Piaget é conveniente tanto para se distinguir entre os aprendizados estrutural e conteudístico, quanto para a conceituação de um desenvolvimento que se amplia a imagens de mundo universais, em outras palavras, às mais variadas dimensões da compreensão de mundo simultaneamente: “o desenvolvimento cognitivo em sentido estrito refere-se a estruturas do pensar e do agir que a pessoa em crescimento adquire construtivamente em uma confrontação ativa com a realidade externa, com processos correntes no mundo objetivo” (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 135). Tal desenvolvimento cognitivo é elaborado por Piaget no âmbito da formação dos universos interno e externo. O indivíduo, que está em desenvolvimento, cria as concepções de mundo exterior e interior através de uma origem comum, ao trabalhar com os objetos e consigo mesmo de modo prático. Diferenciam-se então o trato com objetos físicos e com objetos sociais, no que tange a atuação recíproca tanto entre o sujeito e o objeto quanto entre o sujeito e os demais sujeitos.

O universo exterior acaba então se distinguindo, por um lado, no mundo dos objetos perceptíveis e manipuláveis, e, por outro lado, no mundo das relações interpessoais regradas. Enquanto o universo exterior, produzido por meio do agir instrumental, medeia a obtenção construtiva do “sistema de normas intelectual”, a interação com outros indivíduos cria um desenvolvimento construtivo em meio ao “sistema de normas morais” que obtêm um reconhecimento social²⁵ (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 136).

²⁵ “Os mecanismos de aprendizagem, adaptação e acomodação tornam-se especificamente efetivos através dessas duas maneiras de agir: ‘Quando [...] as atuações correlatas entre sujeito e predicado modificam ambos, fica evidente *a fortiori* que toda atuação correlata entre sujeitos individuais modifica-os reciprocamente. Toda relação social, portanto, é uma totalidade em si, que cria novas qualidades, à medida que transforma o indivíduo em sua estrutura espiritual” (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 136).

Resulta assim, para Piaget, um desenvolvimento cognitivo em sentido amplo, que não é entendido apenas como construção de um universo externo, mas como a construção de um sistema de referências para a delimitação simultânea entre os mundos social e objetivo e o mundo subjetivo. Desenvolvimento cognitivo significa em geral a *tomada de uma posição descentralizada* por parte de uma *compreensão de mundo egocentricamente marcada* (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 137).

O entendimento de “mundo subjetivo” nos autoriza a nos distinguir do “mundo exterior”, tanto o mundo interior próprio quanto os mundos subjetivos dos outros. “Assim, os mundos subjetivos dos participantes podem servir como tabuleiros de jogo sobre o qual se refletem aleatoriamente o que há de objetivo, o que há de normativo e o que há, no outro, de subjetivo” (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 137). Porém, a compreensão de mundos formais possui a função de impedir que os acervos de coisas em comum (objetivas) não se percam por causa das subjetividades que se refletem mutuamente.

Os atos de entendimento, em geral, são tomados como parte de um procedimento cooperativo de interpretação, que buscam definições situacionais intersubjetivamente reconhecidas. Os contextos situacionais podem ser ordenados de tal forma que se alcance um consenso a respeito do que é que os participantes podem tratar como fato ou como norma vigente, e até mesmo como vivência subjetiva. Portanto, é necessário fazer aqui uma breve introdução do conceito de *mundo da vida*²⁶ (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 138).

A partir do momento em que indivíduos agem de maneira comunicativa, eles têm sempre por objetivo o entendimento no horizonte de um mundo da vida. O mundo da vida de tais indivíduos é caracterizado por convicções implícitas, mais ou menos generalizadas, e que são desprovidos de problemas. Quando os indivíduos promovem suas interpretações, todos os envolvidos em uma comunidade de comunicação determinam limites, por um lado, perante o seu mundo social intersubjetivamente partilhado e, por outro lado, entre os mundos subjetivos de indivíduos e de outras coletividades. Tanto as concepções de mundo quanto as pretensões de validade correspondentes dizem respeito à estrutura formal, nas quais os que estão praticando um agir comunicativo estabelecem tais contextos situacionais problemáticos e dispõem dos mesmos em seu mundo da vida pressuposto isentamente de problemas (HABERMAS, 2012, v. 1, pp. 138-9).

O conceito de mundo da vida se refere “ao ambiente imediato do agente individual, o ambiente simbólico e cultural que forma a camada profunda de evidências, certezas e realidades que não são normalmente colocadas em questão” (VELASCO, 2003, p.

²⁶ O conceito *Mundo da Vida* será explorado com mais detalhes no segundo capítulo desta dissertação.

47). Conseqüentemente, é neste horizonte comum de compreensão que os sujeitos podem atuar de modo comunicativo. Assim, o mundo da vida é o limite que circunscreve nossa vida.

Portanto, o mundo da vida é um conjunto de padrões de interpretação que se transmite através da cultura e que são organizados linguisticamente, sendo formado pela linguagem e pela cultura. Neste sentido, as estruturas do mundo da vida têm como objetivo fixar as formas do entendimento como tal. O mundo da vida “tem como elemento que o constitui e, portanto, determina a sua forma de reprodução, a linguagem. O mundo vivido é, nesse sentido, comunicativamente estruturado” (DUTRA, 2005, p. 81).

Segundo Habermas (2012, v. 1, p. 139), o mundo da vida consegue reunir o trabalho interpretativo prestado pelas culturas anteriores, sendo então o contrapeso conservador em oposição ao risco de dissenso, que aparece no processo atual de entendimento. Assim, quando os indivíduos agem de maneira comunicativa, o entendimento só é obtido frente a posicionamentos positivos ou negativos sobre pretensões de validade criticáveis. Porém, a relação entre esses pesos vai se modificando com a ocorrência da descentração das imagens de mundo, já que, com tal descentração que fornece a reserva cultural do saber, ocorre uma carência de entendimento velada de antemão por um mundo da vida interpretado de modo adverso a críticas, e caso se espere satisfazer tal carência com realizações interpretativas dos próprios participantes, será mais comum a apresentação de orientações racionais para a ação. A partir do momento em que as tradições culturais tomem a frente para decidir previamente as pretensões de validade que devem ser aceitas obrigatoriamente, os participantes não terão tanto espaço para explicitar e testar as potenciais razões que estão presentes em seus respectivos posicionamentos positivos ou negativos.

Quando julgamos sistemas interpretativos culturais sob esse ponto de vista, evidencia-se o porquê de as imagens de mundo míticas representarem um caso-limite elucidativo. Na medida em que se interpreta o mundo da vida de um grupo social por meio de uma imagem de mundo mítica, priva-se o participante individual tanto do ônus da interpretação como da chance de aproximar-se de um comum acordo criticável. Enquanto a imagem de mundo continuar sendo sociocêntrica no sentido piagetiano, ela não permitirá que ocorra uma diferenciação entre o mundo dos estados de coisas existentes, o mundo das normas vigentes e o mundo das vivências subjetivas passíveis de expressão. A imagem de mundo linguística é reificada como ordenação do mundo e não se deixa entrever enquanto um sistema interpretativo criticável. No interior de tal sistema organizacional, as ações não logram alcançar a zona crítica em que um comum acordo almejado por via comunicativa depende de tomadas autônomas de posição do tipo sim/não, em relação a pretensões de validade criticáveis (HABERMAS, 2012, v. 1, pp. 139-40).

Portanto, para que se esclareçam quais devem ser as qualidades formais apresentadas pelas tradições culturais, tendo a ideia de que há orientações racionais para se agir em um mundo da vida assim entendido, adicionando-se aqui também o sentido de uma

condução racional da vida, é necessário, para tais tradições culturais: (1) conceder concepções formais para os mundos objetivo, social e subjetivo, admitindo pretensões de validade diferenciadas (verdade proposicional, correção normativa, veracidade subjetiva) e impulsionando objetivamente o alcance de uma diferenciação de posicionamentos básicos; (2) autorizar uma relação reflexiva consigo mesmo, desfazendo-se de seu dogmatismo tradicional, pondo-as sob revisão crítica, assim, “surtem atividades cognitivas de segunda ordem: processos de aprendizagem orientados com base em hipóteses e argumentativamente depurados, em áreas do pensamento objetivador, do discernimento moral-prático e da percepção estética” (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 141); (3) ceder uma realimentação com argumentações especializadas de seus componentes cognitivos e avaliativos, institucionalizando socialmente os processos de aprendizagem, eclodindo aqui “os subsistemas culturais para a ciência, a moral e o direito, a música, a arte e a literatura, nos quais possam formar-se tradições argumentativamente embasadas e densificadas por uma crítica duradoura, mas [...] asseguradas de maneira profissional” (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 141); (4) finalmente, deve-se interpretar o mundo da vida de certo modo que a ação, que tem por fim o êxito, não se prenda aos imperativos de uma compreensão necessitada de uma renovação contínua pelo viés comunicativo, desacoplando-o em partes do agir orientado para o entendimento, tornando possível assim uma “institucionalização social do agir racional-finalista em favor de propósitos generalizados: em favor, por exemplo, da formação de um subsistema monitorado com dinheiro e poder, para o gerenciamento econômico racional e para uma administração racional²⁷” (HABERMAS, 2012, v. 1, pp. 141-2).

Os subsistemas apresentados em (3) e (4) se formam, a partir da leitura que Habermas (2012, v. 1, p. 142) fez de Max Weber, através de uma diferenciação e autonomização das esferas de valor que representam a essência da racionalização cultural e social na modernidade. Empregando o conceito piagetiano de descentração como ponto inicial para se entender a conexão interna entre as bases de uma imagem de mundo da vida, segundo contexto para os processos de entendimento, surge para nós, uma vez mais, o conceito de

²⁷ “Quero distinguir primeiramente as esferas *culturais de valor* (ciência e técnica, arte e literatura, direito e moral) como partes elementares da cultura que, com a transição para a modernidade, e a partir do acervo cultural das imagens de mundo religioso-metafísicas, autonomizam-se e diferenciam-se na linha do legado grego e sobretudo judaico-cristão – um processo que começa no século XVI e termina no século XVIII; além disso, os sistemas culturais de ação, em que os legados são trabalhados de maneira sistemática sob aspectos particulares de validade: o meio científico [...], o meio artístico [...], o sistema jurídico [...], e por fim a comunidade religiosa [...]; também os sistemas centrais de ação, que fixam a estrutura da sociedade: economia capitalista, Estado moderno e família nuclear; e finalmente, no plano do sistema da personalidade, as disposições de ação e orientações de valor típicas da condução metódica da vida e de sua contraparte subjetivista” (HABERMAS, 2012, v. 1, pp. 301-3).

racionalidade comunicativa. Aqui o entendimento de mundo descentrado diz respeito à possibilidade da solução discursiva de pretensões de validade criticáveis.

No entender de Habermas (2012, v. 1, p. 146), apresenta-se aqui uma crítica aos desvirtuamentos que ampliam de modo duplo as formas de vida das sociedades modernas capitalistas: (1) por meio da desvalorização de sua substância tradicional; e (2) por meio de sua submissão a imperativos de uma racionalidade cognitivo instrumental. Tal crítica se funda sobre o conceito procedimental de racionalidade comunicativa, “desde que se possa comprovar que a descentração da compreensão de mundo e a racionalização do mundo da vida são condições necessárias para uma sociedade emancipada” (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 146).

1.3 OS ASPECTOS DA RACIONALIDADE DO AGIR NOS CONCEITOS SOCIOLÓGICOS DE AÇÃO: TELEOLÓGICO, NORMATIVO, DRAMATÚRGICO E COMUNICATIVO.

Para uma explicitação mais precisa do conceito de racionalidade comunicativa, Habermas (2012, v. 1, pp. 147-8) opta atender a tal tarefa por via de um esclarecimento formal-pragmático do conceito de agir comunicativo, conforme o fio condutor de um entendimento linguístico. Entendimento se refere aqui a um comum acordo almejado pelos participantes de uma comunicação e que seja motivado de maneira racional, através das pretensões de validade criticáveis, que descrevem diferentes categorias de um saber que se apresenta simbolicamente em exteriorizações. Por sua vez, as exteriorizações podem ser examinadas, por um lado, sob a possibilidade de fundamentá-las, e, por outro lado, sob o ângulo de como os participantes se relacionam com alguma coisa no mundo através dessas exteriorizações.

O conceito de racionalidade comunicativa remete a diversas formas de resgate discursivo das pretensões de validade [...] e, também, a referências de mundo aceitas pelas pessoas que agem comunicativamente, à medida que manifestam pretensões de validade para suas exteriorizações (e por isso a descentração da compreensão de mundo revelou-se como a dimensão mais importante da formação de uma compreensão do mundo) (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 148).

Segundo Pinzani (2009, p. 83), a tese central de Habermas seria a de que o objetivo da teoria do agir comunicativo é reconstruir a formação do sistema de regras que indivíduos aptos a agir e possuidores de competência linguística empregam de maneira não refletida no seu agir cotidiano. Porém, tal tarefa só é passível de compreensão caso a sociedade seja refletida como um contexto essencial disposta de maneira organizada acerca de

certos sentidos e se tivermos à disposição uma teoria da competência linguística (capacidade de dominar tal sistema de regras). Aqui Habermas aplica o conceito de Mundo da Vida de Husserl, a teoria dos jogos linguísticos de Wittgenstein e a teoria gramatical de Chomsky. Este último terá o papel de instruir de maneira adequada o sistema de regras perante a ideia de que falantes e ouvintes competentes compreendem séries de expressões linguísticas, em outras palavras, na qual um falante competente tem a capacidade de, através de um número finito de elementos, produzir e compreender uma quantidade indeterminada de séries de símbolos, incluindo também as que até o momento nunca foram formuladas e diferenciando-as entre expressões formuladas corretamente ou incorretamente.

Pretendemos agora explorar os conceitos de agir teleológico (1), agir regulado segundo normas (2) e agir dramático (3), por meio dos conceitos de referências de mundo dos atores²⁸, para que, finalmente, tal reconstrução tenha por objetivo a introdução do conceito agir comunicativo²⁹ (4).

(1) A respeito do agir teleológico, tal conceito está presente desde Aristóteles como centro da teoria filosófica da ação. Nesse contexto, o sujeito participante de uma comunicação executa um propósito à medida que elege, em certa situação, meios favoráveis, aplicando-os de maneira adequada, assentada sob uma interpretação da situação. Tal modelo teleológico do agir se expande para um modelo estratégico na medida em que um ator que age segundo determinados fins mostra-se apto de integrar ao cálculo de êxito a expectativa de decisões. Portanto, compreende-se que o agir teleológico poderia ser entendido como um agir utilitarista, pois “o ator escolhe e calcula os meios e fins segundo aspectos da maximização do proveito ou das expectativas de proveito. Esse modelo de ação, em economia, sociologia e psicologia social, está subjacente às abordagens vinculadas à decisão ou à teoria lúdica” (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 164).

Pressupõe-se, no agir teleológico, uma relação entre um ator e um mundo de estado de coisas existentes (mundo objetivo). Assim, através do agir teleológico, o ator (a) pode formar opiniões sobre estados de coisas existentes (ato locucionário) ou (b) pode

²⁸ “Nos modelos teleológico, normativo e dramático, nessa sequência, as pressuposições tornam-se não apenas sempre mais complexas, mas desvelam ao mesmo tempo implicações para a racionalidade sempre mais intensas” (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 167).

²⁹ “A teoria do agir comunicativo tem a ação social como seu foco principal de análise. Seguindo Weber, bem como outras teorias sociológicas de ação, Habermas sustenta a tese de que as ações sociais podem ser avaliadas em termos de sua racionalidade [...]. A tipologia central, aqui, é composta de quatro categorias de ação: ação estratégica (teleológica), ação regulada por normas, ação dramática e agir comunicativo. Para Habermas, nos quatro modelos, a ação pode ser planejada e executada, mais ou menos racionalmente, e avaliada, como mais ou menos racional, para uma terceira pessoa. Além disso, os pressupostos ontológicos de cada modelo – na sequência teleológica, normativa, dramática e comunicativa – são cada vez mais complexos, revelando implicações cada vez mais fortes para a racionalidade” (BANNELL, 2006, pp. 42-3).

desenvolver intenções com o objetivo de conferir existência a estados de coisas desejados (ato perlocucionário). Tanto em (a) quanto em (b), o ator tem a capacidade de aprender duas classes de relações racionais com o mundo: na primeira classe, pergunta-se acerca do êxito do ator em fazer concordar com suas percepções e opiniões com o que é o caso no mundo; na segunda classe, questiona-se a respeito de seu êxito em fazer concordar o que é o caso no mundo com suas opiniões e intenções. Aqui o ator pode apresentar asserções verdadeiras ou falsas, e, a partir disso, praticar intervenções que tenham por objetivo o êxito ou o fracasso. Tais relações entre ator e mundo permitem exteriorizações aptas a serem julgadas conforme critérios de verdade ou de eficácia (HABERMAS, 2012, v. 1, pp. 167-8).

Se o agente consegue modificar o mundo conforme seus desejos e intenções, a ação pode ser considerada eficaz; caso contrário, a ação pode ser considerada irracional, porque é ineficaz. A racionalidade da ação teleológica pode ser analisada dessa forma, seja a ação instrumental de um indivíduo ou a ação estratégica entre dois ou mais indivíduos [...]. Por último, esse modelo abre a possibilidade de aprendizagem, no plano cognitivo, de percepções e crenças mais alinhadas com a realidade (BANNELL, 2006, p. 43).

O agir teleológico é julgado pela perspectiva de sua eficácia, além disso, toma corpo em um saber valorado através da técnica e da estratégia e, nas palavras de Habermas (2012, v. 1, pp. 574-5) “ele pode ser criticado em vista de pretensões de verdade e melhorado ao retroalimentar o crescimento do saber empírico-teórico. Este último saber é preservado sob a forma de tecnologias e estratégias”.

(2) O agir regulado por normas diz respeito a determinados membros de um grupo social, que orientam o seu agir conforme os valores que eles possuem em comum. Um ator segue uma norma quando as condições apresentadas em uma dada situação possam ser aplicadas. Segundo Habermas (2012, v. 1, p. 164), “normas expressam o comum acordo subsistente em um grupo social. Todos os membros de um grupo em que vale determinada norma podem esperar uns dos outros que cada um execute ou omita as ações preceituadas de acordo com determinadas situações”. Então, a ideia principal de cumprimento da norma é compreendida como a satisfação de uma expectativa de comportamento generalizada, no sentido normativo de que o participante de um grupo social desfrute do direito à expectativa de um comportamento. O agir regulado por normas, corporificado em um saber moral-prático, é contestado pela perspectiva da correção. Lembrando que tal saber completa a tradição através de noções jurídicas e morais. “Em argumentações moral-práticas, os participantes podem testar tanto a correção de determinada ação, remetendo-a a uma norma dada, quanto a correção de uma norma desse tipo em si mesma, em um estágio mais avançado” (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 575).

No agir regulado por normas há uma relação entre o ator, o mundo objetivo e o mundo social, pois o ator, ao desempenhar seu papel, integra os dois mundos do mesmo jeito que os outros atores o fazem, ao se apreender interações normativamente regradas entre si. Um mundo social é formado por um contexto normativo que determina interações que devem ou não fazer parte do conjunto de relações interpessoais justificadas, na qual o mundo social integra os atores que aceitam como válidas as mesmas normas. Vale lembrar que uma norma subsiste ou possui validade social caso seja reconhecida como válida ou mesmo como justificada pelos destinatários dessa sociedade, e se espera que cada um deles oriente seu agir conforme valores ordenados de modo normativo para todos os atingidos (HABERMAS, 2012, v. 1, pp. 170-1). Aqui a aprendizagem diz respeito à internalização de valores e à constituição de um “complexo motivacional” que se adapta ao contexto normativo vigente, além de determinar relações interpessoais alicerçadas sob esse mesmo contexto e determinar também as ações orientadas aos valores estabelecidos de modo normativo de todos os inseridos em tal sociedade (BANNELL, 2006, p. 44).

Porém, conforme as observações de Bannell (2006, pp. 44-5), o agir regulado por normas estabelece a possibilidade de fundamentar ou não o contexto normativo por ele mesmo, tornando-se assim um tipo de aprendizagem mais profundo. Portanto, os indivíduos inseridos em uma comunidade têm a possibilidade de determinar se as normas legitimadas cumprem de modo real seus interesses gerais, através de um processo discursivo que interpreta realmente suas necessidades. Assim, a força motivadora dessas normas vigentes pode ficar enfraquecida, levando a uma condição na qual, nas palavras de Bannell (2006, p. 45), “novas necessidades são interpretadas e desenvolvidas em novas disposições, por meio de processos de aprendizagem. Assim, o contexto normativo é transformado. Em outras palavras, há uma transformação do mundo social”.

(3) O agir dramático refere-se aos participantes de uma interação que são entre si mesmos um público a cujos olhos eles apresentam ser. “O ator suscita em seu público uma determinada imagem, uma impressão de si mesmo, ao desvelar sua subjetividade em maior ou menor medida” (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 165). No agir dramático, os atores monitoram sua interação via regulação do acesso recíproco à sua subjetividade. Aqui, a ideia principal de autorrepresentação é entendida como a estilização da expressão de vivências próprias, dirigidas a espectadores.

Aprendizagem, nesse caso, se dá: pelo ajuste de nossos desejos e sentimentos aos padrões de valor da nossa cultura; pelo ajuste entre as maneiras de expressar esses aspectos de nossa natureza interior e as experiências internas que temos de fato; e pelo ajuste de nossas ações com os desejos e sentimentos que expressamos (BANNELL, 2006, p. 46).

O agir dramatúrgico requer então a pressuposição ampliada de um mundo subjetivo, ao qual o ator se reporta quando se posiciona em cena, ao agir. A integração social é compreendida aqui como o encontro em que os atores constituem reciprocamente um público visível. De acordo com Habermas (2012, v. 1, p. 175), “um espetáculo serve para que o ator se apresente diante de seus espectadores de determinada maneira; à medida que manifesta algo de sua subjetividade, ele pretende ser visto e aceito pelo público de determinada maneira”. Portanto, para Habermas (2012, v. 1, p. 176), o ator, ao expor uma visão de si mesmo, deve se relacionar com seu próprio mundo subjetivo, definido como a totalidade das vivências subjetivas de um ator e que possui um acesso privilegiado a tais vivências, em comparação com o de outros atores. O agir dramatúrgico integra um saber a respeito da respectiva subjetividade de quem age, e podem ser criticadas pela sua veracidade.

(4) Já o agir comunicativo, conforme Habermas (2012, v. 1, p. 166):

Refere-se à interação de pelo menos dois sujeitos capazes de falar e agir que estabeleçam uma relação interpessoal (seja com meios verbais ou extraverbais). Os atores buscam um entendimento sobre a situação da ação para, de maneira concordante, coordenar seus planos de ação e, com isso, suas ações. O conceito central de interpretação refere-se em primeira linha à negociação de definições situacionais passíveis de consenso. Nesse modelo de ação a linguagem assume, como veremos, uma posição proeminente.

No agir comunicativo há o pressuposto de um *medium lingüístico*, na qual o problema da racionalidade, que antes era somente percebida pelo cientista social, passa a fazer parte agora da perspectiva do próprio ator. Enquanto que, no agir teleológico, no agir regulado por normas e no agir dramatúrgico, a linguagem é compreendida de modo unilateral, no agir comunicativo, entretanto, a linguagem é assimilada como um *medium* de entendimento não abreviado, no qual os falantes e ouvintes se referem de modo recíproco a algo no mundo objetivo, social e subjetivo, através da vivência no mundo da vida, com o propósito de negociar definições em comum para as situações (HABERMAS, 2012, v. 1, pp. 182-3-4). Além de corporificar o saber – conservado por meio de teorias –, o agir comunicativo também o representa de modo claro e traz assim a possibilidade de conversações. Portanto, o agir comunicativo pode ser criticado pela perspectiva da verdade.

A principal diferença entre agir comunicativo e os outros três tipos do agir é que o mecanismo de coordenação de ação no primeiro é um processo discursivo para se chegar a um entendimento mútuo entre falantes e ouvintes. Desse modo, segundo as

observações de Bannell (2006, p. 48), “o agir comunicativo é a forma de ação que tem o maior potencial para encadear processos de aprendizagem, tanto no nível individual quanto no nível coletivo”. Portanto, é através do agir comunicativo que a racionalização da sociedade chega a seu nível mais elevado, fazendo com que a razão se expresse na história.

Resumindo: o agir teleológico refere-se a um tipo de conhecimento útil tecnicamente e estrategicamente; já o agir regulado por normas diz respeito ao conhecimento moral-prático; quanto ao agir dramatúrgico, o que se obtém é um conhecimento estético-prático; e, por fim, ao agir comunicativo confere-se um conhecimento empírico-teórico³⁰ (BANNELL, 2006, p. 48).

A linguagem, no agir comunicativo, só é importante do ponto de vista pragmático de que os atores, orientando suas sentenças tendo por fim o entendimento, determinem referências ao mundo de modo reflexivo, e não apenas de modo direto (agir teleológico, agir regulado por normas e agir dramatúrgico). Os atores não se referem mais de modo pontual a algo nos três mundos, mas sim relativizam sua exteriorização por meio da possibilidade de que sua validade tenha o poder de ser contestado por outros atores (HABERMAS, 2012, v. 1, p.191).

A linguagem é, portanto, central para definir a racionalidade. Por meio da linguagem os seres humanos formam seu mundo comum (e sua identidade individual, como salientava já H. G. Mead); por meio da linguagem eles verificam as pretensões de validade ligadas a afirmações, normas e formas expressivas subjetivas; por meio da linguagem eles se entendem sobre os critérios com base nos quais suas ações são avaliadas. A racionalidade, então, tem a ver, entre outras coisas, com o oferecimento de razões para o agir que são criticáveis e suscetíveis de justificação e com a sua avaliação que acontece de forma linguística (PINZANI, 2009, p. 100).

Deve-se deixar claro que, para Habermas (2012, v. 1, p. 191), o entendimento apenas cumpre com a sua função de coordenação da ação a partir do momento em que os participantes da interação se coloquem de acordo acerca da validade pretendida para suas exteriorizações, em outras palavras, a partir do momento em que os atores se reconheçam intersubjetivamente quanto às pretensões de validade que apresentam de maneira mútua³¹.

³⁰ “Como pode ser visto, cada tipo de ação está vinculado a um tipo de conhecimento [...]. A ação teleológica é a ação instrumental e estratégica, que prevalece nos processos de racionalização das estruturas dos subsistemas econômico e administrativo do poder. Os outros três tipos de ação – conversação, ação normativa e ação dramatúrgica – são tipos de ação que prevalecem nos processos da reprodução e racionalização do mundo da vida, nas suas dimensões ética, política e cultural. As formas de argumentação são dimensões da ‘forma reflexiva do agir comunicativo’, uma forma reflexiva de ação linguística que é encadeada em processos de interação mediados pela linguagem e que pode promover um processo formativo da sociedade, da cultura e das identidades individuais em direção à emancipação” (BANNELL, 2006, p. 49).

³¹ “Para uma teoria do agir comunicativo, só são instrutivas as teorias analíticas do significado que começam a abordagem pela estrutura da expressão linguística, em vez de começá-la pelas intenções dos falantes. Dessa

O agir comunicativo, segundo Habermas (2012, v. 1, p. 191), “pressupõe a linguagem como *medium* de uma espécie de processos de entendimento ao longo dos quais os participantes, quando se referem a um mundo, manifestam mutuamente pretensões de validade que podem ser aceitas ou contestadas”. Sendo assim, um ator pode apenas procurar o consenso e agir comunicativamente caso a sua exteriorização apresente as seguintes pretensões de validade, já explicitadas anteriormente: a verdade, a correção e a veracidade. Então, “a linguagem é um *medium* de comunicação a serviço do entendimento, ao passo que os atores, à medida que logram entender-se uns com os outros com o intuito de coordenar suas ações, perseguem determinados fins, conforme o caso” (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 194).

Para compreender uma exteriorização e, modelarmente, uma ação de fala voltada ao entendimento, o intérprete precisa conhecer as condições de sua validade; precisa saber sob que condições a pretensão de validade vinculada a essa exteriorização é aceitável, ou seja, sob que condições ela normalmente deveria merecer o reconhecimento de um ouvinte. Só entendemos um ato de fala se sabemos o que o torna aceitável. Mas de onde o intérprete deveria tirar esse conhecimento, senão do contexto da comunicação que ele observa a cada vez, ou então de contextos análogos? Ele só pode entender o significado dos atos comunicativos porque estes estão alojados no contexto de um agir orientado pelo entendimento (HABERMAS, 2012, v. 1, pp. 217-8).

Portanto, percebe-se aqui três dimensões da reação a um ato de fala, do ponto de vista do ouvinte, quais sejam: (1) o ouvinte entende o enunciado do falante, em outras palavras, o ouvinte apreende o significado do que se disse; assim, (2) o ouvinte assume posição com “sim” ou “não” frente ao enunciado do falante, aceitando ou recusando a oferta de ato de fala; por fim, (3) através do comum acordo alcançado entre ouvinte e falante, o ouvinte age conforme as obrigações de ação fixadas de maneira convencional (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 513).

Habermas (2012, v. 1, p. 259) pretende então processar as abordagens sociológicas para uma teoria da racionalização social, dando continuação a uma tradição da teoria social já bem detalhada, mas sem se remeter a investigações históricas. Para isso, Habermas retoma as estratégias conceituais e argumentações de Weber a Parsons, com o fim de tratar de maneira sistemática problemas que tenham o intuito de serem resolvidos através de uma teoria da racionalização desenvolvida sob a base de conceitos básicos do agir comunicativo.

maneira, a teoria se mantém atenta ao problema de como ligar umas às outras as ações de vários atores, com a ajuda do mecanismo de entendimento; isto é, como se podem situar tais ações em uma rede de espaços sociais e tempos históricos” (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 479).

1.4 AGIR INSTRUMENTAL E AGIR ESTRATÉGICO

Para Marx, Weber, Horkheimer e Adorno, a racionalização social está ligada ao conceito de racionalidade instrumental ou estratégica dos contextos das ações, e, de outro lado, se encontra acima deles, uma racionalidade social abrangente na qual se mede o *status* relativo dos processos de racionalização representados de modo empírico, “seja no conceito da associação de produtores livres, nos modelos históricos da condução eticamente racional da vida, ou na ideia de um tratamento fraterno diante da natureza regenerada” (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 268).

Os conceitos de ação que tais filósofos elencados apresentam não são complexos o suficiente para apreender nas ações sociais os aspectos iniciais da racionalização social, porém, a teoria do agir comunicativo pode estar unida com a teoria dos sistemas, pois a racionalização de orientações para o agir comunicativo e de estruturas do mundo da vida é diferente do avanço da complexidade em sistemas acionais (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 268).

Weber lista, segundo Habermas (2012, v. 1, p. 287), um enorme número de fenômenos que descrevem o racionalismo da cultura ocidental, entre eles estão:

A ciência moderna, que confere forma matemática ao saber teórico e o submete a provas com auxílio de experimentos controlados [...], a atividade sistemática das ciências, organizadas de forma universitária [...], as doutrinas jurídicas cientificamente sistematizadas [...], a administração moderna do Estado por meio de uma organização racional do funcionalismo público, operante com base no direito estatutário; além disso, a circulação mensurável do direito privado e a empresa capitalista operando em busca do lucro, o que pressupõe a separação entre conjunto doméstico e estabelecimento comercial ou industrial [...], a ética econômica capitalista, como parte de uma condução racional da vida (HABERMAS, 2012, v. 1, pp. 287-8).

Weber descreve então um modelo teleológico da ação, estabelecendo a subjetividade como um desejo pré-comunicativo da ação. A ação praticada se dá através de interesses próprios – seja para conquistar poder, obter riqueza, cumprir valores, buscar satisfação de paixões e desejos, etc. – ou seja, tais objetivos utilitaristas, apresentados detalhadamente como fins específicos para cada situação, são manifestações subjetivas, na qual os sujeitos que praticam a ação podem ligar tais manifestações subjetivas com sua atividade teleológica (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 487).

Para Habermas (1987c, p. 58), a racionalidade instrumental, fundada no saber empírico, se guia por meio de regras e estratégias técnicas, pois tal validade dependeria de enunciados empiricamente verdadeiros. Portanto, as ações sociais individualizadas são

mediadas por interesses subjetivos, tomando uma visão utilitarista. Em outras palavras, “A racionalidade instrumental de uma ação é medida de acordo com o planejamento efetivo do emprego de recursos diante de propósitos dados” (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 313). Além do mais, “a razão instrumental é concebida em termos das relações entre sujeito e objeto. A relação interpessoal entre sujeito e sujeito, determinante para o modelo das trocas, não tem importância constitutiva para a razão instrumental” (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 652). Portanto, no entender de Habermas (2012, v. 1, p. 670), “a razão instrumental é uma razão ‘subjetiva’ também no sentido de que ela dá expressão às relações entre sujeito e objeto sob a perspectiva do sujeito que conhece e age, e não do objeto que foi percebido e manipulado”. Para concluir, a ação instrumental, por ser solitária, sempre será uma ação monológica (HABERMAS, 1987c. p. 31).

Habermas (2012, v. 1, pp. 163-4) mostra que a razão estratégica é aplicada “quando pelo menos um ator que atua orientado a determinados fins, revela-se capaz de integrar ao cálculo de êxito a expectativa de decisões”, ou seja, a razão estratégica baseia-se em uma orientação da ação para o êxito através de uma reflexão das condições apresentadas. Porém, o êxito da ação depende do sistema envolvido³², por exemplo: o êxito no sistema econômico será medido pelo meio dinheiro, já no sistema político o êxito será medido pelo meio poder. Portanto, “a estratégia na economia deve ser maximizar o benefício em função do custo na obtenção do lucro, enquanto na política tem que ser a conquista da confiança dos eleitores traduzida em votos” (DURÃO, 2006, p. 103).

A ação instrumental orienta-se por *regras técnicas* que se apoiam no saber empírico. Estas regras implicam em cada caso prognoses [hipóteses] sobre eventos observáveis, físicos ou sociais; tais prognoses podem revelar-se verdadeiras ou falsas. O comportamento da escolha racional orienta-se por *estratégias* que se baseiam num saber analítico. Implicam deduções de regras de preferência (sistemas de valores) e máximas gerais; estas proposições estão deduzidas de um modo correto ou falso. A ação racional teleológica realiza fins definidos sob condições dadas; mas, enquanto a ação instrumental organiza meios que são adequados ou inadequados segundo critérios de um controlo eficiente da realidade, a ação estratégica depende apenas de uma valoração correta de possíveis alternativas de comportamento, que só pode obter-se de uma dedução feita com o auxílio de valores e máximas (HABERMAS, 1987c, p. 57).

O agir instrumental parte da ideia de que o ator se orienta primeiramente pela conquista de um fim exatamente estabelecido, conforme propósitos claramente delineados. Aqui, o ator seleciona os meios mais favoráveis em uma dada situação e calcula

³² “O êxito da ação também é dependente de outros atores que se orientam cada qual segundo seu próprio êxito e se comportam cooperativamente apenas na medida em que isso corresponda a seu cálculo egocêntrico das vantagens. Sujeitos que agem de maneira estratégica, portanto, têm de estar muito bem equipados cognitivamente, a ponto de que para eles não possa haver somente objetos físicos no mundo, mas também sistemas ocupados em tomar decisões” (HABERMAS, 2012, v. 1, pp. 169-70).

possíveis consequências da ação, prevendo tais consequências como condições de segunda ordem do êxito na qual queira alcançar. O objetivo a ser alcançado é determinado como ocorrência de um estado desejado no mundo, estado esse que está orientado por um fim (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 495). Portanto, o agir instrumental se orienta por atos perlocucionários – e não ilocucionários, como é o caso do agir comunicativo – já que as ações instrumentais ocorrem quando um falante age orientado pelo êxito e liga reciprocamente ações de fala a intenções, instrumentalizando tais ações para determinados fins (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 502). Além disso, Habermas (2012, v. 1, p. 510) considera como “agir estratégico mediado pela linguagem as interações em que ao menos um dos participantes pretende ocasionar com suas ações de fala efeitos perlocucionários em quem está diante dele”.

Habermas (2012, v. 1, pp. 495-6) chama de ação instrumental a ação que seja orientada pelo êxito, observado através do aspecto do cumprimento de regras técnicas da ação e quando calculamos o grau de efetividade de uma intervenção por meio de um relacionamento entre estados e acontecimentos. Habermas chama de agir estratégico quando se considera a ação sob o aspecto do cumprimento de regras de escolha racional e quando avaliamos o grau de efetividade da influência que um oponente racional pode exercer em suas decisões. Ações instrumentais têm a possibilidade de se associar às interações sociais, enquanto ações estratégicas são, elas mesmas, ações sociais. Porém, o agir comunicativo não diz respeito aos planos de ação – dos atores envolvidos – que são coordenados através de cálculos egocêntricos do êxito almejado, mas sim através de atos de entendimento, pois “perseguem seus fins individuais sob a condição de que sejam capazes de conciliar seus diversos planos de ação com base em definições comuns sobre a situação vivida³³” (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 496).

Habermas (2012, v. 1, pp. 496-7-8) não pretende dizer que a mesma ação pode ser descrita ora como ação estratégica e ora como agir comunicativo, mas sim que se podem diferenciar as ações sociais quanto ao proposto critério: ou os atores assumem uma posição orientada pelo êxito (ação estratégica), ou tomam para si uma atitude orientada pelo

³³ Habermas “parte da distinção entre *racionalidade comunicativa* e *instrumental*. Tal distinção representa a base da teoria inteira e é introduzida por Habermas como um fato não ulteriormente questionável. Aos dois tipos de racionalidade correspondem duas formas de agir: o *agir comunicativo* e o *agir instrumental*. O primeiro distingue-se do segundo pelo fato de ser orientado pelo entendimento; sujeitos que agem de maneira comunicativa querem entender-se sobre algo. Em segundo lugar, ele é caracterizado por uma concepção da linguagem que vê nela um meio para o entendimento: ela pode servir também para outras finalidades e o agente pode visar simplesmente impor uma opinião subjetiva, manipular outros sujeitos ou tratá-los como meios para seus próprios fins (isso é chamado por Habermas de *agir estratégico*) ou alcançar uma determinada meta. O *telos* implícito da racionalidade, nesse caso, é ‘a manipulação instrumental’ e não, como no primeiro caso, o ‘entendimento comunicativo’” (PINZANI, 2009, p. 100).

entendimento (agir comunicativo), por meio do saber intuitivo dos próprios participantes. Lembrando novamente que o entendimento é considerado um processo de união entre atores capazes de falar e agir, e que o comum acordo almejado comunicativamente se mostra diferenciado sob a forma de proposições, já que, por meio dessa estrutura linguística, o comum acordo não se convence por simples influência externa, mas necessita sim ser aceito pelos participantes como válido.

Processos de entendimento visam a um comum acordo que satisfaça as condições de um assentimento racionalmente motivado quanto ao conteúdo de uma exteriorização. Um comum acordo almejado por via comunicativa tem um fundamento racional, pois nenhuma das partes jamais pode *impô-lo*: nem de modo instrumental, pela intervenção imediata na situação da ação, nem de modo estratégico, pela influência calculista sobre decisões de um oponente. [...] O comum acordo baseia-se em *convicções* partilhadas. O ato de fala de um só tem sucesso quando o outro aceita a oferta aí presente; ou seja, é preciso que [...] o outro assuma posição diante de uma pretensão de validade fundamentalmente passível de crítica (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 498).

Então, enquanto a linguagem natural for utilizada como fonte de integração social, trata-se de agir comunicativo, agora, caso a linguagem seja utilizada como meio para a transmissão de informações, trata-se aqui de agir estratégico. Portanto, na ação estratégica o efeito da coordenação das ações irá depender da influência dos atores uns sobre os outros e através da situação das ações, transmitidas sob atividades não-linguísticas (HABERMAS, 1990, p. 71). Em outras palavras, a ação estratégica se apoia na razão teleológica de planos particulares de ação, já o agir comunicativo encontra a sua força na razão motivadora de atos de entendimento comunicativo³⁴.

Para encerrar esse capítulo, pode-se dizer que tanto o agir comunicativo quanto o agir instrumental e o agir estratégico são elementos fundamentais da teoria da sociedade de Habermas. Portanto, no segundo capítulo pretendemos reconstruir os principais conceitos que o autor utiliza em sua teoria da sociedade, lembrando que Habermas tem como objetivo apresentar uma teoria da sociedade com propósito prático, que vise a autonomia dos indivíduos e a emancipação da sociedade moderna, esta que foi desacoplada em mundo da vida e sistema. Posteriormente, também será trabalhado o tema chamado por Habermas de

³⁴ “Num derradeiro lance teórico, Habermas introduz o agir comunicativo como um tipo de atividade social que se caracteriza como uso de atos de fala orientados simetricamente por entendimento. É possível afirmar que o longo caminho percorrido abre perspectivas para um conceito de comunicação que possui, de um lado e mesmo que em sentido amplo, uma ligação com a teoria da verdade. De outro lado, ele se apresenta como ‘*medium*’ imprescindível para a produção de ordem social e como uma chave para abordagem de questões essenciais a uma teoria da sociedade, uma vez que os conceitos opostos que dele emanam, isto é, o de orientação por entendimento e o de orientação pelo sucesso, permitem deslindar por inteiro o campo dos conceitos da sociologia da ação” (HABERMAS, 2012, v. 1, p. XXI).

“colonização do mundo da vida” na qual o mundo da vida começa a se fundar sobre a base do sistema.

2 TEORIA DA SOCIEDADE

2.1 MUNDO DA VIDA

Habermas propõe uma sociologia³⁵ no lugar de uma antropologia, ao apresentar a sua teoria da sociedade. Segundo Habermas, é possível fundar uma teoria da sociedade sobre o conceito central de sentido, isto é, conceber tal teoria como ciência interpretativa. Portanto, ela tem como objeto não o mero comportamento, mas o agir, este que é um comportamento intencional, isto é, um comportamento dirigido por normas ou orientado por regras (PINZANI, 2009, p. 83). Então, iniciando a reconstrução da teoria da sociedade de Habermas, deve-se ter a ideia de que, para que ocorra uma realização satisfatória do agir comunicativo, é fundamental que os interlocutores compartilhem as mesmas experiências e vivências “pré-reflexivas”, na qual se adote um sentido a tudo que se diz, ou seja, é imprescindível a presença do conceito *Mundo da Vida*, fundado por Husserl e reconstruído por Habermas.

Conforme as observações de Pizzi (2006, pp. 35-6), o conceito mundo da vida surge em um momento de crise, mais especificamente na Europa, no período de 1934 a 1937. Husserl empregou o conceito mundo com o tema da vida, estendendo-o através de uma crítica ao pensamento objetivista moderno. Husserl questiona sobre a origem da crise da modernidade, promovendo também um regresso ao núcleo das verdadeiras categoriais do pensamento filosófico.

Husserl entende o mundo da vida como o amplo espaço de experiências das mais diversas, certezas pré-categoriais e relações intersubjetivas, além de valores comuns no trato cotidiano com os outros e com todas as coisas do mundo. Neste contexto, o sujeito tem um mundo ao seu redor, e na qual também faz parte juntamente com todos os outros seres, não sendo preciso apelar à ciência experimental para afirmar tal coisa. Isso diz respeito então ao “mundo histórico-cultural concreto, das vivências cotidianas com seus usos e costumes,

³⁵ Conforme Habermas (2012, v. 1, p. 25), “a sociologia surgiu como disciplina cuja competência abrangeria exatamente os problemas deixados de lado pela política e pela economia, em seus respectivos percursos até se tornarem ciências especializadas. Seu tema são as transformações da integração social ocasionadas na estrutura de sociedades europeias mais antigas mediante a autonomização e diferenciação de um sistema econômico regulado pelo mercado. A sociologia torna-se a ciência da crise *par excellence*, que se ocupa sobretudo dos aspectos anômicos da dissolução de sistemas sociais modernos. Por certo, sob essas condições iniciais a sociologia também poderia ter se restringido a um subsistema único. Consideradas do ponto de vista da história das ciências, de qualquer maneira, a sociologia da religião e a sociologia do direito formam o cerne da nova disciplina”.

saberes e valores, ante os quais se encontra a imagem do mundo elaborada pelas ciências” (PIZZI, 2006, p. 63).

[Para Husserl,] o mundo da vida passa a se constituir, portanto, no único espaço de uma racionalidade em que todas as questões, os métodos e teorias têm sentido. O mundo representa, pois, o “solo de todos os nossos interesses, de nossos projetos vitais”, de nossas interrogações, das necessidades imediatas, dos novos questionamentos, que se ampliam cada vez mais; enfim, das indagações que requerem “uma elucidação e uma transformação do sentido”. O perigo de uma interpretação unilateral procede da possível exclusão de aspectos que compõem a multiplicidade de validades do mundo da vida (PIZZI, 2006, p. 107).

Tanto para Husserl quanto para Habermas, o pensamento moderno pode ser reconhecido pelo grande avanço da ciência e da técnica, que acaba exercendo uma imensa influência na sociedade moderna. Porém, tal progresso constitui-se através da racionalidade instrumental, que não expõe uma acessibilidade a um debate racional, e nem que seja capaz de apresentar um consenso motivado de modo racional. Dito de outro modo, sua pretensão seria a de distinguir a teoria dos interesses do conhecimento e mostrar que o método científico tem a possibilidade de descrever a universalidade dos fatos assim estruturados. Assim, os dois filósofos classificam tal tentativa dogmática e unilateral da racionalidade instrumental, tentando apontar soluções que possibilitem organizar novamente os fundamentos últimos do conhecimento, da moral, da vida em geral e da existência do mundo (PIZZI, 2006, pp. 115-6).

Para Pizzi (2006, pp. 116-7), o fortalecimento da reflexão crítica pretende restabelecer as raízes que o conhecimento encontra no mundo da vida, algo que projete a restauração na conexão entre teoria e práxis, entre conhecimento e interesse, pois todo conhecimento se move por interesses que o orientam, o dirigem e o comandam. O conceito “reconstrução racional” tem, portanto, a função de retirar da reflexão filosófica as falsas identificações, tornando compreensível uma práxis que seja emancipada, livre de uma teoria unilateral e que seja purificada pelos recursos do mundo da vida. Portanto, “a reconstrução reconduz a filosofia à defesa de uma racionalidade que contempla este mundo em todos os seus registros” (PIZZI, 2006, p. 117).

Habermas, no entender de Pizzi (2006, pp. 117-8), nos livros *A crise da humanidade europeia e a filosofia* e *Conhecimento e interesse*, expõe um estudo sistemático dos problemas que afetam a sociedade moderna, na qual a estrutura do saber racional instrumental guia a ação apenas através de técnicas baseadas sobre o saber empírico, fazendo com que seja inevitável o confronto de uma filosofia crítica com o objetivismo das ciências modernas. Assim, a compreensão da fenomenologia de Husserl pode ser entendida como o acesso primeiro à metodologia que pretenda estimular novamente a reflexão que foi apagada

pelo positivismo, ao se tentar recuperar a significação vital das ciências, reestruturando a compreensão de um caráter científico à teoria prática. Porém, do ponto de vista de Pizzi, Habermas não se deixa convencer pela alternativa de Husserl.

Habermas percebe a relevância da diferenciação que Husserl faz entre mundo objetivo e mundo intersubjetivo de sujeitos. Porém, Habermas apresenta um terceiro aspecto, qual seja, o de “um mundo social da vida³⁶, no qual cada indivíduo se apresenta na sua originalidade, atitude pela qual é possível regressar à experiência pré-geométrica, ao mundo pré-científico, e poder compreender aqueles ‘aspectos que permitem entender o sentido das coisas’” (PIZZI, 2006, pp. 122-3).

Porém, enquanto Husserl elabora sua filosofia utilizando-se da filosofia da consciência, Habermas insere a filosofia da linguagem³⁷. Isso se deve ao fato de que, para Habermas, a fenomenologia expõe inicialmente os esquemas de interpretação focados no eu solitário, a partir dos quais se traçam os mundos da vida dos sujeitos agentes, não sendo possível então vincular o eu com o entorno social. Ou seja, a metodologia husserliana “reduz a identidade do sujeito à simples autoidentificação de si mesmo, isto é, um ego originário e absoluto, porém monológico” (PIZZI, 2006, p. 132). Apesar de o sujeito individual entender-se como membro do mundo, ele também acaba por se entender mutuamente como sujeito cognoscitivo deste mundo e como membro do conhecido, apresentando a ideia de que tal autoidentificação de si impeça o acesso ao sentido do eu, já que, não tendo a capacidade de

³⁶ “Husserl – e, mais tarde, Habermas – argumentam que o conceito de *Lebenswelt* [mundo da vida] assume um papel fundamental à medida que possibilita uma ‘compreensão descentrada do mundo, que entrelaça o *limite* do mundo objetivo com o mundo social e o mundo subjetivo, exigindo uma simultânea orientação mediante as correspondentes pretensões de validade, que são a verdade proposicional, a retitude normativa e a veracidade ou a autenticidade’. Nessa perspectiva, o mundo da vida pode ser considerado como ‘o horizonte ou, então, como pano de fundo da comunicação e da experiência cotidiana’” (PIZZI, 2006, p. 34). “Como todo saber não temático, o mundo da vida que serve de pano de fundo está presente de modo implícito e pré-reflexivo. O que caracteriza [...] é o modo de uma *certeza imediata*. Esse modo empresta ao saber, do qual vivemos proximamente, no qual fazemos experiências, falamos e agimos, um caráter paradoxal. A presença do pano de fundo, ao mesmo tempo importuna e despercebida, mostra-se como uma forma intensificada e, não obstante, deficiente, do saber. O saber que serve de pano de fundo carece de ligação interna com a possibilidade de problematização, pois, ele só entra em contato com pretensões de validade criticáveis no instante da pronúncia, quando é transformado em saber falível. Certezas absolutas permanecem inabaláveis até o momento em que se decompõem de maneira brusca; pois, elas não representam nenhum tipo de saber, no sentido estrito da falibilidade” (HABERMAS, 1990, p. 92).

³⁷ “No seu tratado sobre “A crise das ciências europeias”, Husserl introduziu o conceito do mundo da vida na perspectiva de uma crítica da razão. No âmbito da única realidade que as ciências naturais admitem, ele destaca o contexto preliminar da prática natural da vida e da experiência do mundo como sendo o fundamento reprimido do sentido. Nessa medida, o mundo da vida é um conceito oposto às idealizações que formam o campo de objetos das ciências naturais. Contra as idealizações do medir, da suposição de causalidade e da matematização e contra uma tendência à tecnicização, Husserl conclama o mundo da vida como a esfera imediatamente presente de realizações originárias; na perspectiva dela ele critica as idealizações que o objetivismo das ciências naturais esqueceu. Entretanto, uma vez que a filosofia do sujeito é cega para o sentido próprio da intersubjetividade linguística, Husserl não é capaz de reconhecer que o próprio solo da prática comunicativa cotidiana descansa sobre pressupostos idealizadores” (HABERMAS, 1990, p. 88).

transformar em tema a relação de intersubjetividade com os outros sujeitos, não se pratica então a possível diferenciação entre o sujeito e o objeto do mundo. Portanto, percebe-se que a consequência da operação implícita à subjetividade transcendental isola o sujeito do mundo e dos outros sujeitos (PIZZI, 2006, p. 132). “Em Husserl, a experiência do outro somente é possível quando esse outro ‘é por mim experimentado e considerado como o outro de mim mesmo, projetado como uma imagem rerepresentada do meu ‘próprio eu’” (PIZZI, 2006, p. 133).

Para Pizzi (2006, p. 136), não é possível então formular uma teoria da sociedade por meio de uma fundamentação fenomenológica, pois este apresenta graves problemas. A experiência particular não é o suficiente para interligar o eu com o outro e com o mundo, pois para tal objetivo é necessária uma forma de comunicação. Assim, a experiência comunicativa requer o exercício no limite determinado pela intersubjetividade de sujeitos que convivem e agem de maneira mútua, além de demandar a aprendizagem de padrões de linguagens concretas. As exigências da metodologia da experiência comunicativa devem deixar de seguir a via fenomenológica, pois, nas palavras de Pizzi (2006, p. 136), “a linguagem, pela qual o sujeito assegura sua própria individualidade e a dos outros, representa o único meio em que se cumpre a dialética do particular e do universal”.

Conforme as observações de Pizzi (2006, p. 20), não é possível fragmentar o mundo da vida, já que ele deve ser visto sempre como um todo. Percebe-se então que, obrigatoriamente, toda reflexão crítica, teoria da sociedade ou da ação ou debates sobre a justiça e a solidariedade pressupõem primeiramente um contexto experiencial de vida, configurado como um espaço público, em outras palavras, um horizonte comum compartilhado por todos, chamado de mundo da vida. “As situações têm limites, que podem ser ultrapassados a qualquer momento; por isso, Husserl introduz a imagem do *horizonte* que depende de um lugar, podendo se deslocar e se expandir de acordo com a paisagem em que nos encontramos” (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 226). Nesse contexto, para Pizzi (2006, p. 20), “se desenvolve o protagonismo do sujeito, de sua interação intersubjetiva num mundo social, sem esquecer nem recusar a subjetividade de cada sujeito, muito menos a objetividade do mundo da vida”.

O mundo da vida é o mundo no qual nos encontramos desde sempre e do qual temos experiência que precede qualquer saber consciente e qualquer ciência do mesmo. Por isso, o mundo da vida, ao contrário do mundo objetivo das ciências naturais, nunca é questionado na sua integridade. Encontramo-nos constantemente nele e não nos é possível tomar dele a distância necessária para pô-lo em questão ou até para discuti-lo como um todo. Quando muito, podemos problematizar partes dele – partes que, portanto, já não pertencem ao mundo da vida, mas ao mundo objetivo da ciência ou ao mundo dos filósofos (PINZANI, 2009, p. 54).

Portanto, o mundo da vida se refere sempre a uma prática cotidiana, a uma conduta de vida e a uma forma de vida historicamente concreta, não significando, conseqüentemente, a ideia de que o ser humano seja passivo ou esteja submetido a um sistema, ou que intente procriar determinadas criaturas nos laboratórios, ou, ainda, que se trata de contatos meramente virtuais. Assim sendo, Habermas percebe que o resgate do conceito de mundo da vida é uma operação que pretende sujeitar as normas de ação às exigências de uma justificação moral que traga a possibilidade de se diferenciar o “bem viver” da “reprodução da vida” (PIZZI, 2006, pp. 34-5).

Nas palavras de Pizzi (2006, p. 35), “o mundo da vida representa sempre um contexto, o qual não pode ser fragmentado. Este é o motivo que conduz Habermas a afirmar que a situação da Filosofia mudou, ‘quando Husserl converteu o mundo da vida em tema’”. Neste contexto, Habermas considera então o mundo da vida como complementar ao agir comunicativo. Portanto, ao reconstruir o conceito de mundo da vida de Husserl, Habermas impulsiona um resgate do conceito de mundo da vida. Nas palavras de Habermas (2012, v. 2, p. 218), “eu introduzi o conceito ‘mundo da vida’, adotando provisoriamente a perspectiva de uma investigação reconstrutora. Nessa linha, ele constitui um conceito complementar ao do agir comunicativo”.

O horizonte do mundo da vida dispõe de contextos, e é através do mundo da vida que os agentes comunicativos alcançam um entendimento sobre alguma coisa. Somente com esse horizonte é que o campo de visão pode se alterar de maneira que os pontos de contato da teoria da ação de Habermas podem se apresentar claramente para a teoria social, pois é necessário que a ideia de sociedade deva se unir a uma compreensão de mundo da vida complementar ao conceito de agir comunicativo. Desse modo, o agir comunicativo se transforma em um dos mais importantes princípios de socialização, no mesmo momento em que os processos de racionalização social tomam outro status (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 581). Para Habermas (2012, v. 1, p. 581), “tais processos concretizam-se mais nas estruturas do mundo da vida conhecidas implicitamente, e não tanto nas orientações da ação conhecidas de maneira explícita, como propunha Weber”.

As relações entre os agentes comunicativos no mundo da vida são considerados racionais a partir do momento em que as decisões sim/não, adquiridas de modo consensual, passam pelos processos de interpretação dos próprios agentes. Assim, a racionalização do mundo da vida poderá ocorrer somente quando houver a autorização de interações que deixem de se conduzir através de um comum acordo estabelecido por meio da

normatividade e comecem a se conduzir através de um entendimento alcançado por intermédio da comunicação (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 586).

No Mundo da vida há uma rede ramificada de agir comunicativo – perpassando espaços sociais e épocas históricas – que se nutrem das tradições culturais e das ordens legítimas e derivam das identidades de indivíduos socializados (HABERMAS, 2003, v. 1, p. 110). Logo, o agir comunicativo está sujeito a situações contextuais que simbolizam recortes do mundo da vida no tocante aos participantes da interação. Assim, para Habermas (2012, v. 1, p. 485), “é tão somente esse conceito de mundo da vida – tomado como conceito complementar ao agir comunicativo por conta de análises do saber contextual estimuladas por Wittgenstein – que assegura a ligação entre a teoria da ação e conceitos básicos da teoria social”.

Para esclarecer como o mundo da vida se associa com os mundos objetivo, subjetivo e social dos sujeitos que se baseiam, através do agir comunicativo, para suas definições comuns da situação, Habermas se utiliza dos pressupostos ontológicos do agir teleológico, dramático e do agir regulado por normas, com o objetivo de determinar uma diferenciação entre as três relações do tipo “ator mundo” que um sujeito pode se dispor frente a algo “num mundo”: uma conexão com alguma coisa que pode acontecer ou que tem a possibilidade de ser criado num mundo objetivo; uma conexão com alguma coisa que toda a sociedade possa reconhecer como um dever; e, finalmente, uma conexão com alguma coisa que todos os outros possam conceder ao mundo subjetivo, na qual o sujeito tem acesso privilegiado (HABERMAS, 2012, v. 2, pp. 219-20).

A análise dos modos de utilização da linguagem permite esclarecer o que significa o fato de um falante, ao realizar um ato de fala padrão, entabular uma relação pragmática: - com algo no mundo objetivo (enquanto totalidade das entidades sobre as quais são possíveis enunciados verdadeiros); - com algo no mundo social (enquanto totalidade das relações interpessoais reguladas legitimamente); e - com algo no mundo subjetivo (enquanto totalidade das vivências às quais o falante tem acesso privilegiado e que ele pode manifestar de modo veraz diante de um público) (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 220).

Os atores comunicativos se confrontam com as uniões que existem entre os três mundos, já interpretados previamente. Porém, quando atravessam o horizonte de uma determinada situação, os atores não caem em um vácuo, já que, momentaneamente, eles estarão inseridos em outras esferas de autoevidências culturais, também interpretadas previamente no momento em que se atualizam. Portanto, tem-se o entendimento de que, em nossa prática comunicativa cotidiana, existem situações inteiramente novas ou desconhecidas, pois as situações novas surgem de um mundo da vida que se forma através de um saber

cultural que já seja familiar para nós. Do mesmo jeito, os atores comunicativos não têm a possibilidade de tomarem para si uma posição extramundana frente a esse mundo da vida, e lembrando que “o mesmo se dá com a linguagem, que constitui o *medium* dos processos de entendimento pelos quais o mundo da vida se mantém. E, ao se servir de tradição cultural, eles garantem a continuidade desta” (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 230).

Entretanto, segundo as observações de Habermas (2012, v. 2, pp. 230-1), a condição de mundo da vida não é idêntica ao dos conceitos formais de mundo (mundo objetivo, mundo subjetivo e mundo social), pois tais conceitos formais de mundo constituem o pilar categorial que possibilita estabelecer no mundo da vida as situações problemáticas necessitadas de acordo. Isso se deve ao fato de que, por um lado, enquanto nos conceitos formais de mundo os sujeitos da comunicação têm a possibilidade de qualificar todos os possíveis referentes de seus atos de fala com algo que esteja no mundo objetivo, no mundo social ou no mundo subjetivo, por outro lado, o conceito do mundo da vida não autoriza subordinações compatíveis, porque, ao se empregar o mundo da vida, não é possível para os sujeitos de uma comunicação fazer referência a ele como a “algo intersubjetivo”. Isso ocorre devido à compreensão de que os atores comunicativos agem sempre no horizonte de seu mundo da vida, não sendo possível se separar dele em nenhum momento, e nem se referir a algo no mundo da vida do mesmo jeito que se referem a fatos, normas ou vivências.

O mundo da vida determina, assim, o lugar transcendental em que os sujeitos comunicativos se encontram e na qual “podem levantar, uns em relação aos outros, a pretensão de que suas exteriorizações condizem com o mundo objetivo, social ou subjetivo; e onde podem criticar ou confirmar tais pretensões de validade, resolver seu dissenso e obter consenso” (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 231). Resumindo, quando se trata da linguagem e da cultura, os atores comunicativos não alcançam *in actu* a mesma distância que teriam no que tanto a totalidade dos fatos, das normas e das vivências, estes que tem a possibilidade de serem objetos de um possível entendimento, ou seja, é somente através de seu mundo da vida comum que os agentes comunicativos se compreendem sobre algo que esteja presente nos conceitos formais de mundo (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 231).

De acordo com Habermas (2012, v. 1, p. 587), a partir do momento em que a modernidade – que se especializa segundo pretensões de validade cognitivas, estéticas e normativas – vai se elevando ao plano das comunicações do dia a dia, alterando desse modo o saber tradicional em seu objetivo de direcionar orientações, atinge-se então uma racionalização da práxis cotidiana que se mostra apenas através do agir comunicativo, o que Weber negligenciou em vista da racionalização do sistema econômico e estatal.

No mundo da vida racionalizado, a carência de entendimento é atendida cada vez menos por um acervo de interpretações legitimadas pela tradição, resistente a críticas; no nível de uma compreensão de mundo plenamente descentrada, é sempre mais frequente que a carência de consenso tenha de se saciar com um comum acordo motivado racionalmente e, por isso, sempre mais arriscado – seja de maneira imediata, pelas realizações interpretativas dos participantes, seja por um saber incorporado de segunda mão, profissionalizado e proporcionado por especialistas. Dessa maneira, o agir comunicativo é onerado por expectativas de consenso e riscos de dissensão, os quais impõem grandes exigências ao entendimento enquanto mecanismo da coordenação de ações (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 587).

Do ponto de vista do agir comunicativo, Habermas (2012, v. 1, p. 588) diz que a racionalização surge inicialmente como reestruturação do mundo da vida, em outras palavras, como um processo que – por conta da autonomização e diferenciação dos sistemas de saber – acaba influenciando as comunicações do dia a dia, apropriando-se assim das formas da reprodução cultural, da integração social e da socialização. A partir disso, aparecem os subsistemas economia e Estado, que acabam por apresentar outro status, apresentado por Weber por meio da leitura habermasiana. Nas palavras de Habermas (2012, v. 1, p. 588), “também Weber, ao confrontar-se com o processo global de uma racionalização no plano da teoria da ação, retratou-o como uma tendência à substituição do agir comunitário pelo agir social”. Porém, frente ao agir comunicativo do mundo da vida e ao agir estratégico do sistema – além de se tentar compreender um e outro processo como desenvolvimentos complementares – é necessário discernir, já no agir social, o agir comunicativo de um lado e o agir estratégico de outro, pois, “embora as duas coisas reflitam a corporificação institucional de complexos de racionalidade, sob certo ponto de vista trata-se de tendências *divergentes*” (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 589).

Conforme as observações de Velasco (2003, pp. 47-8), os pressupostos que configuram o âmbito do mundo da vida são as próprias regras dos jogos de linguagem e determinados enunciados, através das quais todos estão de acordo e que tem como consequências a sua validade como regras. Os indivíduos socializados podem apenas afirmar-se na qualidade de sujeitos se os próprios encontrarem apoio nas condições de reconhecimento recíproco, unidas nas tradições culturais e fixadas em ordens legítimas e vice-versa. A prática comunicativa que se encontra no cotidiano do mundo da vida resulta, para Habermas (2003, v. 1, pp. 111-2), do jogo entre reprodução cultural, integração social e socialização, ou seja, os três componentes estruturais do mundo da vida pressupõem-se mutuamente.

De acordo com Pinzani (2009, p. 109), o mundo da vida é composto pelos seguintes componentes estruturais: cultura, sociedade e personalidade. Para cada um desses componentes estruturais, correspondem três processos, respectivamente: reprodução cultural,

integração social e socialização. “No entanto, esses componentes do mundo da vida não devem ser entendidos como sistemas que formam ambientes uns para os outros; através do meio comum, que é a linguagem cotidiana, eles se cruzam entre si” (HABERMAS, 1990, p. 99). Portanto, ao se ter por fim o entendimento, o agir comunicativo tem como objetivo servir à tradição e à renovação do saber cultural. Agora, caso se trate da coordenação do agir, o agir comunicativo serve à integração social e à criação de solidariedade. Por fim, o agir comunicativo irá servir à formação de identidades pessoais caso esteja tratando do processo da socialização.

Para mim, cultura é o armazém do 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 da personalidade todos os motivos e habilidades que colocam um sujeito em condições de fala 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 normas (HABERMAS, 1990, p. 96).

Ao classificar as manifestações do racionalismo ocidental, Habermas se utiliza da divisão, usual desde Parsons, em (a) sociedade, (b) cultura e (c) personalidade. (a) Weber entende a modernização da sociedade como autonomização e diferenciação da economia e do Estado³⁸. Ambos “se complementam em suas funções de modo que se estabilizam reciprocamente. O cerne organizacional da economia capitalista é constituído pela empresa capitalista [...], o cerne organizacional do Estado, por sua vez, é constituído pelo aparato estatal” (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 289). (b) Neste contexto Weber se inclina sobre a ciência e a técnica modernas, a arte autônoma e a ética religiosa para a compreensão da racionalização cultural. Assim, racionalização é entendida como “toda e qualquer ampliação do saber empírico, da capacidade prognóstica, do domínio instrumental e organizacional de procedimentos empíricos³⁹” (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 291). (c) Por fim, a racionalização

³⁸ “O potencial cognitivo gerado com as imagens de mundo racionalizadas de maneira plena e conseqüente não se torna efetivo já nas sociedades tradicionais dentro das quais se cumpre o processo de desencantamento. Somente nas sociedades modernas ele vem à luz. E esse processo de implementação significa a modernização da sociedade. Com isso, vinculam-se entre si, de um lado, os fatores externos que favorecem a diferenciação e autonomização de um aparato estatal complementar e de um sistema econômico dirigido pelo mercado e, de outro, as estruturas de consciência nascidas de sínteses das tradições judaico-cristã, árabe e grega (todas elas já bastante tensas e já disponíveis, por assim dizer, em um plano cultural)” (HABERMAS, 2012, v. 1, pp. 383-4).

³⁹ “Por certo, a contracultura esteticamente marcada também integra o todo da cultura racionalizada, junto com a ciência e a técnica, de um lado, e as *noções modernas de moral e direito*, de outro. Mas o que se considera como o complexo central do surgimento da sociedade moderna é mesmo o racionalismo ético e jurídico. Pois Weber também denomina racionalização a autonomização cognitiva do direito e da moral, ou seja, a dissociação de

cultural da personalidade é a condução metódica da vida, na qual Weber aponta como preocupação central, pois para ele é aqui que se aloja um dos mais importantes elementos do surgimento do capitalismo. Assim, segundo Habermas (2012, v. 1, p. 300) “Weber descobre os correlatos, no âmbito da personalidade, a uma ética do sentimento moral direcionada por princípios, universalista e religiosamente ancorada, tal como assumida pelas camadas dirigentes do capitalismo”.

Sob o *aspecto funcional do entendimento*, o agir comunicativo se presta à transmissão e à renovação de um saber cultural; sob o aspecto da *coordenação da ação*, ele possibilita a integração social e a geração de solidariedade; e, sob o *aspecto da socialização*, o agir comunicativo serve à formação de identidades pessoais (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 252).

Para Habermas (2012, v. 2, pp. 252-3), cada um dos processos de reprodução cultural, de integração social e de socialização existem, respectivamente, por serem componentes estruturais do mundo da vida: a cultura (a), a sociedade (b) e a personalidade (c). (a) A cultura diz respeito ao estoque ou reserva de saber, a partir do momento em que os sujeitos comunicativos retiram interpretações nas tentativas de se entenderem sobre algo no mundo. (b) A sociedade é entendida por Habermas através das ordens legítimas por meio das quais os sujeitos comunicativos orientam seu pertencimento a grupos sociais, garantindo a solidariedade. (c) Por fim, personalidade é o conjunto de competências que fazem com que o sujeito tenha a capacidade de fala e de ação, colocando-o em uma posição na qual ele tenha a condição de fazer parte de processos do entendimento, e dando-o a permissão de afirmar sua identidade. Desse modo, os conteúdos simbólicos, o espaço social e o tempo histórico são essenciais para formar as dimensões na qual é realizado o agir comunicativo. Além disso, “as interações que formam a rede da prática comunicativa cotidiana configuram o meio pelo qual a cultura, a sociedade e a pessoa se reproduzem” (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 253).

A partir do momento em que aparecem orientações para a ação, o agir comunicativo acaba fornecendo (1) um ponto de referência para examinar as contribuições ministradas pela cultura, pela sociedade e pela personalidade, e (2) o agir comunicativo autoriza a compreensão do modo como a cultura, a sociedade e a personalidade se relacionam entre si enquanto componentes do mundo da vida organizados de modo simbólico. Assim, “a ideia de que as estruturas simbólicas do mundo da vida se reproduzem por meio do agir comunicativo pode servir como indicador para uma análise promissora do *nexo entre cultura,*

discernimentos moral-práticos, doutrinas, princípio, máximas e regras de decisão éticas e jurídicas em relação a imagens de mundo nas quais estavam alojados no início” (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 296).

sociedade e personalidade” (HABERMAS, 2012, v. 2, pp. 403-4). Quando se questiona a respeito do modo como a reprodução cultural, a integração social e a socialização se utilizam do mesmo mecanismo de entendimento do agir comunicativo, mas de modo diferenciado, aparecem então as interdependências da cultura, da sociedade e da personalidade.

Porém, os sujeitos comunicativos de um mundo da vida sociocultural acreditam que a integração da sociedade só ocorre por meio das premissas do agir comunicativo, mas suas ações orientadas a fins não se regularizam somente através de processos de entendimento, mas também através de contextos funcionais não objetivados pelos sujeitos e geralmente não compreendidos no horizonte da prática cotidiana. Nas sociedades capitalistas, a economia se apresenta como o maior exemplo de uma regulação não normativa de contextos de cooperação. Para Habermas (2012, v. 2, p. 272), a economia, “enquanto mecanismo sistêmico, [...] estabiliza contextos de ação não intencionais por meio do entrelaçamento funcional de *sequências* de ação; já o mecanismo do entendimento apenas afina entre si as *orientações* dos atos dos participantes”. Portanto, Habermas propõe uma diferenciação entre “integração social”⁴⁰ e “integração sistêmica”⁴¹, pois a integração social é desencadeada pelas orientações da ação isentas de reconhecimento por parte da integração sistêmica. Por um lado, na integração social o sistema de ações é composto por um consenso obtido de modo normativo ou pelas vias da comunicação e, por outro lado, na integração sistêmica o sistema de ações é formado pelo controle isento de normatividade por parte de decisões individuais subjetivas e não coordenadas (HABERMAS, 2012, v. 2, pp. 272-3).

No instante em que compreendemos a integração da sociedade apenas através do viés da integração social, acabamos escolhendo uma estratégia conceitual que parte do agir comunicativo, constituindo assim a sociedade como mundo da vida. Essa estratégia faz com que a análise das ciências sociais se integre com a perspectiva interna dos membros de grupos sociais, forçando-a a unir de modo hermenêutico a própria compreensão com a compreensão dos outros participantes. Assim, a reprodução da sociedade surge como conservação das estruturas simbólicas de um mundo da vida. Contudo, os problemas da reprodução material não ficam desfocados, já que a manutenção do substrato material é um requisito obrigatório para a manutenção das estruturas simbólicas do próprio mundo da vida.

⁴⁰ “A integração social está mediada por valores e normas, pelo entendimento intersubjetivo e, em definitivo, pela consciência dos atores. No domínio *mundo da vida*, a interação está orientada pela obtenção de entendimento mútuo, obtido de modo tácito e prérreflexivo ou obtido de modo comunicativo, mediante um acordo explícito e reflexivo” (VELASCO, 2000, p. 23).

⁴¹ “A integração sistêmica obedece, por sua vez, a uma lógica própria e independente dos sujeitos. No domínio *sistema* as ações dos diferentes agentes se organizam formalmente e se coordenam mutuamente mediante o entrelaçamento funcional de consequências não intencionais” (VELASCO, 2000, p. 23).

Todavia, os fenômenos da reprodução material apenas se apresentam claramente na perspectiva dos sujeitos agentes, que dominam as situações tendo por objetivo um determinado fim, fazendo com que todos os possíveis aspectos contra-intuitivos do contexto da reprodução social fiquem fora de foco (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 273).

Olhando pelo outro viés, caso compreendamos a integração social somente como integração sistêmica, acabamos escolhendo uma estratégia conceitual na qual a sociedade é representada conforme o modelo de um sistema autorregulado. Neste contexto a análise das ciências sociais se une com a perspectiva externa de um observador, adaptando o conceito sistema de tal modo que ele passa a ser empregado a contextos de ação. Lembrando que os sistemas de ação devem ser entendidos como sistemas abertos que se conservam num vínculo com um entorno instável e super complexo, através de processos de troca que vão além de suas limitações. Porém, os estados sistêmicos cumprem funções para a conservação do sistema (HABERMAS, 2012, v. 2, pp. 273-4).

O modelo na qual as sociedades representam conjuntos de ação consolidados de modo sistêmico por grupos socialmente integrados carece de uma explicação mais detalhada. Contudo, tal definição pode ser identificada como uma entidade que se distingue de dois modos, conforme o desenvolvimento de sua evolução, a saber: como sistema e como mundo da vida. “A evolução sistêmica se mede pelo aumento da capacidade de controle de uma sociedade; já a separação entre a cultura, a sociedade e a personalidade marca o estado de desenvolvimento de um mundo da vida estruturado simbolicamente” (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 275). Passaremos agora ao estudo do sistema, outro conceito essencial para o entendimento da teoria da sociedade de Habermas.

2.2 SISTEMA

O sistema possui um equilíbrio que se autorregula, através da especificação funcional dos diferentes subsistemas que apareceram depois do desacoplamento entre mundo da vida e sistema. No sistema, as ações de cada indivíduo são estabelecidos por cálculos de interesse, que maximizam a utilidade. Além disso, o sistema é um conjunto social composto pelos mais variados mecanismos anônimos, dotados de lógica própria e que, na sociedade moderna, se fixou em subsistemas sociais diferenciados e regidos por regras estratégicas, por meios materiais ou técnicos: o subsistema Estado e o subsistema economia (VELASCO, 2003, p. 48). “O desenvolvimento do direito europeu durante a fase do absolutismo pode ser entendido basicamente como institucionalização de dois meios, que permitem à economia e

ao Estado se diferenciarem em subsistemas” (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 642). O Estado e a economia começam a ser considerados subsistemas na sociedade moderna, “ao lado de outros subsistemas sociais funcionalmente especificados; estes, por sua vez, encontram-se numa relação configurada como ‘sistema-mundo circundante’, o mesmo acontecendo com as pessoas e sua sociedade” (HABERMAS, 2003, v. 1, p. 18).

O aparato burocrático estatal e a economia capitalista desenvolveram uma autonomia sistêmica, transformando o poder e o dinheiro⁴² em importantes meios anônimos de integração, que passam pelos indivíduos presentes no mundo da vida. Entretanto, o subsistema cultural trataria de regular a tensão intrassistêmica. Desse modo, as esferas de ação e áreas de sociabilidade não possuem mais conteúdos normativos, cuja consistência não depende diretamente das “orientações de ação” dos implicados por isto (VELASCO, 2003, p. 48). Portanto, o sistema renuncia todo tipo de conteúdo normativo da razão prática, e não se importa em apagar até esses últimos vestígios.

Os dois complexos institucionais em que Weber entende corporificadas de modo especial as estruturas modernas da consciência, e com base nos quais ele identifica de maneira exemplar os processos de racionalização social, são a economia capitalista e o Estado moderno. O que é “racional” aí? A partir da sociologia econômica e da sociologia da dominação, tem-se a impressão de que a atenção de Weber, quando fala de racionalização social, está voltada ao *modelo organizacional* concretizado nos mecanismos capitalistas e na instituição estatal moderna. A racionalidade dessas formas de funcionamento e institucionalização consiste, segundo Weber, em que primeiro os empresários e funcionários públicos, mas a seguir também os trabalhadores, estejam comprometidos com o agir [estratégico] (HABERMAS, 2012, v. 1, pp. 385-6).

Segundo as observações de Habermas (2012, v. 1, p. 444), através da sociologia de Weber acerca da economia, do Estado e do direito, pode-se perceber que, nas sociedades modernas, os processos de racionalização têm seu foco inicial apenas no saber empírico teórico e em aspectos do agir estratégico. Entretanto, a respeito da racionalidade

⁴² “Enquanto a produção de bens for organizada como produção de valores de troca, e enquanto a própria força de trabalho de quem produz for trocada como mercadoria, estará em ação outro mecanismo da coordenação de ações: as orientações da ação economicamente relevantes serão dissociadas dos contextos do mundo da vida e atreladas ao *medium* valor de troca (ou dinheiro). À medida que as interações não forem mais coordenadas por meio de normas e valores, mas pelo *medium* valor de troca, os que agem vão tendo de assumir um posicionamento objetivador uns em relação aos outros (e em relação a si mesmos). Diante disso, o próprio mecanismo da coordenação de ações defronta com eles como algo externo. As transações que se dão no *medium* do valor de troca esquivam-se da intersubjetividade própria ao entendimento mútuo linguístico, transformam-se em algo que tem lugar no mundo objetivo” (HABERMAS, 2012, v. 1, pp. 615-6). “Em 1963, [Parsons] publicou um artigo sobre o conceito de poder. Essa tentativa de interpretar o *poder* como um meio de controle ancorado no sistema político, estruturalmente análogo ao dinheiro, foi considerada por ele como um teste bem-sucedido para a universalizabilidade do conceito ‘meio’” (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 468). “Na economia, o conceito ‘dinheiro’ se comprovou empiricamente como um meio, ao menos em princípio; enquanto na ciência política foram feitas tentativas para aproveitar o conceito ‘poder’ na investigação de processos eleitorais e na comparação entre sistemas internacionais” (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 496).

prática, Weber percebe que não é possível institucionalizá-la de maneira autônoma, em outras palavras, com um sentido próprio do subsistema.

A ciência técnica busca certos interesses que Habermas toma inicialmente em sentido antropológico, pois a sobrevivência da humanidade é certificada através do trabalho social⁴³, necessitando assim do saber técnico e sua razão instrumental para a reprodução da existência material, surgindo então as ciências empírico-analíticas. De modo paralelo, aparece a razão comunicativa, que diz respeito à conservação da identidade pessoal dos sujeitos socializados, levando ao surgimento das ciências hermenêuticas interpretativas (PINZANI, 2009, p. 53).

Para Habermas (2012, v. 1, pp. 593-4), a Teoria Crítica proposta por Adorno e Horkheimer apresenta os pontos em comum entre a tese de Weber da racionalização e a crítica da razão instrumental de Marx-Lukács. Horkheimer possui a mesma ideia de Weber, acerca de que a racionalidade formal está subordinada à atual cultura industrial. Weber expõe a ideia de que há na racionalidade formal as determinações que possibilitam a ponderabilidade de ações, por meio da eficácia dos meios disponíveis (agir instrumental) e através da escolha dos meios segundo preferências (agir estratégico). “Formal” refere-se principalmente ao aspecto do agir estratégico, por não se tratar do julgamento material dos próprios valores das preferências dos sujeitos. O que chama a atenção é que tal contexto diz respeito apenas à estrutura de orientações da ação, determinada pela racionalidade estratégica, e não se leva em consideração os parâmetros da racionalidade moral-prática ou estético-prática.

De um lado, Weber ressalta o crescimento da racionalidade que aparece com a autonomização e diferenciação de processos de aprendizagem organizados de maneira científica, e com a autonomização e diferenciação de uma esfera cognitiva em sentido estrito, ou seja, “cadeias prolongadas de ações podem ser julgadas de maneira sistemática sob o aspecto da validade da verdade e da eficácia, bem como calculadas e melhoradas no sentido da racionalidade formal” (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 594). Por outro lado, Horkheimer coloca como foco central a perda da racionalidade a partir do momento em que as ações podem ser apenas justificadas, planejadas e julgadas pela via dos aspectos cognitivos, tratando a racionalidade teleológica como racionalidade instrumental. Tal ironia presente no uso dessa

⁴³ Segundo Weber o capitalismo sempre fez parte do processo civilizatório da humanidade, mas só começa a ser percebida uma lógica racional ordenada e um direito formal e normativo apenas com o desenvolvimento do capitalismo moderno ocidental. Esta concepção racional de trabalho está associada à ideia de vocação imposta por uma Ética religiosa (através da Reforma Protestante). Trabalho é estabelecido como o significado da existência do homem, o que possibilita uma produção qualitativa e quantitativa nas relações sociais de produção que traz consigo o lucro e a acumulação e priva o homem do pecado do prazer (SILVA, 2001, p. 04). Antigamente era a religião quem regulava o capitalismo, porém, hoje o capitalismo se tornou um subsistema independente já que a religião também se tornou subjetivista.

linguagem se deve ao fato de que a razão, que para Kant diz respeito à faculdade de ideias na razão prática e no juízo estético, é distinguida com o seu contrário, em outras palavras, é reconhecida com a atividade do entendimento do sujeito cognoscente que pratica suas ações através de imperativos técnicos, já que, ao se levar em conta a ideia de razão, ela teria a obrigação de tomar para si realizações mais importantes do que apenas reger as relações entre meios e fins, já que a razão deveria ser entendida como instrumento para se compreender e determinar os fins⁴⁴ (HABERMAS, 2012, v. 1, pp. 594-5).

Segundo Pinzani (2009, pp. 58-9), Habermas crítica Marx por este ter percebido que a reprodução social só ocorre através do trabalho⁴⁵ e não apontou a dimensão da interação (agir comunicativo) como outro tipo de reprodução. Assim, a teoria da sociedade de Habermas tem por base: o agir estratégico, que por meio do trabalho se obtêm a reprodução material; e o agir comunicativo, que por meio de normas ocorre uma interação social.

Enquanto Marx localizou os processos de aprendizagem evolutivamente relevantes (na medida em que encaminham as ondas de desenvolvimento das épocas) na dimensão do pensamento objetivante, do saber técnico e organizado, do agir instrumental e estratégico – em suma, das *forças* produtivas –, emergiram neste meio-tempo boas razões para justificar a hipótese de que, também na dimensão da convicção moral, do saber prático, do agir comunicativo e da regulamentação consensual dos conflitos de ação, têm lugar processos de aprendizagem que se traduzem em formas cada vez mais maduras de integração social, em novas *relações de produção*, que são as únicas a tornar possível, por sua vez, o emprego de novas forças produtivas (HABERMAS, 1983, pp. 13-4).

Nas sociedades capitalistas desenvolvidas existe, segundo Marx, um primado evolutivo da atividade econômica, em outras palavras, os problemas da economia estabelecem o campo de desenvolvimento da sociedade. Porém, essa supremacia não pode fazer com que reduzamos a relação complementar entre economia e Estado, ao compreendê-lo como uma comum relação entre base e superestrutura. Portanto, contra o monismo da teoria do valor, devemos contar com os meios dinheiro e poder, através dos subsistemas complementares economia e Estado que controlam o mundo da vida aos seus imperativos. Assim, a reificação decorre pela via da burocratização e da monetarização das esferas da vida pública e privada (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 617).

⁴⁴ “Apesar das ênfases diversas, Horkheimer segue as duas teses que constituem os componentes explicativos da diagnose weberiana de sua época: a tese da perda de sentido (1) e a tese da perda de liberdade (2); as diferenças só se evidenciam com a fundamentação dessas teses, quando Horkheimer se apoia sobre a interpretação proposta por Lukács da racionalização capitalista como reificação” (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 595).

⁴⁵ Para Marx, conforme as observações de Habermas (2012, v. 1, p. 616), “à medida que o trabalhador assalariado, em toda sua existência, torna-se dependente do mercado, os processos de valorização anônimos invadem seu mundo da vida e vão destruindo a eticidade de uma intersubjetividade gerada por via comunicativa; e enquanto isso as relações sociais vão se transformando em relações puramente instrumentais”.

A sobrevivência e a evolução de uma sociedade depende então da união entre ação instrumental, ação estratégica e agir comunicativo, e não apenas instrumental, como havia assinalado Marx. Portanto, pode-se entender até aqui que a modernidade é a união entre o mundo da vida e o sistema⁴⁶, e que ambos “se necessitam e se complementam. E não se pode explicar a sociedade atual sem reconhecer sua existência” (VELASCO, 2003, p. 49).

Sob a perspectiva de Habermas (2012, v. 2, p. 217), toda teoria da sociedade que tenha por base a teoria do agir comunicativo está submetida a limitações, tendo em vista a limitação do alcance do conceito mundo da vida que esteja alicerçado pelo agir comunicativo. Desse modo, Habermas pretende apresentar um conceito de sociedade que esteja apto a unificar o mundo da vida e o sistema, através da comprovação de uma teoria da evolução social que diferencie a “racionalização do mundo da vida” da “intensificação da complexidade dos sistemas sociais”, com o intuito de esclarecer e analisar de modo empírico toda a relação que Durkheim determinou entre as formas de integração social e os níveis de diferenciação do sistema⁴⁷.

Segundo Velasco (2003, pp. 48-9), Habermas constrói uma teoria da sociedade em dois níveis. No primeiro são combinadas a perspectiva externa do observador e a perspectiva interna do participante, fazendo com que as sociedades possam conceber de uma vez tanto o mundo da vida como também o sistema. Mas, se no mundo da vida é o agir comunicativo que permite a produção e reprodução de valores, normas e instituições, no sistema, os seus meios próprios trazem recursos de caráter monológico, com um marcado componente técnico-funcional. O mundo da vida não somente goza de princípios de autonomia frente à ciência e a técnica, como também possui valores e normas racionais específicas que não podem diluir-se mais nas normas da racionalidade científica. Podem-se chamar também os dois domínios da vida social como o “reino da liberdade” (mundo da vida) e o “reino da necessidade” (sistema). Percebe-se também que nas ações incorporadas no

⁴⁶ “Do ângulo dos subsistemas ‘economia’ e ‘Estado’, as interações com o respectivo mundo da vida se realizam na forma de relações de troca ligadas paralelamente. O sistema econômico troca o salário por trabalho (como *input* específico), assim como bens e serviços (como *output* de produtos próprios) pela demanda dos consumidores. A administração pública permuta realizações organizatórias por impostos (como *input* específico) e decisões políticas (como *output* de produtos próprios) pela lealdade das massas [...]. Na perspectiva do mundo da vida, essas relações de troca constituem o ponto de cristalização dos papéis sociais do trabalhador e do consumidor, de um lado, e do cliente e do cidadão de outro” (HABERMAS, 2012, v. 2, pp. 577-8).

⁴⁷ “Entre as condições iniciais fundamentais dos processos de modernização se encontra um mundo da vida amplamente racionalizado. E o dinheiro e o poder, enquanto meios, têm de estar ancorados nele, isto é, têm de ser institucionalizáveis através dos meios do direito positivo. Quando tais condições iniciais são preenchidas, é possível a diferenciação dos sistemas econômico e administrativo, que se relacionam entre si e mantêm intercâmbio com seu respectivo entorno através de meios de controle” (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 691).

sistema se pressupõe também certa consensualidade e referência a normas, e nas ações integradas socialmente também se implicam certos cálculos estratégicos.

Segundo Habermas (2012, v. 1, pp. 386-7), o que equaliza organizacionalmente a economia capitalista e o Estado é a sua capacidade de concentrar, nas mãos dos empresários, todos os recursos objetivos de funcionamento⁴⁸, se tornando assim um requisito fundamental para a institucionalização do agir estratégico. Desse modo, para que o empresário capitalista possa agir de modo estratégico, trabalhando de maneira puramente calculável, é preciso um Estado burocrático que também funcione de modo estratégico, ou seja, que também trabalhe com base no cálculo⁴⁹.

Portanto, a racionalização social diz respeito ao predomínio de subsistemas do agir estratégico, mais especificamente na economia capitalista e no Estado moderno. Assim, o que é preciso explicar não é a condição estratégica do agir Estatal e econômico, mas sim a sua institucionalização, pois esta não tem a possibilidade de ser explanada com alusão a regulamentações estratégicas, já que “a *normatização do agir racional-teleológico* [agir estratégico] equivale a uma forma de integração social que justamente *ancora* as estruturas da condição racional-teleológica no sistema da personalidade e no sistema de instituições” (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 388).

Conforme as observações de Habermas (2012, v. 1, p. 589), a anulação dos contextos normativos e o desprendimento do agir comunicativo frente às instituições tradicionais oprimem e sobrecarregam o agir comunicativo através de uma busca sempre maior por coordenação. Aliás, tipos novos de organizações conquistam o lugar que antes eram das instituições, através da sua formação baseada nos meios de comunicação, que desmancham a ligação entre o agir e os processos do entendimento, além de operar a coordenação por meio de valores estratégicos generalizados (dinheiro e poder). Portanto, “meios de direcionamento como esses substituem a linguagem enquanto mecanismo da coordenação de ações. Dissolvem a ligação entre o agir social e uma integração baseada no consenso de valores e ajustam o agir social a uma racionalidade [estratégica]” (HABERMAS,

⁴⁸ “Esse fundamento econômico decisivo – a ‘separação’ entre o trabalhador e os recursos empresariais objetivos: os meios de produção na economia, os recursos bélicos no exército, os meios administrativos objetivos na administração pública, os instrumentos de pesquisa no instituto universitário e no laboratório, os recursos financeiros em todos esses casos – é fundamento decisivo comum aos mecanismos estatais modernos, militares, políticos e culturais, e à economia capitalista privada” (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 386).

⁴⁹ “Um caminho de modernização capitalista se abre quando o sistema econômico assume a liderança da sociedade como um todo, desenvolvendo uma dinâmica de crescimento própria. Ora, o caminho de modernização passa a ser outro quando o sistema de ação administrativo adquire uma autonomia semelhante em relação ao sistema econômico, na base de uma estatização dos meios de produção e do domínio de um único partido institucionalizado” (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 691).

2012, v. 1, p. 589). Ao assentar sua teoria da ação em uma via estreita, Weber, através da leitura de Habermas (2012, v. 1, p. 589), não reconhece o dinheiro e o poder como meios de comunicação que, após ocupar o lugar da linguagem, acabam por possibilitar a autonomização e a diferenciação de sistemas parciais do agir estratégico.

Esses meios [dinheiro e poder], e não indiretamente as orientações racional-teleológicas da ação, carecem de uma ancoragem institucional e motivacional no mundo da vida: a legitimidade da ordem jurídica e o fundamento moral-prático para campos de ação legalizados (isto é, campos de ação formalmente organizados) constituem elos que vinculam ao mundo da vida o sistema administrativo diferenciado pela via do poder e o sistema econômico diferenciado pela via do dinheiro. Weber tinha razão ao abordar esses dois complexos institucionais, à medida que pretendia decifrar a modernização como racionalização contraditória em si mesma (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 589-90).

Por um lado, a linguagem forma um meio que está isento da necessidade de um posterior certificado, pois os sujeitos comunicativos já estão inseridos nela. Por outro lado, o dinheiro, em sua funcionalidade, está longe de provocar uma suficiente “confiança sistêmica”, fazendo com que seja preciso então uma posterior ancoragem institucional, realizável somente através das instituições privadas da propriedade e do contrato (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 484). Os componentes estruturais do mundo da vida derivam pelo meio “formação linguística do consenso”, porque o agir comunicativo está inserido nos contextos do mundo da vida. Porém, o meio dinheiro trabalha de um jeito que a interação não chega a ter acesso a tais contextos vitais. Essa diferença torna essencial um religamento formal do meio no mundo da vida, que só é possível ocorrer, nas palavras de Habermas (2012, v. 2, p. 485), “mediante a figura da normatização do direito privado, o qual regula as relações de troca lançando mão por meio da propriedade e do contrato”.

A economia apenas se torna um subsistema diferenciado, através do meio dinheiro, assim que aparecem mercados e formas de organização que tem a capacidade de controlar monetariamente o intercâmbio permanente ao sistema e o intercâmbio com um entorno pertinente. As relações de troca entre a economia e o Estado se tornam então monetarizadas, ao se confirmar o aparecimento de instituições inovadoras (Estado fiscal e trabalho assalariado). Conforme as observações de Habermas (2012, v. 2, p. 486) “quando o poder representa um meio tal como o dinheiro, a relação entre a economia e o Estado pode ser concebida, de acordo com o modelo parsoniano, como *dupla troca*”.

No entender de Habermas (2012, v. 2, p. 487), Parsons transformou tanto o conceito de “dinheiro” quanto o conceito de “poder” em conceito de “meio”. A partir desse contexto, Habermas analisa e apresenta as analogias e as distinções entre os meios dinheiro e poder, identificando as características dos meios mais favoráveis para a institucionalização. O

meio de controle “poder” retrata a incorporação simbólica de medidas de valor e não tem por base as realizações afetivas, nem o emprego da força física.

Portanto, o poder representa uma grandeza sujeita à alienação, contudo, ela não tem a capacidade de circular de modo livre igual ao dinheiro. Além disso, o poder apenas toma para si o entendimento de um meio quando não se liga a certos detentores ou a certos contextos. Entretanto, o poder tende a se unir facilmente à pessoa do poderoso e ao contexto do exercício do poder, enquanto que o dinheiro não é tão facilmente assim ligado à pessoa do rico e ao seu negócio. Outra diferença é que o poder não tem a capacidade de ser depositado de maneira igualmente segura tal qual o dinheiro é depositado nos bancos. Segundo Habermas (2012, v. 2, p. 490) “podemos *interpretar*, por exemplo, a missão que a direção de um partido recebe dos eleitores, de assumir o governo durante o período de um mandato, como um procedimento institucionalizado destinado a depositar o poder”. Mas é evidente que um potencial de poder assim depositado é passível de degeneração.

Para Habermas (2012, v. 2, p. 490), faz-se necessário a constante atualização e confrontação do poder do governo, através de testes e do uso demonstrativo, visto que, diferentemente do dono de um banco, não há a seguridade do depósito de seu poder. Então, a diferença entre o dinheiro e o poder se apresenta na forma das características da mensurabilidade da aptidão de circulação e da depositabilidade. Mas tais disparidades não são tão distantes assim, fazendo com que não seja necessária a desvalorização do conceito poder como meio, mesmo que o poder não seja passível de cálculo tal qual o dinheiro o é. A respeito da institucionalização do dinheiro e do poder, Habermas (2012, v. 2, p. 491) diz que “o dinheiro é institucionalizado por meio de institutos do direito privado burguês, tais como a propriedade e o contrato; ao passo que o poder é institucionalizado pela organização de cargos, regulada pelo direito público”.

O direito pela posse de dinheiro envolve o ingresso a mercados em que há a possibilidade de efetuar transações, e o direito de exercer o poder, por sua vez, envolve a ocupação de um posto no quadro de uma organização, através de relações de poder determinadas de modo hierárquico. Tendo em mente a ideia de que o poder é exercitado como “poder organizado”, ou seja, como sendo socialmente relevante, há então a possibilidade para se entender os distintos caminhos que o dinheiro e o poder percorreram, a saber: enquanto o dinheiro já circulava há muito tempo atrás, antes mesmo de assumir efeitos formadores de sistemas, o poder, por sua vez, aparece como uma autoridade ligada ao cargo e a posições no âmbito das condições modernas do poder legalizado e da administração racional (HABERMAS, 2012, v. 2, pp. 491-2).

Todavia, a diferença mais importante entre o meio poder e o meio dinheiro se encontra na ideia de que o poder precisa de uma base posterior de confiança, qual seja, a legitimação. E nesse sentido não há nenhuma analogia estrutural com o dinheiro. A administração da justiça e o emprego de penas garantem a ordem do direito privado contra conflitos, valendo também para o direito público. Assim, a partir do momento em que determinados conflitos relacionados com as relações de propriedade se convertem num conflito vasto, abarcando os fundamentos da ordem do direito privado, a legitimidade da ordem jurídica é posta em questão enquanto componente da ordem política. Portanto, nas palavras de Habermas (2012, v. 2, p. 494), “*nas relações de poder, o equilíbrio – que sempre se encontra numa relação de troca ideal-típica – só pode ser restabelecido por meio da relação com fins coletivos legítimos*”.

O meio “dinheiro” pode ser retrologado, por via da institucionalização jurídica, com o mundo da vida, estruturado comunicativamente; não obstante, ele não pode ser colocado *na dependência* da formação linguística de um consenso, como é o caso do meio “poder”, que necessita de legitimação (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 495).

Segundo Habermas (2012, v. 2, p. 509), nas interações motivadas de modo empírico são fixados os meios de controle poder e dinheiro. Estes meios sistematizam o trato racional estratégico através de valores calculáveis, tornando possível uma influência estratégica generalizada entre as decisões dos sujeitos da interação, deixando de lado os processos de formação provenientes do consenso oriundo da linguagem. Ao simplificar a comunicação linguística, o poder e o dinheiro se põem no lugar da linguagem através de uma generalização simbólica de prejuízos e compensações, fazendo com que o contexto de entendimento do mundo da vida, por meio do agir comunicativo, seja desvalorizado e submetido a interações fiscalizadas por meios. Assim, o mundo da vida não se torna mais fundamental para a coordenação de ações⁵⁰.

Habermas (2012, v. 1, p. 443), percebe contradições na teoria weberiana da modernidade, quais sejam: por um lado, Weber acaba identificando a ética da atividade profissional e o sistema jurídico moderno com as duas inovações na qual Habermas atribui o surgimento do capitalismo, fazendo com que tenha sucesso uma corporificação da consciência moral regida por princípios. Com isso, certifica-se uma ancoragem racional-valorativa de orientações estratégicas da ação. Para Habermas, Weber apresenta um conceito complexo de

⁵⁰ Os componentes do mundo da vida, “que podem ser diferenciados por esses meios, tendem a se afastar de um mundo da vida transformado em mero entorno do sistema. Por isso, na perspectiva do mundo da vida, a transposição do agir para meios de controle aparece não somente como um desafogo tendo em vista os riscos e o ônus da comunicação, mas também como um condicionamento de decisões em espaços contingenciais ampliados e, nesse sentido, como uma *tecnicização do mundo da vida*” (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 331).

racionalidade prática que tem como foco inicial uma disposição conjunta de um ponto racional-valorativo e estratégico da ação. Por outro lado, Weber acredita que a racionalização social se concretiza apenas através da racionalidade estratégica, já que o conceito de racionalidade que Weber apresenta foca somente em suas investigações da tradição cultural, não aplicando assim a racionalidade no plano das instituições. Contudo, deve-se notar que, nos subsistemas economia e Estado, os efeitos estruturadores se limitam ao ponto de vista do agir estratégico, e não do agir comunicativo.

De acordo com Habermas (2012, v. 1, p. 590) “somente com os conceitos atinentes ao agir comunicativo é que se abre uma perspectiva a partir da qual o processo de racionalização social se mostra contraditório desde o princípio”, apresentando também uma contradição entre a complexidade, cada vez maior, de sistemas parciais do agir comunicativo, através das quais os meios de direcionamento (dinheiro e poder) coordenam tanto as ações quanto a racionalização da comunicação cotidiana, esta última que deveria ser conectada a estruturas de intersubjetividade do mundo da vida, na qual a linguagem deveria ser o único *medium* para o entendimento.

Dessa forma, o que existe não é uma concorrência entre agir comunicativo e agir estratégico, mas sim entre princípios de integração social, já que, de um lado, o que se apresenta é o mecanismo de uma comunicação linguística que se orienta por meio de pretensões de validade, que provém da racionalização do mundo da vida e, de outro lado, estão presentes os meios de direcionamento que não necessitam da linguagem, por meio de sistemas autônomos e diferenciados, orientados através do agir estratégico. Portanto, é possível entender o paradoxo da racionalização apresentado por Weber, qual seja, a de que a racionalização do mundo da vida apresenta a possibilidade de um tipo de integração sistêmica que concorre com a integração social do agir comunicativo, fazendo o mundo da vida retroagir sob determinadas condições, desintegrando-o (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 590-1).

Para Habermas (2012, v. 2, p. 512) “a disjunção ampla entre mundo da vida e sistema foi uma das condições necessárias para que a sociedade de classes estratificadas do feudalismo europeu pudesse passar para a sociedade de classes econômicas, da modernidade”. Porém, o capitalismo moderno modifica as estruturas simbólicas do mundo da vida, subordinando tais estruturas aos imperativos do Estado e da economia, estes que se tornam diferenciados e autonomizados através dos meios dinheiro e poder, reificando assim as interações sociais. É a respeito de tal reificação das interações sociais que trataremos no próximo tópico.

2.3 COLONIZAÇÃO DO MUNDO DA VIDA

Apesar da já mencionada complementariedade entre mundo da vida e sistema, o sistema acabou sendo o elemento que mais se expandiu na sociedade moderna, e cabe observar uma constante dinâmica mediadora do sistema no âmbito específico do mundo da vida, fenômeno este que Habermas (2012, v. 2, p. 639) chamará de *colonização do mundo da vida*⁵¹. Isto ocorre quando a reprodução simbólica do mundo da vida começa a se fundar sobre a base do sistema, o que acaba trazendo danos para o Estado social, pois o mundo da vida se reproduz quando se apreendem as condições de uma ação organizada e entendida, de modo formal, como relação expressada pelo direito instrumentalizado (MOREIRA, 2004, p. 53).

Ao surgir a colonização do mundo da vida, o direito também se instrumentaliza⁵², visto que a economia e o Estado começam a reger cada vez mais o cotidiano, substituindo a racionalidade comunicativa pela racionalidade estratégica. Tal direito instrumentalizado usa da razão estratégica para estabilizar as expectativas de comportamento e para uma dominação legal dos indivíduos situados no mundo da vida. Desse modo, a solidariedade perde a sua função de integração social como tradutor da linguagem formal da razão estratégica para a razão comunicativa do mundo da vida. O dinheiro, o poder e o direito instrumentalizado tomam então a posição de mediador que antes era da solidariedade, alterando a interação social entre as pessoas que se encontram no mundo da

⁵¹ “Pois no instante em que os imperativos dos subsistemas autonomizados conseguem levantar seu véu ideológico eles se infiltram no mundo da vida a partir de fora – como senhores coloniais que se introduzem numa sociedade tribal –, impondo a assimilação; ademais, as perspectivas difusas da cultura autóctone não se deixam coordenar num ponto que permita entender, a partir da periferia, o jogo desenvolvido pelas metrópoles e pelo mercado mundial” (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 639). “A colonização refere-se à penetração da racionalidade instrumental e dos mecanismos de integração do ‘dinheiro’ e do ‘poder’ no interior das instituições culturais. As galerias de arte, as feiras de livros, as universidades e academias (para mencionar somente alguns poucos exemplos) deixam nesse caso de funcionar segundo o princípio da verdade, normatividade e expressividade, passando a funcionar segundo o princípio do lucro e do exercício do poder, atuantes no sistema econômico e político. Desse modo, ocupam, como tropas invasoras, os espaços privilegiados da razão comunicativa, substituindo-a pela razão instrumental. Resta como ‘saída’ o recuo para alguns ‘nichos’ dentro das instituições e seu enclausuramento nas ‘concepções de mundo’, preservadas como ideias não materializadas, conceptualizadas e institucionalizadas” (FREITAG, 1993, pp. 29-30).

⁵² Importante deixar claro que a concepção que Habermas tem sobre o direito no livro *Teoria do Agir Comunicativo* é distinta da que o mesmo autor tem no livro *Direito e Democracia: entre faticidade e validade*. No livro *Teoria do Agir Comunicativo*, Habermas apresenta um direito instrumentalizado, a serviço dos subsistemas Estado e economia. Já no livro *Direito e Democracia: entre faticidade e validade*, Habermas altera o papel representado pelo sistema jurídico – utilizando sua teoria do agir comunicativo – ao apresentar o direito moderno, que possui o papel de mediador da integração social entre os cidadãos do mundo da vida e do sistema, e na qual a sua legitimidade está fundada no princípio da democracia. Para saber mais a respeito do direito moderno, ver em: RODRIGUES, João Paulo. **Sobre a Inclusão do Outro nas Sociedades Complexas**. 2013. 101 páginas. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Filosofia Moderna e Contemporânea: aspectos éticos e políticos). Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2013.

vida e no sistema pela integração funcional da razão estratégica (DURÃO, 2006, p. 104). Percebe-se então que as crises incitadas no mundo da vida pela economia e pelo Estado “têm duas portas de entrada: quando o sistema econômico é hegemônico, a crise entra pelas economias domésticas privadas; quando essa hegemonia é do aparelho do Estado, a crise entra através das filiações políticas relevantes” (HABERMAS, 2012, v. 2, pp. 691-2).

Nos campos de ação que são organizados de modo formal, o mecanismo do entendimento linguístico, fundamental para a integração social, vai sendo substituído pelos meios de controle, estes que devem ser ancorados no mundo da vida pelos meios do direito formal. Assim, a juridificação das relações sociais forma um bom indicador para os limites que se orientam entre o sistema e o mundo da vida. Para Habermas (2012, v. 2, pp. 559-60) “todas as relações sociais que surgem em subsistemas direcionados por meios são organizadas formalmente, uma vez que tais relações são *produzidas por meio do direito positivo*”. Elas também envolvem as relações de troca e de poder que vão além dos limites da organização, formados no nível de um direito privado ou público.

Tal processo de positivação, de legalização e de formalização do direito, necessário para a institucionalização do dinheiro e do poder e para uma correspondente organização da atividade econômica e administrativa, implica ao mesmo tempo a separação entre a legalidade e a moralidade. Por isso, o sistema jurídico como um todo passa a depender de uma fundamentação autônoma, que só é possível nas categorias de uma moral pós-tradicional (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 571).

Ao se institucionalizar juridicamente o meio dinheiro, por meio do direito privado burguês no fim do século XVIII e no começo do século XIX, a economia acaba não dependendo mais de motivos externos de grupos singulares. A partir do momento em que a economia capitalista é determinada como um sistema controlado por meios, a sua institucionalização se torna independente de uma ancoragem ética das orientações racionais da ação, pois as empresas não levam mais em consideração os motivos da ação de seus membros (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 574).

Desse modo, a fundamentação comunicativa do mundo da vida é prejudicada pela intervenção da ciência e da técnica⁵³, do mercado e do capital⁵⁴ e do direito e

⁵³ “Lukács [...] trata de revisar a avaliação de Marx quanto às ciências modernas. Em meio ao desenvolvimento da produtividade, as ciências são retroalimentadas com intensidade cada vez maior pelo avanço técnico; e a formação de uma autocompreensão cientificista identifica progressivamente os limites do conhecimento objetivador com os limites do conhecimento em geral. Ao mesmo tempo, porém, as ciências vão assumindo também um papel ideológico. A compreensão científica delimitada pelo positivismo é uma expressão peculiar das tendências gerais de reificação criticadas por Lukács. Começa aqui a linha de argumentação que Horkheimer e Adorno (e também Marcuse, em grande medida) desenvolverão, até o ponto em que, de sua perspectiva, as forças produtivas técnico-científicas acabam por fundir-se às condições de produção, retraindo em si a energia de explosão do sistema. O mundo racionalizado compõe-se como ‘falsa’ totalidade” (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 632).

da burocracia⁵⁵. Tal colonização preocupa quando os recursos próprios do sistema (dinheiro e poder) se introduzem no mundo da vida e substituem a comunicação entre os sujeitos por meios não linguísticos⁵⁶, tratando as relações humanas de modo monetário e burocratizado e limitando de modo radical as áreas de autonomia pessoal e coletiva. Neste contexto, domina uma razão estratégica que só contempla os meios necessários para se obter os fins não justificados racionalmente (VELASCO, 2003, pp. 49-50). Para Habermas (2012, v. 2, p. 661), a colonização do mundo da vida apresenta a ideia de que a economia e o Estado vão criando uma complexidade constante na medida em que o capitalismo se desenvolve e se insere progressivamente e profundamente na reprodução simbólica do mundo da vida.

Com o fim da aura do sagrado como orientador da ação, a forma de entendimento torna-se tão clara que a prática comunicativa cotidiana deixa de encontrar vantagens no sagrado para neles assentar o poder estrutural das ideologias. Assim, os meios de controle do Estado e da economia intervêm nas esferas de ação integradas socialmente. Porém, tal ação deve ser realizada às claras, pois “eles já não podem se ocultar atrás da inclinação à racionalidade que pervade os campos de ação sagrados e profanos, nem penetrar furtivamente em orientações da ação, para subsumir o mundo da vida a contextos funcionais inacessíveis à intuição” (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 637).

Contudo, se as possibilidades estruturais de formular ideologias não pertencem mais ao mundo da vida racionalizado e se a instrumentalização do mundo da vida está presente na sociedade moderna, o correto seria contar com a ideia de que se instale uma concorrência entre as formas de integração mediante o sistema e a integração mediante a sociedade. Todavia, nas sociedades modernas, não é isso o que acontece, pois elas desenvolveram uma funcionalidade semelhante que tem a capacidade de substituir a formação de ideologias. Ao invés da predominância da tarefa positiva de cobrir de modo ideológico

⁵⁴ “À medida que os sujeitos que agem vão se adequando a orientações segundo o valor de troca, seu mundo da vida vai se reduzindo e se restringindo à dimensão objetiva: eles assumem para si e diante dos outros um posicionamento objetivador atinente ao agir orientado pelo êxito, e com isso fazem de si mesmos objetos a serem tratados por outros atores. No entanto, ao pagar o preço da reificação das interações, ganham em troca a liberdade de um agir estratégico, orientado caso a caso segundo o próprio êxito” (HABERMAS, 2012, v. 1, pp. 617-8).

⁵⁵ “Para Max Weber, a burocratização constitui a chave para entender as sociedades modernas. Pois uma de suas características principais consiste no advento de um novo tipo de organização, ou seja, à medida que a produção econômica assume a forma capitalista com o auxílio de empresários que calculam racionalmente, a administração pública se torna burocrática com o auxílio de funcionários especializados em direito, ou seja, ambas se organizam respectivamente na forma de empresa ou de instituição” (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 553).

⁵⁶ “A reificação de contextos do mundo da vida que ocorre quando os trabalhadores coordenam suas interações pelo *medium* não verbal do valor de troca, e não por meio de normas e valores, é concebida por Lukács como *reverso* de uma racionalização de suas orientações da ação. Com isso ele ainda torna compreensível, da perspectiva da teoria da ação, o efeito sistematogênico de uma coletivização social que se produz pelo *medium* valor de troca” (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 618).

certa necessidade de interpretação, ocorre a exigência negativa que não autoriza interpretações no nível das ideologias (HABERMAS, 2012, v. 2, pp. 637-8).

A partir de agora, o mundo da vida se constitui na forma de um saber global compartilhado intersubjetivamente pelos participantes; por isso, o equivalente para as ideologias, não mais disponíveis, não pode mais consistir num saber comum, difuso e totalizador, situado abaixo do nível de articulação do que a modernidade cultural considera como saber válido e aceitável. Isso significa que a *consciência do cotidiano* é espoliada de sua força sintetizadora, o que provoca uma *fragmentação* (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 638).

Segundo as observações de Habermas (2012, v. 2, pp. 638-9), tal fragmentação se forma através da diferenciação entre a ciência, a moral e a arte, que ocorre no racionalismo ocidental e traz como resultado a autonomização progressiva de setores da sociedade e, além disso, o seu afastamento frente a uma tradição que se concebeu de modo natural na prática cotidiana, lembrando que tal divisão foi sentida como um problema. Então, ao quererem se superar e se conservar, a filosofia e a arte formaram uma rebelião contra as estruturas que subordinam a consciência cotidiana às medidas exclusivas de culturas de especialistas, deixando de abastecê-las. Pois a consciência cotidiana se liga a tradições na qual a pretensão de validade foi interrompida. Assim, a consciência cotidiana se fragmenta de modo irremediável e, atualmente, substitui-se a consciência “falsa” pela fragmentada, não deixando que se apresente qualquer forma de esclarecimento sobre o mecanismo da reificação. Desse modo, ficam satisfeitas as condições para uma colonização do mundo da vida.

A teoria da reificação do capitalismo tardio, por sua vez, deve ser complementada por uma análise da modernidade cultural, tomando para si o lugar de uma teoria superada da consciência de classes. E, ao invés de estar a serviço de uma crítica da ideologia, a teoria da reificação do capitalismo tardio deveria explicar o empobrecimento cultural e a fragmentação da consciência cotidiana, e, “em vez de correr atrás dos vestígios apagados de uma consciência revolucionária, teria de investigar as condições que tornam possível religar a cultura racionalizada à comunicação cotidiana dependente de tradições vitais” (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 639).

A reorientação da coordenação da ação, a saber, a substituição da linguagem para meios de controle, desprende a interação presente nos contextos do mundo da vida, tendo em vista que os meios dinheiro e poder se fundam sobre vinculações motivadas de modo empírico, ao sistematizar um modelo estratégico de tratar quantidades de valores calculáveis, trazendo a possibilidade da generalização do agir estratégico, por meio das decisões dos sujeitos da interação, não se importando com os processos de formação linguística do agir

comunicativo. A partir do momento em que o agir comunicativo é substituído pelo agir estratégico, o contexto do mundo da vida perde a sua valorização em proveito de interações controladas pelos meios dinheiro e poder, fazendo com que o mundo da vida não tenha mais importância para a coordenação das ações (HABERMAS, 2012, v. 2, pp. 330-1).

Para Habermas (2012, v. 2, p. 354) “a atividade orientada por fins se emancipa dos contextos normativos. No âmbito da cooperação social guiada por tarefas, o agir orientado pelo êxito permanecera vinculado a normas de ação e inserido no agir comunicativo”. Mas, a partir do momento em que o meio dinheiro se torna juridicamente institucionalizado, o agir estratégico se desvincula do agir comunicativo, padronizando o agir estratégico para a abordagem metódica de uma natureza objetivada de modo científico. Assim, a atividade estratégica não é mais ligada às restrições normativas, e começa a se ligar a fluxos de informação proveniente do sistema das ciências. Portanto, além dos meios dinheiro e poder reprimem as formas da integração social, eles reprimem “também em áreas nas quais a coordenação consensual da ação não pode mais ser substituída, ou seja, nas quais está em jogo a reprodução simbólica do mundo da vida. A partir daí, a *mediatização* do mundo da vida se transforma em *colonização*” (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 355).

Se aceitamos, com Habermas, essa conceituação de sociedade, composta por dois mundos, o “sistema” e o “mundo vivido”, compreenderemos também a necessidade de distinguir entre modernização societária e modernidade cultural. O processo de modernização societária refere-se às transformações ocorridas no sistema, a modernidade cultural, às transformações ocorridas no “mundo vivido”. A modernização societária apresenta-se sob dois aspectos: o da diferenciação interna do “sistema” em dois subsistemas (economia e poder) e o da racionalização interna de cada um desses subsistemas. No primeiro caso, trata-se da constituição de uma economia de mercado, baseada no princípio do lucro, na relação capital-trabalho, no cálculo de rentabilidade etc.; no segundo caso, da constituição do Estado racional legal, calcado em um sistema jurídico, numa burocracia efetiva, em um exército e uma polícia etc. A racionalização da economia e do Estado resultou na hegemonia da “racionalidade instrumental”. A modernização societária significou, ao mesmo tempo, a expulsão da “racionalidade comunicativa” do mundo do sistema e sua limitação ao “mundo vivido”. A economia e o Estado asseguram a reprodução material e institucional da sociedade moderna sem contudo admitir o questionamento dos princípios que regem o seu funcionamento (FREITAG, 1993, p. 27).

A respeito da filosofia, no entender de Pizzi (2006, p. 28), a separação entre as promessas do progresso da tecnologia e o suposto fracasso de determinadas alternativas sociopolíticas, através de seus ideais de emancipação, culminou em um sentimento de impotência para pensar o novo, induzindo as pessoas ao consentimento e à inserção ao sistema dominante. A desconsideração vem por parte dos mestres pensadores, ideólogos e politólogos de massa, e inclusive a crítica filosófica é menosprezada pela teoria social e pela política em geral. Assim, a razão fragmentada acabou criando uma “crise de racionalidade”,

na qual é gerada a colonização do mundo da vida – através de fenômenos como a perda de sentido e a anomia – por um lado, e as perturbações no sistema da personalidade por outro lado. A polêmica envolvendo a atividade filosófica encontra o seu ponto máximo quando a filosofia começa a se apoiar sobre a base da racionalidade estratégica, através de um procedimento físico-matemático. Segundo Pizzi (2006, p. 32), “este procedimento é considerado como ‘a Filosofia primeira’, ignorando sua função crítica. O positivismo reflete, nesse caso, uma ‘sociedade que não tem memória e nem tempo para reflexionar; à sua luz, o aspecto calculista substitui a verdade’”.

O desenvolvimento gradual da racionalização da sociedade é consequência de uma deliberação e de uma decisão racional, que se insere no interior de um horizonte isento de problematização de uma forma de vida concreta e que aponta um estilo de vida particular e monológico. Neste contexto, o que se apresenta é uma racionalidade que distingue as questões teóricas e as questões práticas, conforme sua forma lógica, mas que tem o objetivo de excluir as questões teóricas das questões práticas. Pode-se perceber que o progresso técnico-científico traz questões e riscos interessantes, porém, é essencial que se identifique também a ideia de que existem problemas que não são provenientes apenas do campo do saber estratégico. Ora, a exclusão da pretensão de uma ação justa, da realização da vida boa, feliz e racional fica evidente toda vez que o desenvolvimento social continuar sendo ditado pelas ciências positivas, já que se tem a supérflua impressão de que a única opção restante é a de que, para sobreviver, faz-se necessariamente fundamental a inserção do indivíduo ao sistema. Nesse caso, o que se apresenta não é uma filosofia, mas sim uma ideologia que incita uma despolitização das massas, com o fim de se propagar. A adesão de apenas um único critério reflete na união sistêmica da economia capitalista e da tecnologia da comunicação, fundando assim um modelo na qual o poder está centralizado na ciência, na técnica e na política econômica (PIZZI, 2006, pp. 146-7).

Portanto, “a ‘universalização da razão instrumental’ significa, em termos gerais, conferir-lhe o *status* de pensamento único, pois arbitra sempre a favor de uma economia liberal e globalizadora, em detrimento dos demais interesses (culturais, sociais, políticos, etc.)” (PIZZI, 2006, p. 148). Conforme as observações de Pizzi (2006, p. 149), a sociedade moderna, pela perspectiva de Weber, tornou a política uma “empresa” que se orienta segundo diretrizes econômicas através do viés técnico-científico. Porém, Weber apontou apenas a aplicação da razão estratégica perseguida pela ação humana. A partir dessa perspectiva, não se trata apenas do confronto de classes sociais e da distribuição de riqueza, pois o capitalismo tardio é descrito pela cientifização da técnica e a aplicação da ciência com

o fim de justificar uma teoria econômica. A compreensão da economia como a primeira força que deve controlar os desequilíbrios e conflitos funciona como um mecanismo controlador do progresso social e da valorização do trabalho e dos bens. Este horizonte se mostra de uma maneira tão imbricada que passa a guiar a ação de todos através de suas “prescrições”, chegando ao ponto dos sujeitos deixarem de ter consciência de si e começarem a admitir as determinações do sistema, sem reflexão alguma.

Segundo as observações de Habermas (2012, v. 2, p. 211), “Spencer explica o caráter unificador da divisão do trabalho lançando mão da ideia do mercado [economia], um mecanismo sistêmico”. Todas as relações de troca, nas quais os sujeitos tomam para si conforme seus próprios cálculos egocêntricos, são estabelecidas através de tal mecanismo. A economia se torna então um mecanismo que ordena instantaneamente a integração social, conforme ela harmoniza entre si efeitos de ação agregados, através de nexos funcionais e não por meio de regras morais que cumprem a função de orientação para a ação.

A característica unilateral da razão estratégica guia a ação de uma maneira tão intensa que ela acaba por rejeitar todas as outras características que não se enquadrem no modelo econômico-estratégico, o que acaba assimilando e condicionando de modo estratégico os interesses, a verdade, os valores, a ideia de democracia e de opinião pública e a possibilidade de uma fundamentação racional. Para Habermas, o saber instrumental e o saber estratégico, apoiado sobre a base empírica, não liberta e nem emancipa os sujeitos, pois os deixam em franquia para uma esfera de liberdade subjetiva afastada da sociedade. Porém, o erro da ciência resulta de seu desligamento com o aspecto histórico do mundo da vida e na qual impõe a dominação da sociedade por meio de um espírito que tem a pretensão de se confirmar como subjetividade, pelo simples fato de pensar ser a única forma correta de racionalidade. O que chama a atenção aqui é o fato de a razão estratégica ser capaz de induzir, de orientar as condutas num caminho que guia a ação para sua mera reprodução (PIZZI, 2006, p. 151).

Portanto, sob a perspectiva de Pizzi (2006, p. 152), a razão estratégica pretende ser o único modo pelo qual se pode valorar a experiência da vida, já que ela desestima e recusa completamente todas as possibilidades de transformar o mundo da vida em tema para a filosofia. A razão estratégica apresenta somente a objetividade empírica dos interesses, sem tratar do conjunto das necessidades vitais. Tal recusa do mundo da vida abre caminho para um procedimento que, além de distinguir a teoria do interesse prático, rejeita todo o tipo de possibilidade de um conhecimento que seja mediado de modo normativo. A prioridade da razão estratégica, em detrimento de todas as outras, é uma atitude que privilegia

apenas uma parte da sociedade, fazendo com que se abandone e se recuse o mundo da vida e a possibilidade de uma interação entre os seres humanos. Isso se deve ao fato de que “a sociedade moderna se caracteriza pela primazia da racionalidade econômica e burocrática, fruto da ‘industrialização do trabalho, a urbanização da forma de vida, a formalização das relações jurídicas, a burocratização da autoridade’” (PIZZI, 2006, p. 153). Assim, com o detrimento da razão comunicativa do mundo da vida em vista da razão estratégica,

encontramos a ideia de um futuro cingido de pessimismo, pois em pleno início do século XXI desenha-se um perigoso panorama “planetário de aniquilamento dos interesses vitais”. Essa situação provoca, hoje, até mesmo dentro dos países mais avançados, a marginalização de um enorme contingente de pessoas, o aumento do desemprego e o crescimento das “desigualdades sociais, bem como problemas de contaminação do meio ambiente e o incremento das altas tecnologias, que operam à beira da catástrofe”, etc. (PIZZI, 2006, p. 160).

O mundo da vida e a integração social acabam então se instaurando dentro do sistema, pois o único modo de cada sujeito saciar as suas necessidades seria a admissão monetária na vida do sujeito e a sua utilização individual. O modelo racional estratégico determina como devem ser a conduta racional e as máximas de comportamento, que surgem a partir do interesse em maximizar ganhos ou minimizar perdas no marco de uma competência. “Assim, o êxito controlado da conduta racional depende da base mercantilista da economia, que condiciona a ação mediante um processo de ‘coisificação das relações comunicativas provocadas pela monetarização e burocratização’” (PIZZI, 2006, p. 161).

O contexto da história moderna da consciência, na qual houve a instauração da razão estratégica como forma dominante de racionalidade, é formada pelas imagens de mundo metafísico-religiosas, compreendida inicialmente por Weber no processo de desencantamento. Assim, Horkheimer entende, igualmente com Weber, que o resultado na qual chegou o desenvolvimento da imagem de mundo consiste na composição de esferas de valor culturais que seguem legitimidades próprias específicas, lembrando que a divisão de tais esferas de valor é proveniente da ideia de que a verdade objetiva geral foi substituída pela razão estratégica formalizada e relativizada, fazendo com que tal subjetivação da razão tornasse irracional tanto a moral quanto a arte (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 596).

Ainda sobre a colonização do mundo da vida, os conflitos da reprodução material do mundo da vida das sociedades modernas tomam o aspecto de descontroles sistêmicos persistentes, culminando em patologias do mundo da vida. Os descontroles dos subsistemas surgem como crises quando as realizações da economia e do Estado ficam abaixo de um determinado nível de pretensão preestabelecido, fazendo com que se danifique a reprodução simbólica do mundo da vida, por meio de conflitos e reações de oposição. Isso

ocorre pois, antes mesmo de sujeitar ao perigo as esferas nucleares da integração social e antes de aparecerem estados desorganizados, o que surge é uma privação da legitimação ou da motivação do mundo da vida. Mas se for possível impedir as crises de controle, a saber, as perturbações na reprodução material, a partir dos recursos do mundo da vida, surgem assim patologias no mundo da vida (HABERMAS, 2012, v. 2, pp. 692-3).

As patologias do mundo da vida ocorrem quando “estados anômicos são evitados e as legitimações e motivações importantes para a manutenção das ordens institucionais são asseguradas à custa da exploração predadora dos *demais* recursos” (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 693). Assim, para existir uma dominação das crises e uma estabilização das sociedades modernas, a cultura e a personalidade são hostilizadas, fazendo com que, tomando a posição das manifestações anômicas, além das posições de privação da legitimação e da motivação, apareçam fenômenos de alienação e de insegurança nas identidades coletivas. Habermas chama a esses fenômenos de colonização do mundo da vida, pois os qualifica como reificação da prática comunicativa cotidiana (HABERMAS, 2012, v. 2, pp. 693-4).

As crises do mundo da vida aparecem apenas como uma reificação das relações comunicativas nas sociedades capitalistas, pois aqui as crises são transferidas para o interior do mundo da vida por meio da porta de entrada das economias domésticas privadas. Ocorre então a monetarização e a burocratização das esferas de ação de empregados e consumidores e de cidadãos e clientes de burocracias estatais. Quanto às crises que se infiltram no mundo da vida pela porta de entrada de filiações politicamente relevantes, especialmente nas sociedades burocráticas-socialistas, as esferas de ação dependentes da integração social também são polarizadas pelos mecanismos de integração sistêmicos. Aqui, a reificação das relações comunicativas é alterada por uma simulação dessas relações comunicativas nas esferas de um intercâmbio pseudopolítico, esterilizadas e humanizadas à força de modo burocrático. Sendo assim, o mundo da vida deixa de ser incorporado diretamente ao sistema, já que as organizações independentes economia e Estado passam a ser retroprojetadas para um horizonte do mundo da vida simulado. Portanto, nas palavras de Habermas (2012, v. 2, p. 695) “à medida que o sistema se cobre com as vestes do mundo da vida, este é devorado pelo sistema”.

Para Habermas (2012, v. 2, p. 727), os espaços para interações desligadas de contextos normativos se desenvolveram muito nas sociedades modernas, fazendo com que seja “praticamente verdadeiro” o sentido do agir comunicativo, tanto nas formas isentas de institucionalização dos relacionamentos presentes na esfera privada da família, quanto no

espaço público, através da comunicação de massa. Assim, os meios dinheiro e poder acabam por se tornar autônomos e tendem a se inserir no mundo da vida, obrigando uma adequação do agir comunicativo às esferas de ação ordenadas de modo formal, através da burocratização e da monetarização, inclusive quando o mecanismo do entendimento que coordena a ação é necessário. Desse modo, “talvez essa ameaça provocadora, que desafia as estruturas simbólicas do mundo da vida *como um todo*, possa fornecer razões plausíveis para entender por que tais estruturas se tornaram acessíveis *para nós*” (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 727).

Segundo as observações de Pinzani (2009, p. 81), Gadamer analisou preocupadamente a colonização do mundo da vida, mais especificamente os subsistemas da economia e da burocratização do Estado. Tanto Habermas quanto Gadamer acabam unindo a crítica à técnica, por meio da crítica da razão estratégica, esta que se nutre de outras fontes. Porém, Habermas diz que Gadamer não conhece a força da reflexão, que dá ao sujeito a possibilidade de se distanciar da nossa própria tradição, criticando-a e modificando-a. Isso se deve ao fato de Gadamer pensar de um modo muito conservador, pois a função da hermenêutica seria a de interpretar os conteúdos dados e de criticar esses conteúdos, na medida em que forem produtos de processos comunicativos distorcidos. Assim, Habermas pretende reinterpretar a categoria central da hermenêutica, a saber, a compreensão, pois cada ato de compreensão significa uma tomada de posição frente à pretensão de validade unida a cada ato comunicativo. “O conceito de compreensão, tão importante para Habermas, contém um elemento potencialmente crítico, uma vez que nos permite questionar o conteúdo comunicativo por um falante ou transmitido pela tradição e verificar sua validade” (PINZANI, 2009, p. 81). Além do mais, cada ato comunicativo se assenta sob a base de um ato hermenêutico de compreensão que tem a possibilidade de conduzir a um questionamento das suas pretensões de validade e a um discurso que tenha o dever de alicerçar essas mesmas pretensões.

A partir disso, Habermas tenta fortalecer o mundo da vida por meio da realização do agir comunicativo, mostrando que, através da linguagem, os participantes do mundo da vida possam realizar a integração social. A teoria do agir comunicativo será então a base que orientará a teoria da evolução social, e esta, por sua vez, tratará de alicerçar a teoria da sociedade. Em outras palavras, deve-se lutar contra a “colonização do mundo da vida”, permitindo a livre atuação da razão comunicativa em ambos os campos, pois as regras do jogo para a sociedade devem ser buscadas na razão comunicativa, que elabora de maneira coletiva os espaços de atuação da razão estratégica. No próximo capítulo, iremos abordar sobre a teoria da modernidade e sobre a possibilidade de resgate do projeto da modernidade a qual

Habermas tentou apresentar nos textos dos anos 80, discorrendo também sobre a proposta de descolonização do mundo da vida.

3 TEORIA DA MODERNIDADE E A LEITURA DO RESGATE DO PROJETO DA MODERNIDADE

Habermas apresenta o desenvolvimento de uma teoria da modernidade – que faz parte de uma teoria evolutiva mais ampla – alicerçada na razão comunicativa e na teoria da sociedade. Nesse contexto, Habermas tenta explicar os paradoxos e patologias da modernidade, a partir da sociologia clássica e contemporânea. No texto *Modernidade: um projeto inacabado*⁵⁷ Habermas mostra que Adorno perdeu sua ligação com a modernização da sociedade, pois Adorno se focou somente na dimensão estética e filosófica da modernidade, colaborando para dar ênfase aos paradoxos e patologias presentes na reflexão e crítica da modernidade⁵⁸ (FREITAG, 1993, p. 23). A teoria da modernidade se refere então às variadas transformações ocorridas no passado mais recente das formações societárias.

A colonização do mundo da vida nos mostra que, enquanto o sistema se fortalece e o mundo da vida se enfraquece, o sistema começa a impor ao mundo da vida sua lógica e suas regras de jogo. Assim, as instituições autonomizadas, no interior das “esferas de valor”, não funcionam mais conforme os princípios básicos de verdade, moralidade e expressividade, questionáveis e aptos de revalidação pelo agir comunicativo, e começam a ser orientadas pelos mecanismos de integração sistêmica, a saber, o dinheiro e o poder. Desse modo, a razão comunicativa do mundo da vida afasta-se dos espaços institucionalizados, devido à pressão externa da razão instrumental realizada por meio da colonização do mundo

⁵⁷ “Habermas transformou posteriormente a questão da modernidade em tema de cursos e palestras proferidas em Paris (março de 1983), Cornell e Boston (setembro de 1984) e Frankfurt (1983-84), debateu-se com o pensamento dos ‘pós-estruturalistas’ franceses (Foucault, Lyotard, Derrida), com os colegas ‘pós-modernos’ dos EUA e da RFA (Bell, Gehlen, Luhmann) e acabou buscando as raízes do projeto da modernidade na Ilustração (Kant, Hegel). As transformações ocorridas no bloco dos países socialistas, que culminaram com a queda do muro de Berlim, impõem hoje, mais do que nunca, uma reflexão crítica sobre a modernidade e seu projeto original. Esse é um tema central do último livro publicado por Habermas: *Die nachholende Revolution* (1990)” (FREITAG, 1993, p. 24).

⁵⁸ “A teoria da modernidade implícita na teoria estética de Walter Benjamin e Theodor W. Adorno não atende aos critérios de uma ‘boa’ teoria porque julga a modernidade como um todo (mundo vivido e sistema) com as categorias da modernidade estética. No caso de Benjamin, o mundo sistêmico e a modernização societária são interpretados com auxílio das categorias elaboradas para a compreensão da modernidade cultural, mais especificamente da modernidade estética. Com isso, Benjamin extrapola as categorias do entendimento, da libertação, autenticidade, expressividade etc., vigentes na esfera estética, para o espaço sistêmico, acreditando (quando não é devorado pelo seu pessimismo cíclico) na ‘salvação messiânica’, como se o Estado e a economia funcionassem de acordo com a lógica estética. No caso de Adorno, ocorre o movimento inverso. É a lucidez do sociólogo, conhecedor dos processos societários consolidados e rotinizados no mundo sistêmico, que leva Adorno a refugiar-se na esfera do estético, no interior do mundo vivido. Sua teoria estética é a ‘confissão’ do ex-marxista, de que já não há nada a fazer para corrigir as patologias da modernidade. É o dilúvio inundando tudo, eliminando todos. Resta a arte, mais especificamente a música, para cantar as ilusões de uma humanidade que um dia sonhou com a emancipação. A teoria estética é uma Arca de Noé, levando uma orquestra completa, com todas as partituras de Schönberg, navegando à toa, na esperança de sobreviver à catástrofe” (FREITAG, 1993, pp. 40-1).

da vida, e se abriga nas concepções de mundo que ainda existem nas esferas de valor, de modo paralelo às instituições (FREITAG, 1993, p. 29).

Portanto, para Habermas, só haverá uma compreensão correta da modernidade quando se enfrentar as patologias da mesma, pois, através da razão comunicativa, pretende-se impor as seguintes mudanças de paradigmas: do agir instrumental e agir estratégico para o agir comunicativo e da subjetividade para a intersubjetividade (FREITAG, 1993, p. 33). Então, as estruturas de uma razão apenas serão analisadas quando as ideias de conciliação e liberdade tiverem o poder de serem compreendidas como códigos de uma intersubjetividade utópica, que traga a possibilidade de um entendimento entre indivíduos no trato entre si, isento de coerções, além da identificação de um indivíduo apto a manter um autoentendimento, sem coerção e uma socialização sem repressão. Assim, de um lado, altera-se o paradigma na teoria da ação, ao se passar do agir instrumental para o agir comunicativo, e, por outro lado, há uma alteração de estratégia ao se tentar reconstruir o conceito moderno de racionalidade, possível através de um descentramento da compreensão de mundo (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 674).

O fenômeno a ser explicado não é mais conhecimento e *disponibilização* de uma natureza objetivada, tomados enquanto tais, mas a intersubjetividade de um possível *entendimento* – tanto no plano interpessoal quanto no intrapsíquico. Com isso, o foco da investigação desloca-se da *racionalidade cognitivo-instrumental* para a *racionalidade comunicativa*. Para esta última, deixa de ser paradigmática a relação que o sujeito isolado mantém com alguma coisa apresentável e manipulável no mundo, e passa a ser paradigmática a relação intersubjetiva assumida por sujeitos aptos a falar e agir, quando se entendem uns com os outros sobre alguma coisa. Para tanto, os que agem de maneira comunicativa movimentam-se no *medium* de uma linguagem natural e fazem uso de interpretações legadas pela tradição, ao mesmo tempo que se referem a alguma coisa no mundo objetivo único, em seu mundo social partilhado, e no respectivo mundo subjetivo (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 674).

Conforme as observações de Habermas (2000, p. 414), o que se encontra esgotado não é o projeto da modernidade, mas sim o paradigma da filosofia da consciência, já que é este quem deve dar lugar ao paradigma do entendimento recíproco⁵⁹. Ao se passar para o paradigma do entendimento, não se torna mais privilegiada a atitude objetivante na qual o

⁵⁹ Segundo Rouanet (1987, pp. 13-4), “para Habermas, chegou o momento de abandonar o paradigma da relação sujeito-objeto, que tem dominado grande parte do pensamento ocidental, substituindo-o por outro paradigma, o da relação comunicativa, que parte das interações entre sujeitos, linguisticamente mediatizadas, que se dão na comunicação cotidiana. Dentro desse novo paradigma, a racionalidade adere aos procedimentos pelos quais os protagonistas de um processo comunicativo conduzem sua argumentação, com vistas ao entendimento último, referindo-se, em cada caso, a três contextos distintos: o mundo objetivo das coisas, o mundo social das normas e o mundo subjetivo das vivências e emoções. É um conceito processual de *razão*: serão racionais não as proposições que correspondam à verdade objetiva, mas aquelas que foram validadas num processo argumentativo em que o consenso foi alcançado, sem deformações externas, resultantes da violência, ou internas, resultantes da falsa consciência, através de provas e contraprovas, de argumentos e contra-argumentos”.

sujeito se dirige a si mesmo como a entidades no mundo – como era o caso do paradigma da filosofia da consciência – pois o que ocorre indispensavelmente no paradigma do entendimento é a atitude performativa dos participantes da interação, que coordenam seus planos de ação ao se entenderem reciprocamente sobre algo no mundo. A relação interpessoal é disposta organizadamente pelo sistema de perspectivas mutuamente cruzadas de falantes e ouvintes. Na gramática isso é chamado de sistema de pronomes pessoais. Todos os que aprenderam conforme esse sistema viram como se assumem performativamente as perspectivas da primeira, segunda e terceira pessoas, além de saber também como elas se transformam entre si.

A atitude performativa dos participantes de um agir comunicativo traz a possibilidade de uma relação do sujeito consigo mesmo diferente da atitude objetivante sancionada pelo paradigma da filosofia da consciência, nas palavras de Habermas (2000, p. 415), “mais precisamente, a reflexão efetuada desde a perspectiva do participante escapa ao tipo de objetivação inevitável desde a perspectiva do observador reflexivamente invertida”. Na perspectiva da terceira pessoa, interiormente e exteriormente, tudo se congela em objeto. Já a primeira pessoa, que se apresenta em atitude performativa através do ponto de vista da segunda pessoa, pode assim reconstituir seus atos realizados irrefletidamente. Portanto, uma reconstrução reconstituente do saber aplicado toma o lugar do saber objetivado de modo reflexivo, a saber, o lugar da consciência de si.

Ao se entenderem frontalmente sobre algo no mundo, falante e ouvinte movem-se no interior do horizonte de seu mundo da vida comum; este permanece às costas dos implicados como um pano, de fundo holístico, intuitivamente conhecido, não problemático e indissolúvel. A situação de fala é um recorte, delimitado em função de um determinado tema, de um mundo da vida que tanto constitui um *contexto* para os processos de entendimento como coloca *recursos* à sua disposição. O mundo da vida constitui um horizonte e, ao mesmo tempo, oferece um acervo de evidências culturais do qual os participantes da comunicação tiram, em seus esforços de interpretação, padrões exegéticos consentidos. Do mesmo modo a solidariedade dos grupos integrados por valores e as competências de indivíduos socializados pertencem - tal como as suposições de pano de fundo culturalmente adquiridas - aos componentes do mundo da vida (HABERMAS, 2000, pp. 416-7).

A partir do momento em que se muda do paradigma da razão centrada no sujeito para o paradigma da razão comunicativa, retoma-se o contradiscurso permanente da modernidade. Portanto, pelo fato da crítica radical de Nietzsche à razão não encontrar saída nem na linha da crítica da metafísica e nem na linha da teoria do poder, devemos então encontrar outro caminho para sairmos da filosofia do sujeito. Assim, as razões para a autocrítica de uma modernidade em conflito consigo mesma têm a possibilidade de serem

analisadas por meio de outras premissas, fazendo justiça frente aos motivos de uma despedida apressada da modernidade (HABERMAS, 2000, p. 420).

Para Habermas (2000, pp. 438-9), a razão centrada no sujeito é resultado de uma separação e usurpação, a saber, de um processo social na qual em determinado curso um momento subordinado tomou a posição do todo, sem ter a força necessária para compreender a estrutura do todo. Horkheimer e Adorno, e de forma semelhante Foucault, apresentaram o processo da subjetividade que sobrecarrega e reifica a si mesma como um processo da história universal⁶⁰. Mas os três não reconhecem a ironia presente nesse processo, qual seja, a de que o potencial comunicativo da razão, reprimido nas formas dos mundos da vida modernos, deveria ser liberado de início, para que os meios poder e dinheiro do Estado e da economia resistissem sobre a vulnerável práxis cotidiana, tendo assim a possibilidade de fornecer à dimensão cognitivo-instrumental o domínio sobre os momentos oprimidos da razão prática. Percebe-se então que o potencial comunicativo da razão é, ao mesmo tempo, desdobrado e deformado no processo da modernização capitalista.

Segundo as observações de Rouanet (1987, pp. 15-6), a razão comunicativa pode tanto ser crítica, visto que ela percebe os objetivos de dominação do sistema e consegue indagar as relações de poder presente no processo de dominação do sistema no mundo da vida, quanto autocrítica, porque entende que ela própria se encontra sujeita a deformações sociais ou psíquicas que, caso não sejam reconhecidos a tempo, terão o poder de corromper o processo argumentativo, resultando em uma pseudocomunicação, que não traz a possibilidade de uma veracidade subjetiva, de uma verdade objetiva ou de uma justiça. Portanto, contrária à razão de Adorno, que apresenta uma razão isenta de raízes objetivas num mundo descrito como inteiramente reificado, e contrária à razão genealógica de Foucault, que mina sua

⁶⁰ “Com o conceito de razão comunicativa, Habermas acredita fundar um racionalismo novo, capaz de legitimar o pensamento crítico de Foucault e Adorno, sem com isso colocar em risco a própria razão. Eles estão justificados em criticar a repressão social, pois ela é de fato exercida a partir dos complexos de ação instrumental embutidos na esfera sistêmica. Mas não é necessário para isso pressupor, como Adorno, que a razão crítica já se extinguiu, porque ela continua viva nas estruturas da intersubjetividade linguística – argumentar é criticar –, nem afirmar, como Foucault, que o saber e a razão, em bloco, são máscaras do poder, porque essa afirmação só é verdadeira se aplicada à razão do sistema e ao saber objetivante com que ele procura controlar o mundo vivido. A razão dominante e reificante, que Adorno e Foucault criticam com toda justiça, é uma razão monológica, que se evadiu, no início da modernidade, da matriz mais completa da ação comunicativa e que tende a submeter a totalidade da vida a apenas um dos aspectos da razão comunicativa – a relação cognitiva e instrumental com as coisas –, esquecendo-se de que existem outras esferas, a das normas e das vivências subjetivas, que não podem ser avaliadas no âmbito dessa relação. Essa razão monológica é a do sujeito que observa, esquadrinha e normaliza, na linguagem de Foucault; é a do sujeito que calcula, classifica e subjuga, na linguagem de Adorno. É uma razão parcial e usurpadora, que precisa efetivamente ser criticada, mas só pode ser criticada, se quisermos evitar o paradoxo e o irracionalismo, por *outra* razão, mais rica, incrustada nas estruturas da intersubjetividade comunicativa” (ROUANET, 1987, pp. 14-5).

própria validade a partir do momento em que ela também deriva de relações de poder, a razão comunicativa se comprova em uma razão espontânea, que atua de modo efetivo na sociedade.

No agir comunicativo, o saber de fundo do mundo da vida apresenta-se em sua totalidade como um teste permanente. Assim, “o *a priori* concreto, constituído pelos sistemas linguísticos que abrem o mundo, é submetido a uma revisão indireta (que atinge inclusive as preocupações ontológicas mais ramificadas) à luz da relação ao intramundano” (HABERMAS, 2000, p. 446). Portanto, o que se deve entender aqui é que a potência criadora de sentido, que está quase extinta na esfera do estético, mantém a contingência das forças verdadeiramente inovadoras.

A partir do momento em que os planos e as ações dos mais diversos atores, frente ao uso do agir comunicativo, se intercalam no tempo histórico e por meio do espaço social, as tomadas de posições sim/não, sobre as pretensões de validade criticáveis, implicitamente tomam uma função chave para a *práxis* cotidiana. O consenso, obtido pelo agir comunicativo, medido através do reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade, traz a possibilidade de entrelaçamento de interações sociais e contextos do mundo da vida. “Ao levantarem mutuamente pretensões de validade com seus atos de fala, aqueles que agem comunicativamente apoiam-se sempre em um potencial de razões suscetíveis de contestação” (HABERMAS, 2000, p. 448). Assim, a validade pretendida difere da validade social de uma *práxis* ajustada de modo fatural e é útil a essa como fundamento dos consensos efetivos. “A validade pretendida para as proposições e as normas transcende espaços e tempos [...], mas a pretensão é levantada sempre aqui e agora, em contextos determinados, e será aceita ou recusada juntamente com as consequências fatuais da ação” (HABERMAS, 2000, p. 448).

Apel é quem fala do entrelaçamento da comunidade real com a comunidade ideal de fala. A *práxis* comunicativa cotidiana apresenta-se refletida em si própria. Mas tal reflexão não é entendida mais como uma tarefa do sujeito do conhecimento que se refere a si mesmo de modo objetivo. A reflexão pré-linguística e solitária é substituída pela estratificação do discurso e do agir comunicativo. Portanto, a tensa relação entre o real e o ideal apresenta-se no próprio discurso, porque, ao argumentarem, os participantes trazem a possibilidade também de supor reciprocamente o cumprimento adequado das condições de uma situação ideal de fala. Porém, deve-se deixar claro que o discurso jamais está “purificado” de modo definitivo de motivos ocultos e de pressões sobre a ação, e, a partir do momento em que deixarmos cada vez menos de supor um discurso purificado, iremos começar a admitir mais o discurso “contaminado” (HABERMAS, 2000, pp. 448-9).

Conforme as observações de Habermas (2000, p. 452), “como recurso com o qual os participantes na interação alimentam suas manifestações suscetíveis de consenso, o mundo da vida constitui um equivalente do que a filosofia do sujeito atribuíra à consciência geral como operações de síntese”. Assim, as formas concretas de vida tomam a posição que antes era da consciência transcendental fundadora de unidades. Através de evidências obtidas de modo cultural, das solidariedades de grupo expostas de maneira intuitiva e das competências dos indivíduos socializados, a razão presente no agir comunicativo se mediatiza com as tradições, com as práticas sociais e os complexos de experiências ligadas ao corpo, fundidas em uma totalidade particular. Porém, formas de vida particulares, que apenas se mostram no plural, se unem entre si tanto pelo tecido das semelhanças de família, quanto pela exibição das estruturas comuns do mundo da vida em geral. Lembrando que, apesar disso, tais estruturas universais apenas se apresentam nas formas de vida particulares por meio do *medium* do agir comunicativo, através do qual tais formas devem se reproduzir. Para Habermas (2000, p. 453), “isso explica por que o peso dessas estruturas universais pode se intensificar no decorrer de processos históricos de diferenciação. Essa é também a chave para a racionalização do mundo da vida e para a liberação sucessiva do potencial da razão”, fundamentado completamente no agir comunicativo. Portanto, tal tendência histórica tem a possibilidade de explicar o conteúdo normativo de uma modernidade que sempre vive ameaçada e que é simultaneamente autodestrutiva, sem precisar se valer das construções auxiliares da filosofia da história.

A reprodução do mundo da vida é promovida pelo agir comunicativo, e o agir comunicativo se vale dos recursos do mundo da vida. Porém, tal processo circular não pode ser representado por meio do modelo de autoprodução, ou da produção a partir dos próprios produtos ou da autorrealização. Na verdade, deve-se compreender o processo de entendimento como mediação e, a partir disso, inchar o mundo da vida, transformando-o na totalidade própria de um sujeito de grau superior. A diferença entre o mundo da vida e o agir comunicativo se torna mais aprofundada à medida que a reprodução do mundo da vida seja orientada pelo *medium* do agir comunicativo e “posta a cargo” das operações de interpretação dos próprios atores. A partir do momento em que as decisões de afirmação e negação sejam consequência “dos processos cooperativos de interpretação dos próprios participantes, as formas *concretas* de vida e as estruturas *universais* do mundo da vida *separam-se umas das outras*” (HABERMAS, 2000, p. 475).

Por ser participante de discursos, o sujeito, com seus sim e não, apenas se torna autônomo de modo completo quando permanece integrado a uma comunidade universal

por meio da busca cooperativa da verdade. No mundo da vida estruturalmente diferenciado (cultura, sociedade e personalidade), apenas o seguinte princípio é reconhecido desde o começo: que a socialização se cumpre como individuação na mesma medida em que, de modo inverso, os sujeitos se constituem socialmente. Através do sistema dos pronomes pessoais, uma pressão rígida para a individuação é incorporada no uso da linguagem – do agir comunicativo – da interação socializadora. Porém, simultaneamente, por meio do mesmo *medium* linguístico, insere-se a força da intersubjetividade socializante (HABERMAS, 2000, pp. 480-1).

Portanto as figuras de pensamento próprias à teoria da intersubjetividade permitem entender por que o exame crítico e a consciência falibilista até mesmo fortalecem a continuidade de uma tradição desfeita de sua naturalidade; por que os procedimentos abstrato-universalistas da formação discursiva da vontade até mesmo firmam a solidariedade em contextos de vida não mais legitimados pela tradição; por que as margens ampliadas para a individuação e para a autorrealização até mesmo condensam e estabilizam um processo de socialização desligado de padrões fixos (HABERMAS, 2000, p. 481).

Ao recuperar dessa maneira o conteúdo normativo da modernidade, que escapa aos conceitos da filosofia da práxis, são divididos então os três momentos que foram unidos na “dialética do esclarecimento”: a subjetividade, que, por ser princípio da modernidade, deveria estabelecer também o seu conteúdo normativo; de modo simultâneo, a razão centrada no sujeito que levava a entendimentos dividiu a totalidade ética; e a autorreflexão, que, produzida através da subjetividade e que vai além de suas limitações, deveria se reconhecer como poder de reconciliação. Para Habermas, a filosofia da práxis toma para si esse programa, já que, “para Marx, a análise do antagonismo de classes, a sua superação revolucionária e a liberação do conteúdo emancipatório das forças produtivas armazenadas constituíam três momentos conceitualmente imbricados” (HABERMAS, 2000, p. 481). Nesse contexto, a razão, oriunda das estruturas da intersubjetividade gerada de modo linguístico e realizado nos processos de racionalização do mundo da vida, não nos traz nenhum conceito semelhante para o conceito de uma práxis em si racional, utilizado no campo de uma filosofia da história.

Olhando da perspectiva da filosofia da práxis, ao renunciar a compreensão da sociedade como um macrossujeito autorreferencial que embarca os sujeitos particulares, são anuladas as correspondentes representações modelares para o diagnóstico e a solução da crise: a ruptura e a revolução. A partir do momento em que a liberação gradual do potencial racional, fundamentado no agir comunicativo, não se torna mais compreendido como autorreflexão em grande escala, tal descrição do conteúdo normativo da modernidade não tem

mais a possibilidade de prejudicar os meios conceituais do diagnóstico da crise e o tipo de solução para a crise (HABERMAS, 2000, p. 482).

Segundo Habermas (2000, p. 482), “com o grau de racionalização de um mundo da vida não aumentam, de modo algum, as probabilidades de que ocorram processos reprodutivos livres de conflito – simplesmente desloca-se o nível em que os conflitos podem surgir”. Quando o mundo da vida foi diferenciado em cultura, sociedade e personalidade, as formas das patologias sociais se multiplicaram. Entre essas patologias estão: perda de sentido, estados anônimos e psicopatologias. Então, as causas das patologias da sociedade, que no modelo da ruptura de um macrossujeito tinham a possibilidade de ser ligadas ao antagonismo de classes, se fragmentam em contingências históricas difundido de modo amplo. As patologias das sociedades modernas se articulam apenas em configurações através da manifestação de uma predominância das formas de racionalidade da economia e do Estado, a saber, pela razão estratégica. Nas palavras de Habermas (2000, p. 483), “o rígido perfil dos potenciais de racionalidade *assimetricamente explorados* expulsa da abordagem explicativa o processo circular paralisado da automediação de um macrossujeito *partido*”.

Para Rouanet (1987, p. 14), a modernidade trouxe a possibilidade da razão comunicativa, emancipando o ser humano das amarras da tradição e da autoridade, autorizando ao próprio sujeito a decisão, frente apenas à força do melhor argumento, dentro das três dimensões: da verdade (mundo objetivo); da justiça (mundo social); e da veracidade (mundo subjetivo). Entretanto, junto com a razão comunicativa do mundo da vida e sua ampliação da autonomia, a modernidade trouxe também o processo de racionalização instrumental e estratégico, que fazem parte das esferas economia e Estado e que se desacoplaram do mundo da vida. Esta última razão, que se destituiu da razão comunicativa e impõe a todos uma coordenação automática e que não depende de sua vontade, criou uma crescente perda da liberdade. E na medida em que se avança o conflito entre essas duas racionalidades, o sistema tenta, com todas as suas forças, se infiltrar no mundo da vida. Contudo, apesar desse processo ser tendencioso e ter motivado reações no mundo da vida, deve-se compreender que, por mais abrangente que seja a influência do sistema nas sociedades complexas, a intersubjetividade da razão comunicativa prossegue com todo o seu vigor e, enquanto ela continuar viva, a razão não irá desaparecer, desde que ela seja sempre estimulada em todo ato comunicativo que apresente ou refute argumentos.

A teoria do agir comunicativo tem apenas a possibilidade de salvar o conteúdo normativo da modernidade sob a via de abstrações idealistas. Assim, apresenta-se uma suspeita contra o purismo da razão comunicativa, a saber, contra uma representação

abstrata do mundo da vida racionalizado que não se vale das pressões da reprodução material. Para acabar com tal suspeita, faz-se necessário expor que a teoria da comunicação tem a possibilidade de cooperar para apresentar como, na modernidade, uma economia capitalista se une funcionalmente com o Estado que monopoliza a violência e se autonomiza do mundo da vida, transformando-se em uma parte de sociabilidade isenta de normas, e impõe aos imperativos da razão seus próprios imperativos, estabelecidos na conservação do sistema (HABERMAS, 2000, p. 484).

Apesar do mundo da vida poder se diferenciar de modo estrutural e constituir sistemas parciais especializados, tendo em vista os domínios funcionais da reprodução cultural, da integração social e da socialização, a complexidade do mundo da vida é altamente restringida pela humilde capacidade do mecanismo do entendimento. Conforme o mundo da vida vai se racionalizando, cresce o dispêndio de entendimento que é colocado a cargo dos que agem de modo comunicativo. Assim, eleva simultaneamente o risco de dissensão de uma comunicação que gera efeitos vinculantes, somente através da dupla negação das pretensões de validade. Para Habermas, a linguagem normal é um instrumento de coordenação da ação arriscado, dispendioso, imóvel e limitado em sua capacidade de realização. O significado de cada ato de fala sempre está ligado ao complexo horizonte de sentido do mundo da vida, pois o ato de fala se relaciona com o saber de fundo dos participantes da interação. A totalidade de conotações, a riqueza de funções e a capacidade de variações do uso do agir comunicativo é somente o oposto de uma referência à completude que não aceita qualquer ampliação arbitrária da aptidão de entendimento proveniente da práxis cotidiana (HABERMAS, 2000, p. 485).

Já que o mundo da vida permite apenas um dispêndio restringido de coordenação e entendimento, quando chega a certo grau de complexidade, a linguagem utilizada necessita ser destituída dos tipos de linguagens especializados, que foram analisados por Parsons no exemplo do dinheiro. Tal destituição se sucede quando o *medium* de coordenação da ação não tem mais a necessidade de ser requerido de modo simultâneo para todas as funções da linguagem. Ao substituir parcialmente a linguagem corrente, limita-se também a ligação das ações conduzidas de modo comunicativo com os contextos do mundo da vida. Desse modo, os processos sociais se tornam livres das referências à totalidade e das estruturas da intersubjetividade, nas quais a cultura, a sociedade e a personalidade estão entrelaçadas. Essa destituição é realizada pelas funções da reprodução material, pois não necessitam ser cumpridas *per se* através do agir comunicativo. “As alterações de estado no substrato material decorrem diretamente de resultados agregados e consequências de

intervenções dirigidas ao mundo objetivo para a realização de um determinado fim” (HABERMAS, 2000, pp. 485-6).

Porém, as ações estratégicas precisam igualmente de coordenação e devem ser integradas socialmente. Entretanto, essa integração pode ocorrer através de uma linguagem empobrecida e padronizada que coordene as ações funcionais – produção e distribuição de bens e serviços – de um modo que não sobrecarregue a integração social com o dispêndio de processos de entendimento arriscados e não econômicos e sem precisar de uma reconexão com os processos da tradição cultural e da socialização, por meio do *medium* da linguagem corrente. Para Habermas (2000, p. 486), “o *medium* dinheiro satisfaz evidentemente essas condições de uma linguagem de controle especialmente codificada”, pois ele afastou-se da linguagem normal, tornando-se um código especial, feito para situações de troca, que, por formar uma estrutura de preferências de oferta e procura, regula eficazmente decisões sobre ações para a coordenação, sem precisar apelar aos recursos do mundo da vida.

Além de tornar possível uma interação especificamente desmundanizada, o dinheiro traz a possibilidade também da formação de um sistema parcial e funcional que opera suas relações com o mundo circundante. Historicamente, é no capitalismo que aparece um sistema econômico que regula monetariamente a circulação interna, assim como o intercâmbio com as atividades familiares privadas e com o Estado. Segundo Habermas (2000, p. 486), “a institucionalização do trabalho assalariado, por um lado, e do Estado baseado em um sistema tributário, por outro, foi tão constitutiva para o novo modo de produção quanto a forma de organização da indústria capitalista no interior do sistema econômico”. A partir do momento em que o processo de produção se torna reorganizado sobre o trabalho assalariado e o aparelho do Estado, religado à produção com o recolhimento de impostos da população ativa, estabeleceram-se mundos circundantes complementares.

Por um lado, o aparelho estatal tornou-se dependente de um sistema econômico controlado pelos *media*; isso levou, entre outras coisas, a que o poder ligado a cargos e a pessoas fosse assimilado a estrutura de um *medium* de controle, ou seja, o poder assimilado ao dinheiro. Por outro, as formas de trabalho e de vida tradicionais dissolveram-se sob a ação do trabalho assalariado organizado em empresas. A plebeização da população do campo e a proletarização do operariado, concentrado de múltiplas formas nas cidades, tornaram-se o primeiro caso exemplar de uma reificação da práxis cotidiana sistemicamente induzida (HABERMAS, 2000, p. 487).

Segundo as observações de Habermas (2000, pp. 493-4), os paradoxos da racionalização social podem ser assim resumidos: a racionalização do mundo da vida precisou atingir certo grau de maturidade antes mesmo que os meios dinheiro e poder tivessem a possibilidade de serem institucionalizados juridicamente. A economia e o Estado extinguem,

primeiramente, as formas tradicionais de vida da antiga sociedade europeia. Porém, a dinâmica entre esses dois subsistemas, conectados entre si de modo funcional, resistem igualmente sobre as formas de vida racionalizadas da sociedade moderna que os tornam possível, por meio dos processos de monetarização e de burocratização que invadem os domínios nucleares da reprodução cultural, da integração social e da socialização. Portanto, as formas de interação moldadas pelo dinheiro e poder, ao invadir os domínios de vida na qual a função é orientada pelo agir comunicativo, desencadeiam assim efeitos patológicos colaterais. Nos sistemas políticos, das sociedades capitalistas desenvolvidas, são traçadas as estruturas de compromisso que podem ser entendidas historicamente como reações do mundo da vida à especificidade do sistema e ao aumento da complexidade do processo da economia capitalista e do Estado. “Essa gênese histórica deixa ainda seus vestígios nas opções que o compromisso de um Estado social, que entrou em crise, deixa hoje em aberto” (HABERMAS, 2000, p. 494).

Essas opções seguem a linha de raciocínio de uma política em concordância com os meios do sistema. A economia e o Estado, fiscalizados pelo dinheiro e poder, têm o dever, porém, de se adaptar de maneira mais inteligente, ao invés de somente externalizar de modo recíproco seus custos, sobrecarregando um sistema inteiro que não tenha a capacidade da autorreflexão. Nesta tal política, a única coisa a ser discutida seria a questão de como se podem distribuir de maneira correta os encargos de problemas entre os dois subsistemas. Para Habermas (2000, p. 495), “alguns veem as causas da crise na dinâmica própria de uma economia desencadeada; outros, nas amarras burocráticas que lhe são impostas”, das quais, como terapias correspondentes seriam: a domesticação social do capitalismo ou a transferência dos problemas do Estado para a economia. Enquanto uns acreditam que a fonte das desordens do cotidiano é induzida de modo sistêmico na monetarização da força de trabalho, os outros acreditam que isso se deve à paralisia burocrática das iniciativas privadas. Mas, nas palavras de Habermas (2000, p. 495), “ambos os lados concordam em que os domínios de interação do mundo da vida carentes de proteção exercem um papel meramente passivo diante dos motores da modernização social, quer dizer, diante do Estado e da economia”.

Assim, em novas superfícies de atrito entre os imperativos do sistema e do mundo da vida, acirram-se conflitos que não podem ser absorvidos pelas estruturas de compromisso atualmente existentes. Hoje coloca-se a questão de saber se é possível estabelecer um novo compromisso segundo as velhas regras da política orientada sistemicamente - ou se a administração das crises, adaptada às crises causadas sistemicamente e percebidas como sistêmicas, será solapada por movimentos sociais que não se orientem mais pela necessidade de controle do sistema, mas por *traçados de fronteira* entre sistema e mundo da vida (HABERMAS, 2000, p. 496).

Desse modo, Habermas (2000, p. 496) pretende trazer a possibilidade de superação das crises. Primeiro, deve-se entender que falta ao sujeito da sociedade as vias da autorrelação, que permitam aos revolucionários agir conforme o macrossujeito paralisado, com ele e sobre ele. Na ausência desse macrossujeito autorreferencial, um conhecimento autorreflexivo da totalidade social não é possível de ser imaginado e nem mesmo a atuação da sociedade sobre si mesma pode ser pensada. Porém, essas autorrelações perdem seu sentido a partir do momento em que as intersubjetividades de grau superior dos processos públicos formadores da opinião e da vontade ocupem o lugar do sujeito de grau superior da sociedade global. Assim, seria apropriado falar de uma atuação da sociedade sobre si mesma?

Por um lado, uma atuação sobre si mesma requer um núcleo reflexivo, na qual a sociedade desenvolva um saber de si mesma em um processo de autocompreensão. Por outro lado, tal atuação requer também um sistema executivo que tenha a possibilidade de agir e atuar para e sobre o todo. Mas as sociedades modernas tem a capacidade de satisfazer ambas as condições? A teoria dos sistemas de Luhmann lança, a partir das sociedades modernas, uma representação acêntrica. No contexto da teoria dos sistemas, o mundo da vida se desacoplou em variados sistemas parciais funcionalmente especificados (economia, Estado, ciência, etc.), que substituíram por nexos funcionais o que antes se dava por meio das relações intersubjetivas ressecadas, trabalhando em uma harmônica simetria entre si, antes que seu frágil equilíbrio pudesse ser ordenado pela sociedade global. “Nenhum dos sistemas parciais poderia ocupar o ápice de uma hierarquia e representar o todo [...]. As sociedades modernas já não dispõem de uma instância central de autorreflexão e de controle” (HABERMAS, 2000, p. 497).

Para a teoria dos sistemas, apenas os sistemas parciais desenvolvem o que poderia ser chamado de consciência de si, ou seja, consciência de sua função própria. O todo é entendido, neste contexto, somente por meio da perspectiva dos sistemas parciais enquanto respectivo mundo circundante sociais desses sistemas parciais. Portanto, um consenso funcional para a sociedade inteira acerca do que é e o que vale se torna impossível, pois o que é empregado como consenso trabalha na forma provisória e reconhecida como tal. Porém, os diversos mundos da vida não se mantêm incompreensíveis um ao lado do outro quando entram em contato entre si. Por serem parte de um todo, tais mundos da vida seguem o exemplo de sua pretensão de universalidade, desenvolvendo de modo progressivo suas diferenças mútuas, até que os horizontes de entendimento unam-se entre si. Assim, as sociedades modernas descentralizadas conservam, no agir comunicativo, um centro virtual de autoentendimento, através do entendimento que até mesmo os sistemas de ações especificados

de forma funcional se mantêm a um alcance intuitivo, desde que não ultrapassem o horizonte do mundo da vida. Apesar desse centro também ser uma projeção, Habermas acredita que ela seja eficaz. Os projetos policêntricos de totalidade criam pontos centrais concorrentes, pois se antecedem uns aos outros, se superam e se assimilam reciprocamente. As identidades coletivas oscilam para lá e para cá na sucessão de acontecimentos de interpretações, adaptando-se mais à imagem de uma malha frágil do que à de um centro estável de autorreflexão (HABERMAS, 2000, pp. 497-499).

Nas sociedades não estratificadas, que não possuem mais um saber de si mesmas nas formas tradicionais de uma autoexposição representativa, a práxis cotidiana concede um espaço para os processos espontaneamente naturais de autoentendimento e de formação de identidade. Nas sociedades modernas também se encontra uma consciência comum disseminada e que tem por base projetos polifônicos e opacos de totalidade. Esta consciência se concentra e se articula mais claramente com a ajuda de temas específicos e de contribuições ordenadas, nos processos de comunicação de grau superior e por meio de concentrações de uma esfera pública. As tecnologias de comunicação dão acesso a manifestações para quase todos os contextos, e tornam possível a criação de uma rede altamente diferenciada de esferas públicas locais e supraregionais, literárias, científicas e políticas, intrapartidárias e específicas a associações, dependentes dos *medias* ou subculturas. Para Habermas (2000, p. 500), “nas esferas públicas, os processos de formação da opinião e da vontade são institucionalizados e, por mais especializados que possam ser, estão orientados para a difusão e à interpenetração”. Os limites podem ser ultrapassados, já que cada esfera pública está aberta também a todas as outras. Suas estruturas discursivas são provenientes de uma tendência universalista dificilmente encoberta. As diversas esferas públicas parciais depositam a sua confiança a uma esfera pública abrangente, em que a totalidade da sociedade desenvolva um saber de si mesma. Tal experiência foi expressa no esclarecimento europeu e incluída em suas fórmulas programáticas.

Para Luhmann, o consenso funcional para a sociedade inteira depende de contextos, é falível e é provisório. Mas há também o saber reflexivo da sociedade inteira, obtido através da intersubjetividade de grau superior das esferas públicas e que não tem mais a possibilidade de executar os critérios rigorosos da autorreflexão de um sujeito de grau superior. Porém, este centro de autoentendimento é insuficiente para a atuação da sociedade sobre si mesma. Logo, torna-se importante trazer a ideia de uma instância central de controle que tenha a capacidade de abrigar e transformar o saber e os impulsos da esfera pública. Conforme as ideias normativas da nossa tradição política, o aparelho do Estado, legitimado

pela democracia e fundamentado na soberania popular, tem o dever de ter a capacidade de executar a opinião e a vontade dos cidadãos, estes que compartilham da formação coletiva da consciência, sem ter o poder de agir coletivamente. Mas o Estado pode agir coletivamente? Porque, nesse contexto, uma ação coletiva traz o entendimento de que o Estado traduziria em autodeterminação organizada da sociedade tal conhecimento formado de modo intersubjetivo que a sociedade possui em si mesma. Porém, para a teoria dos sistemas, tal possibilidade é passível de dúvida. Isso se deve ao fato de que a política atual se tornou assunto de um sistema parcial, funcionalmente diferenciado e, frente aos outros sistemas, a política não tem a possibilidade de dispor do grau de autonomia que seria obrigatório para um controle central, em outras palavras, para uma atuação sobre si mesma, que tem como ponto de partida toda a sociedade e retorne para a sociedade (HABERMAS, 2000, pp. 500-1).

Evidentemente, nas sociedades modernas existe uma assimetria entre as (fracas) capacidades de autoentendimento intersubjetivo e as capacidades (ausentes) de auto-organização da sociedade como um todo. Sob as novas premissas, não há nenhum equivalente nem ao modelo de uma atuação sobre si mesmo em geral, como aquele da filosofia do sujeito, nem a compreensão hegeliano-marxista da ação revolucionária em particular (HABERMAS, 2000, p. 501).

Tal contexto estabeleceu-se de modo muito eficaz através do efeito de uma experiência específica que, acima de tudo, os operários e os sindicatos tiveram a possibilidade de executar com a realização do projeto do Estado social desde o final da Segunda Guerra Mundial. Habermas entende que isso se deve a uma transformação característica no entendimento do poder estatal legitimado de modo democrático e que teve de começar com o objetivo de domesticar socialmente a economia capitalista e de anular os efeitos colaterais destrutivos que um crescimento passível de crises cria sobre a existência e o mundo da vida dos trabalhadores dependentes. O Estado social não considerava como problemático que o Estado ativo praticasse interferências sobre a economia e sobre os cidadãos, já que o objetivo era precisamente reformar as condições de vida dos cidadãos através da reforma das relações de trabalho e de emprego. “A isso subjazia a ideia da tradição democrática de que a sociedade seria capaz de atuar sobre si mesma com os instrumentos neutros do poder político-administrativo. Exatamente essa expectativa foi frustrada” (HABERMAS, 2000, p. 502).

Enquanto isso, uma concentração de normas jurídicas e de burocracias estatais reveste o cotidiano dos clientes potenciais e efetivos. As discussões referentes à juridificação e a burocratização, aos efeitos contraproducentes da política do Estado social e à profissionalização e cientificação dos serviços sociais invocaram a atenção para fatos que ressaltam que os instrumentos jurídicos-administrativos, para realizar programas do Estado

social, não representam nenhum *medium* passivo que não possua qualidades. Isso porque eles são, na verdade, conectados a uma práxis de isolamento dos fatos, de normatização e de vigilância, na qual o poder de reificação e subjetivação Foucault criticou severamente até nas mais simples comunicações cotidianas. Um mundo da vida regulamentado, desmembrado, controlado e assistido possui deformações mais aguçadas do que a exploração e depauperação materiais, mesmo sabendo que também são destrutivos os conflitos sociais obrigados à psique e ao corpo e interiorizados (HABERMAS, 2000, p. 502).

A contradição ao projeto do Estado social se deve ao fato de que, apesar de seu objetivo essencial ser a liberação de formas de vida estruturadas de modo igual, que deveria também abrir espaços de ação para a autorrealização individual e para a espontaneidade, deu lugar à criação de novas formas de vida na qual o poder tornou-se sobrecarregado. A partir do momento em que o Estado se tornou um dos subsistemas controlados pelos *media*, ele deixou de ser considerado como o núcleo de controle, na qual a sociedade iria encaminhar suas capacidades de auto-organização. Através dos processos de formação de opinião e de vontade, característicos de uma esfera pública universal, disseminados, mas focalizados para toda a sociedade, bate de frente tal sistema funcional que isola-se às possibilidades da sociedade e não se torna capaz de percebê-la, a não ser do ponto de vista de um sistema parcial (HABERMAS, 2000, pp. 502-3).

Com a desilusão histórica do projeto de um Estado social, aparece uma nova visão sobre o conceito de político. Junto com a especificidade sistêmica de um poder adequado somente em conformidade com a razão estratégica, apresenta-se uma dimensão mais ampla. Nas palavras de Habermas (2000, p. 503), “a esfera pública política, na qual as sociedades complexas podem distanciar-se normativamente de si mesmas e elaborar coletivamente as experiências de crise, toma do sistema político uma distância análoga àquela tomada em relação ao sistema econômico”, porque a política tomou para si uma característica problematicamente semelhante à economia. Assim, a política é entendida agora como fonte de problemas de controle e não como solução para estes mesmos problemas e ocorrem então as seguintes diferenças: entre problemas de controle e de entendimento mútuo; entre desequilíbrios sistêmicos e patologias do mundo da vida; entre as faltas que as estruturas do mundo da vida provocam – por meio da diminuição de motivações ou de legitimação – na conservação do sistema de ocupação e de influência e os fenômenos da colonização do mundo da vida. “Em tais fenômenos mostra-se, por sua vez, que as operações de controle e entendimento recíproco apresentam recursos que não podem ser substituídos um pelo outro em uma proporção qualquer” (HABERMAS, 2000, p. 504). Além disso, o dinheiro e o poder

não podem comprar ou conquistar – através da força monopolizada – a solidariedade e o sentido. A consequência do processo de desilusão é uma recente consciência que traz a reflexão do projeto de Estado social e que tem por objetivo a domesticação social da economia capitalista e do Estado.

O projeto de Estado social deu à capacidade de planejamento das administrações públicas a tarefa de praticar uma influência estimulante frente ao mecanismo de autocontrole de outro subsistema. Se tal regulação indireta tem, atualmente, o dever de ampliar-se às próprias operações de organização estatal, o modo da influência não deve ser estabelecido como controle indireto, já que um novo potencial de controle tem apenas a possibilidade de ser disponibilizado por um subsistema mais amplo. Caso um subsistema mais amplo fosse descoberto, “após um reiterado surto de frustração e distanciamento, resultaria outra vez o problema de que *as percepções de crises relativas ao mundo da vida* não podem traduzir-se integralmente em *problemas de controle relativos a sistemas*” (HABERMAS, 2000, p. 504).

Ao contrário dessa ideia, devem-se traçar barreiras inibidoras no intercâmbio entre mundo da vida e sistema e de estabelecer sensores nesse mesmo intercâmbio. Porém, ainda é evidente que problemas de fronteira, assim estipulados, surjam no momento em que o mundo da vida racionalizado deva ser defendido contra os meios do sistema. Porém, o encanto sistêmico, que a economia capitalista e o Estado exercem sobre a sociedade, não pode ser rompido, caso os sistemas tenham aprendido a funcionar melhor, mas é sim importante que os impulsos do mundo da vida influenciem no autocontrole dos subsistemas. “No entanto, isso exige uma nova relação entre as esferas públicas autônomas e auto-organizadas, de um lado, e os domínios de ação controlados por meio do dinheiro e do poder, de outro” (HABERMAS, 2000, p. 505), ou seja, é fundamental que ocorra uma nova divisão dos poderes na integração social. Resumindo, a solidariedade como fonte de integração social deve se impor contra a integração sistêmica do dinheiro e do poder.

As esferas públicas, que não se produzem e não se sustentam pelo sistema político com o objetivo de se legitimar, são chamadas por Habermas de autônomas. Os centros de comunicações, que surgem da práxis cotidiana, apenas têm o poder de se desdobrar em esferas públicas autônomas e se consolidar como intersubjetividades de ordem superior que sustentam a si mesmas, caso o potencial do mundo da vida for empregado para a auto-organização e para a utilização auto-organizada dos meios de comunicação, porque as formas de auto-organização dão ênfase à capacidade de ação coletiva. Entretanto, as organizações próximas da base devem pagar o ganho da complexidade, com a condição de que os objetivos

organizacionais se separem das orientações e atitudes dos cidadãos, e que se tornam dependentes de imperativos da conservação e ampliação do alcance da organização. Segundo Habermas (2000, p. 506), “a assimetria entre as capacidades de autorreflexão e auto-organização que atribuímos às sociedades modernas em seu todo repete-se no plano da auto-organização dos processos de formação da opinião e da vontade”.

Não se pode entender este contexto como um empecilho, caso seja cogitada a ideia de que a influência indireta, praticada nos mecanismos individuais de autocontrole dos sistemas parciais, seja compreendida como algo diferente da atuação estratégica da sociedade sobre si mesma. Então, a harmonia autorreferencial protege os sistemas economia e Estado contra a tentativa de intervenção direta. Mas tal qualidade transforma os sistemas em sistemas sensíveis aos estímulos, que tem por objetivo um desenvolvimento de sua característica de autorreflexão, em outras palavras, sua sensibilidade para as reações que o mundo da vida contesta frente às suas próprias atividades. Sendo assim, as esferas públicas auto-organizadas devem desenvolver um acordo prudente de poder e autolimitação inteligente, fundamental para mobilizar os meios poder e dinheiro do Estado e da economia, no que concernem os resultados, orientados para fins, da formação democrático-radical da vontade. Portanto, a auto-organização da sociedade é substituída pelo modelo de um conflito de fronteiras, fiscalizado pelo mundo da vida (HABERMAS, 2000, p. 506).

As esferas públicas autônomas somente podem extrair suas forças dos recursos dos mundos da vida extensamente racionalizados. Isso vale sobretudo para a cultura, isto é, para o potencial de interpretação do mundo e de si mesmas que possuem a ciência e a filosofia, para o potencial de esclarecimento de ideias jurídicas e morais estritamente universalistas e, não por último, para os conteúdos de experiências radicais da modernidade estética. Não é casualidade que hoje os movimentos sociais apresentem traços de uma revolução cultural. Nota-se aqui, entretanto, uma debilidade estrutural inerente a todos os mundos da vida modernos (HABERMAS, 2000, p. 507).

Para Habermas, os movimentos sociais só foram possíveis por causa da ameaça às identidades coletivas claramente delineadas. Apesar de estas identidades continuarem sempre ligadas ao particularismo de uma forma de vida em particular, elas devem compreender o conteúdo normativo da modernidade, a saber, o falibilismo, universalismo e subjetivismo que estão presentes na força e na imagem concreta de cada caso particular. Segundo as observações de Habermas (2000, p. 507), “o Estado-nação democrático e constitucional proveniente da Revolução Francesa foi, até o momento, a única formação de identidade bem-sucedida na história universal que conseguiu unificar sem coação os momentos do universal e do particular”.

Nas utopias presentes dos antigos romances políticos, as formas de vida dotadas de racionalidade ingressaram em uma falsa ligação, tanto com a dominação técnica da natureza quanto com uma mobilização violenta da força de trabalho social. Portanto, comparar felicidade e emancipação com poder e produção encolerizou desde o início a autocompreensão da modernidade e levou-a a uma crítica de duzentos anos seguidos. Contudo, este mesmo pensamento de dominação se apresenta atualmente em uma caricatura que mobiliza as massas, qual seja: “a *science fiction* da guerra nas estrelas é bastante adequada para os planejadores da ideologia desencadearem, com a visão macabra de um cosmos militarizado, o impulso inovador que colocará em pé o colosso do capitalismo mundial para o próximo *round* tecnológico” (HABERMAS, 2000, p. 508).

Assim, a antiga Europa apenas descobrirá uma nova identidade caso tal colapso de crescimento econômico, corrida armamentista e valores antigos confrontem o entendimento de uma ruptura com as coações sistêmicas autoimpostas e que haja a possibilidade de acabar com a confusão de que os conteúdos normativos da modernidade, presentes no mundo da vida racionalizado, apenas deveriam vir à tona em sistemas que se tornam sempre mais complexos. Uma das únicas certezas cotidianas, em que se resumem as coações sistêmicas, é a ideia de que a capacidade internacional de concorrência, tanto no mercado quanto no espaço, seja essencial para a pura sobrevivência. Conforme Habermas (2000, p. 509), “cada um justifica a expansão e a intensificação das suas próprias forças com a expansão e a intensificação das forças do outro, como se não fossem as regras do darwinismo social que estivessem na base do jogo das forças”. A Europa moderna desenvolveu os pressupostos intelectuais e os fundamentos materiais de um mundo que apresentou esse tipo de raciocínio, fazendo com que tomasse o lugar da razão. É nesse entendimento que se mostra então o centro verdadeiro da crítica da razão que vem desde Nietzsche.

3.1 A CONTEMPORANEIDADE EM HABERMAS E NO PROJETO DA MODERNIDADE

A teoria da modernidade acaba se identificando como uma teoria apta a explicar os processos históricos dos três últimos séculos e a identificar as estruturas e patologias das atuais sociedades. Portanto, a principal preocupação da teoria da modernidade é entender os processos e estruturas que descrevam a evolução das sociedades históricas existentes. Porém, a pretensão da teoria da modernidade é outra, pois, por fazer parte da teoria do agir comunicativo, ela acaba sendo uma teoria sistemática, e, por ser parte da teoria da evolução social, ela acaba sendo uma teoria diacrônica, ou seja, uma teoria que se refere aos

fenômenos que se desenvolveram através do tempo. Sendo assim, a teoria da modernidade intenta ser uma teoria normativa que analisa, critica e julga as características da modernidade histórica de acordo com um modelo de modernidade identificado como “projeto” (FREITAG, 1993, pp. 41-2). Nas palavras de Habermas (1992, p. 109), “a ideia de modernidade está intimamente ligada ao desenvolvimento da arte europeia; mas aquilo que chamei de projeto da modernidade só se dá a ver se deixamos de aplicá-lo apenas à arte, como se fez até agora”. Assim, faz-se necessário explicar primeiro sobre qual modernidade estaremos tratando nessa dissertação e o que será entendido por “projeto da modernidade”.

Partimos, nesse estudo, da seguinte ideia a ser explorada: modernidade e contemporaneidade são conceitos análogos. Para que tal questão seja discutida, teremos o objetivo de, primeiro, apresentar a ligação do “projeto da modernidade” de Habermas com aquilo na qual pretendemos chamar de contemporaneidade/modernidade. Posteriormente, faremos uma análise acerca do prefixo “pós”, na assim chamada “pós-modernidade”, e a sua tentativa falha de romper com a modernidade, fortalecendo a ideia de que a noção de modernidade nunca deixou de ser idêntica à noção de contemporaneidade. Para finalizar, examinaremos o conceito de tempo contemporâneo, explorando os conceitos de “pensamento histórico” e “pensamento utópico”. A partir de tais análises, pretendemos chegar à conclusão de que tanto Habermas quanto o projeto da modernidade podem ser considerados autor e problema contemporâneo, tendo em vista a forte influência que Habermas possui no meio acadêmico através de sua “teoria da sociedade” e de sua “teoria do agir comunicativo”, além do tema “modernidade” estar longe de ser um tema esgotado, como dizem os críticos.

A partir da ideia de que a modernidade não é um projeto obsoleto, por ainda estar em processo de conclusão, tais análises nos levam a entender como iguais os conceitos de modernidade e contemporaneidade, pois, se Habermas trata a modernidade como um projeto a ser resgatado, quer dizer que a modernidade não teve o seu fim ainda, portanto, ela continua presente em nossa contemporaneidade. Lembrando que tratamos aqui da ideia comum do conceito contemporaneidade, qual seja: aquilo que acontece ou tem seu início no tempo presente, no tempo atual, ou, aquele ou aquilo que é do mesmo tempo, que vive na mesma época.

Se, para Habermas, a modernidade é um projeto que ainda necessita ser concluído, podemos inferir que nunca deixamos de ser contemporâneos da modernidade. Assim, para tentar corroborar tal análise, apresentaremos aqui um breve esboço acerca dos seguintes problemas: seria o próprio conceito de modernidade, exposto por Habermas, um indicativo de seus traços com o intuito de encaixá-los, tanto o autor quanto o tema, naquilo na

qual pretendemos chamar de contemporaneidade? De que maneira Habermas e a tentativa de resgate do “projeto da modernidade” poderiam ser chamados de autor e problema contemporâneo? Será que o pós-modernismo realmente conseguiu romper com a modernidade?

3.1.1 O conceito de modernidade segundo Hegel

O contexto histórico na qual Hegel utiliza o conceito de modernidade é o de conceito de época, ou seja, os “novos tempos” são os “tempos modernos”. Os grandes acontecimentos que ocorreram no período de 1500, a saber, o descobrimento do “Novo Mundo”, além do Renascimento e da Reforma, traçam o limite entre o moderno e o medieval. As definições de Idade Moderna, Idade Média e Antiguidade fazem sentido apenas após as expressões “novos tempos” ou “tempos modernos” perderem o seu sentido cronológico e ao tomarem para si a significação oposta de uma época veemente “nova”. Assim, o conceito de tempo moderno apresenta a ideia de que o futuro já se iniciou, pois aponta a época orientada para o futuro, e que se encontra disposta ao novo que aparecerá. Por isso, o corte na qual o novo surge se desloca para o passado, até o começo da idade moderna. Porém, a consciência de que o período de 1500 marcou o início da idade moderna só foi possível vir à tona no século XVIII (HABERMAS, 2000, pp. 9-10).

“Uma vez que o mundo novo, o mundo moderno, se distingue do velho pelo fato de que se abre ao futuro, o início de uma época histórica repete-se e reproduz-se a cada momento do presente, o qual gera o novo a partir de si” (HABERMAS, 2000, p. 11). Hegel define o começo do tempo presente através do corte que os contemporâneos do Iluminismo e da Revolução Francesa fizeram no fim do século XVIII e começo do XIX. O entendimento desse presente como sendo a época mais recente e atual, tem o dever de restabelecer a ruptura com o passado por meio de uma renovação contínua.

As expressões revolução, progresso, emancipação, desenvolvimento, crise, etc., utilizadas por Hegel, trazem uma compreensão histórico-conceitual a partir do seguinte problema que se apresenta à cultura ocidental com a consciência histórica moderna, qual seja: a modernidade não tem a pretensão de fundamentar seus critérios de orientação por meio de modelos de outra época, mas sim a de tirar a sua normatividade através de si mesma. “A modernidade vê-se referida a si mesma, sem a possibilidade de apelar para subterfúgios. Isso explica a suscetibilidade da sua autocompreensão, a dinâmica das tentativas de ‘afirmar-se’ a si mesma, que prosseguem sem descanso até os nossos dias” (HABERMAS, 2000, p. 12).

Além de sua autocompreensão, a modernidade apresenta também o aspecto da liberdade da subjetividade, através da Reforma, do Iluminismo e da Revolução Francesa, pois, ao desenvolver a ideia do mundo moderno, Hegel compreende a subjetividade através da liberdade e da reflexão. Portanto, uma das maiores grandezas da modernidade é o reconhecimento da liberdade. Assim, a expressão subjetividade traz as seguintes características: individualismo, já que a singularidade infinitamente particular tem o poder de fazer valer suas pretensões; direito de crítica, porque tudo o que tem o dever de ser reconhecido por todos deve também ser apresentado a cada um como algo legítimo; autonomia da ação, visto que queremos responder pelo que fazemos; e a filosofia idealista, pois a filosofia tem a compreensão de que se sabe a si mesma (HABERMAS, 2000, pp. 25-6).

Hegel e os hegelianos nunca questionaram as conquistas da modernidade, da qual os tempos modernos extraíram seu orgulho e consciência de si. A modernidade se descobre através do signo da liberdade subjetiva, esta que se realiza: na sociedade como um espaço para a busca dos interesses próprios, garantido pelo direito privado; no Estado como participação fundamental na formação da vontade política, por meio da igualdade de direitos; na esfera privada como autonomia e autorrealização éticas; e na esfera pública como processo de formação que se efetiva por meio da apropriação da cultura tornada reflexiva. “Também as figuras do espírito absoluto e objetivo, vistas da perspectiva do indivíduo, assumiram uma estrutura em que o espírito subjetivo pode-se emancipar da naturalidade das formas de vida tradicionais” (HABERMAS, 2000, p. 121).

O princípio da subjetividade também se manifestou na cultura moderna, através da ciência objetivante, que traz o desencantamento da natureza e a liberdade do sujeito cognoscente, por meio também dos conceitos morais, que reconhecem a liberdade subjetiva dos sujeitos e da mesma forma com a arte moderna, já que “a autorrealização expressiva torna-se o princípio de uma arte que se apresenta como forma de vida” (HABERMAS, 2000, p. 27). Logo, entende-se que, na modernidade, “a vida religiosa, o Estado e a sociedade, assim como a ciência, a moral e a arte transformam-se igualmente em personificações do princípio da subjetividade” (HABERMAS, 2000, pp. 27-8). Assim, faz-se necessário saber se a autocompreensão e o princípio da subjetividade são fontes de orientações normativas satisfatórias, se elas também dão conta de fundamentar a ciência, a moral e arte, e se elas conseguem estabilizar uma formação histórica que não se conecta mais a outros compromissos históricos (HABERMAS, 2000, p. 30).

Agora a questão é saber se da subjetividade e da consciência de si podem obter-se critérios próprios ao mundo moderno e que, ao mesmo tempo, sirvam para se orientar nele; mas isso significa também que possam ser aptos para a crítica de uma modernidade em conflito consigo mesma. Como é possível construir, partindo do espírito da modernidade, uma forma ideal interna que não se limite a imitar as múltiplas manifestações históricas da modernidade nem lhes seja exterior? (HABERMAS, 2000, p. 30).

Nesse contexto, se é dever da modernidade fundamentar-se por meio de si mesma, Hegel deve então desenvolver o conceito crítico de modernidade, através de uma dialética intrínseca ao próprio princípio do esclarecimento. Ao se cumprir a dialética do esclarecimento, o impulso para a crítica do tempo presente ficou esgotado, mas que, ao mesmo tempo, o colocou em movimento. É com o conceito de saber absoluto que Hegel consegue ultrapassar os produtos do esclarecimento (arte romântica, religião racional e sociedade burguesa). Com isso, porém, Hegel volta atrás em relação às intuições de juventude, já que ele pretende superar a subjetividade no interior dos limites da filosofia do sujeito. Resulta-se assim o entendimento de que se deve negar a possível crítica da modernidade à autocompreensão moderna. “A crítica à subjetividade dilatada em potência absoluta transforma-se ironicamente em repreensão do filósofo à estreiteza de espírito dos sujeitos, que ainda não compreenderam sua filosofia nem o curso da história” (HABERMAS, 2000, p. 33). Porém, a dialética do esclarecimento esvaziou por completo o impulso para a crítica do tempo presente, mesmo que ela tenha a posto em movimento. Tais conclusões negativas se apresentam mais claramente na construção da “superação” da sociedade civil burguesa do Estado (HABERMAS, 2000, p. 53).

O conceito aristotélico de política como o campo na qual estão inseridos o Estado e a sociedade – antiga Europa – esteve em circulação vigente até o século XIX. Neste contexto, a economia doméstica se fundamenta por meio de uma ordem política global. Além disso, a estratificação social e a participação diferencial no poder político andam lado a lado, ou seja, a constituição da dominação política integra totalmente a sociedade. Mas, sabe-se que tais características não se apresentam mais nas sociedades modernas, tendo em vista que a economia capitalista, organizada no direito privado, não se conecta mais ao Estado, fazendo com que a economia despolitizada e o Estado burocrático se diferenciassem e se completassem de modo funcional, além do social ter se separado da política. Assim, nas sociedades modernas, a política se divide conforme uma teoria social fundada na economia política de um lado, e em uma teoria do Estado inspirada no direito natural moderno, de outro lado (HABERMAS, 2000, p. 54).

Hegel foi o primeiro a apresentar o conceito de “sociedade civil burguesa” como um conceito adaptado à sociedade moderna, recuperando, por meio de uma teoria social, a contraposição da teoria da arte entre modernidade e Antiguidade. Ao descrever as relações mercantis como um domínio isento de ética tendo em vista um objetivo estratégico de interesses privados e egoístas, Hegel diz que a sociedade civil burguesa surge como uma “eticidade perdida em seus extremos”, de um lado, e como “a criação do mundo moderno”, ao se fundamentar na emancipação do indivíduo possuidor da liberdade formal, de outro lado, ou seja, “o desencadeamento da arbitrariedade da carência e do trabalho é um momento necessário no processo para *‘formar a subjetividade em sua particularidade’*” (HABERMAS, 2000, p. 55).

Retomando os pontos principais até aqui, sabe-se que uma modernidade, isenta de modelos, aberta ao futuro e ambiciosa por inovações, apenas tem o poder de extrair seus critérios a partir de si mesma. Assim, o princípio da subjetividade se apresenta como portador da fonte do normativo, da qual surge a própria consciência de tempo da modernidade, e a filosofia da reflexão aperfeiçoa esse princípio ao conceito. Porém, “à faculdade de reflexão, aplicada sobre si mesma, revela-se também o negativo de uma subjetividade autonomizada, posta de modo absoluto” (HABERMAS, 2000, p. 60). Desse modo, a racionalidade do entendimento, reconhecida como único vínculo pela modernidade, tem o dever de se desenvolver até à razão, através da dialética do esclarecimento. Mas, sendo um saber absoluto, essa razão toma para si uma aparência extremamente aniquiladora, pois resolve de modo magistral o problema inicial de uma autocertificação da modernidade, nas palavras de Habermas (2000, p. 61), “a questão sobre a autocompreensão genuína da modernidade submerge sob a gargalhada irônica da razão. Já que a razão ocupa agora o lugar do destino e sabe que todo acontecimento de significado essencial *já* está decidido”. A filosofia hegeliana consegue então suprir a necessidade da modernidade de autofundamentação somente por meio de uma isenção de valores da atualidade e de um enfraquecimento da crítica. Portanto, segundo as observações de Habermas (2000, p. 61) “a filosofia tira o peso de seu presente, destrói o interesse por ele e lhe nega a vocação para a renovação autocrítica. Os problemas da época perdem a categoria de provocações, porque a filosofia, que está à altura do tempo, priva-os de seu significado”.

Hegel identifica dois tipos de crítica filosófica. O primeiro tipo se exerce contra as falsas positivities da época (crítica contra a religião e Estado), entendida como uma maiêutica da vida oprimida que afasta as formas inflexíveis. O segundo tipo de crítica, a única que Hegel considera justificada, se mostra contrário ao idealismo subjetivo de Kant e

Fichte. Em tal idealismo, a filosofia se torna mais esclarecida, mas, a partir do momento em que a subjetividade tenta salvar a si mesma, esta tenta se defender da filosofia. Devem-se descobrir então os artifícios de uma subjetividade limitada, que não se abre a um critério melhor e objetivamente disponível há muito tempo (HABERMAS, 2000, pp. 61-2).

A filosofia não pode ensinar ao mundo como ele deve ser; em seus conceitos reflete-se somente a efetividade como ela é. A filosofia não se dirige mais criticamente contra a efetividade, mas contra as opacas abstrações que se interpõem entre a consciência subjetiva e as configurações objetivas da razão. Depois que o espírito deu “um empurrão” na modernidade, depois que encontrou uma saída para as suas aporias, depois que ele não apenas se apresentou na efetividade, mas nela se tornou objetivo, Hegel vê a filosofia livre da tarefa de confrontar a existência vil da vida social e política com seu conceito. A esse *embotamento da crítica* corresponde a *desvalorização da atualidade*, à qual os criados da filosofia viraram as costas. A modernidade elevada ao conceito permite uma retirada estoica dela (HABERMAS, 2000, p. 62).

Hegel é o primeiro filósofo que traz à tona a ideia de que a modernidade se transformou em um problema, já que para ele é clara a constelação conceitual entre modernidade, consciência do tempo e racionalidade, mesmo desfazendo tal constelação posteriormente, pois a racionalidade tornada espírito absoluto isenta as condições nas quais a modernidade se autocompreende. Após Hegel, podemos apenas tomar um caminho para entender esse problema, qual seja, o de compreender o conceito de razão de uma maneira mais modesta (HABERMAS, 2000, pp. 62-3).

Para Habermas (2000, p. 63), o partido dos hegelianos retoma o projeto de Hegel a partir de uma ideia moderada de razão e têm a pretensão de entender e criticar uma modernidade em conflito consigo mesma, através de uma dialética diferente do esclarecimento. Porém, o partido dos neoconservadores e o partido dos jovens conservadores tentam compreender corretamente a modernidade, decompondo as relações internas entre modernidade, consciência de tempo e racionalidade, mesmo não conseguindo fugir à pressão conceitual desta constelação. Isso se deve ao fato de que os neoconservadores apresentam-se acriticamente à dinâmica devastadora da modernidade social, ao tornar banal a consciência moderna do tempo e ao dividir a razão à medida do entendimento e a racionalidade à medida da racionalidade instrumental⁶¹. Nesse contexto, a modernidade cultural se isenta de qualquer

⁶¹ “Com o conceito de ‘razão instrumental’, Horkheimer e Adorno querem acertar as contas com um entendimento calculador que usurpou o lugar da razão. Esse conceito deve, ao mesmo tempo, lembrar que a racionalidade com respeito a fins, empertigada em totalidade, estreita a diferença entre aquilo que pretende ter validade e aquilo que é útil para a autoconservação, demolindo assim aquela barreira entre validade e poder, anulando aquela diferenciação conceitual básica que a apreensão moderna do mundo acreditava dever a uma superação definitiva do mito. A razão, enquanto razão instrumental, assimilou-se ao poder e renunciou, desse modo, à sua força crítica - este é o *último* desvelamento de uma crítica da ideologia aplicada a si mesma. Esta descreve, contudo, a autodestruição da capacidade crítica de modo paradoxal, visto que no instante da descrição ainda tem de fazer uso da crítica que declarou estar morta. Ela denuncia o esclarecimento que se tornou totalitário com os

tipo de vínculo, e de modo paralelo à ciência autonomizada no cientificismo. Já os jovens conservadores transcendem a crítica dialética do tempo presente, ao tornar radical a consciência moderna do tempo e retirar a máscara da razão como racionalidade instrumental absolutizada e como forma de exercício privado de personalização de poder. “Quanto a isso, o partido deve à arte de vanguarda autonomizada esteticamente aquelas normas inconfessadas, ante as quais nem a modernidade cultural nem a social podem subsistir” (HABERMAS, 2000, p. 63).

3.1.2 Crítica ao pós-modernismo

A respeito dos pós-modernos, ao se apresentar o prefixo “pós”, desejam os protagonistas se desfazer de um passado. Pretendem assim dar um novo nome ao atual tempo, apesar de não possuímos resposta alguma acerca dos reconhecíveis problemas do futuro. Tal vontade de se despedir da tradição são adequados para os períodos de transição (HABERMAS, 1987d, p. 115). Assim, assumindo como exemplo o pós-modernismo, tal prefixo “pós” possui o significado de “tomar distância”, apresentando desse modo certa experiência de descontinuidade, mas que toma para si uma posição diferente frente ao passado da qual se quer o distanciamento.

Inicialmente a expressão “pós-moderno” designava novas variantes no interior do amplo espectro da modernidade tardia, isto ao ser aplicada nos Estados Unidos, durante os anos 50 e 60, às correntes literárias que se queriam diferenciar das obras do modernismo inicial. O pós-modernismo só se transformou em grito de guerra afetivamente carregado e diretamente político quando, nos anos 70, duas posições contrárias ganharam força de expressão, de um lado, os *neoconservadores*, que gostariam de se livrar dos conteúdos supostamente subversivos de uma “cultura espiritualmente hostil”, em defesa do reavivamento das tradições; de outro, os radicais dentre os *críticos do crescimento econômico*, para os quais a Nova Construção (*Neues Bauen*) se havia tornado símbolo da destruição provocada pela modernização (HABERMAS, 1987d, p. 116).

Conforme as observações de Habermas (1992, pp. 99-100), alguns críticos apresentam a ideia de que “a pós-modernidade se apresenta decisivamente como uma antimodernidade”, frase que se inseriu emocionalmente em todos os campos do meio intelectual, apresentando assim as teorias de pós-iluminismo, da pós-modernidade, da pós-história e de um novo conservadorismo. Também Adorno tomou para si o espírito da modernidade, prevendo reações emocionais ao desafio da modernidade, pois tentou diferenciar a autêntica modernidade do mero modernismo. Assim, Habermas apresenta as

meios do próprio esclarecimento. Adorno estava perfeitamente consciente dessa contradição performativa da crítica totalizada” (HABERMAS, 2000, p. 170).

seguintes questões: segundo os pós-modernos, a modernidade é algo que já deve ser relegado ao passado? Será que a decantada pós-modernidade se apresenta somente como algo falso? “Será o ‘postmodern’ uma divisa sob a qual, imperceptivelmente, se herdaram as disposições que a modernidade cultural mobilizou contra si desde meados do século XIX?” (HABERMAS, 1992, p. 100).

A modernidade, para Adorno, se inicia na metade do século XIX, através de Baudelaire e da arte de vanguarda. Mas Habermas (1992, pp. 100-1) esboça outro entendimento histórico da modernidade, a partir da ideia de Hans Robert Jauss, qual seja, a de que a palavra “moderno” foi primeiramente utilizada já no século V, delimitando o presente, que se tornou oficialmente cristão, e o passado romano-pagão. Logo, por meio de conteúdos variáveis, o conceito de modernidade expressa assim a consciência de uma época que se posiciona frente ao passado da Antiguidade, com o intuito de se autocompreender como consequência de uma transição do antigo para o novo. Consequentemente, o conceito de modernidade não é válido somente para o Renascimento, pois os homens se consideravam “modernos” tanto na época de Carlos Magno (século XII) quanto no Iluminismo, porque sempre estava presente na Europa a ideia de que a modernidade se apresentava como uma nova época por meio de uma renovada relação frente à Antiguidade. Ainda segundo Habermas (1992, p. 101), “apresenta-se, então, como moderno aquilo que proporciona expressão objetiva a uma atualidade do espírito do tempo que espontaneamente se renova”.

Porém, conforme as observações de Habermas (1992, pp. 105-6), o teórico da sociedade e neo-conservador americano Daniel Bell acredita que a pós-vanguarda estética já apresenta em si o fim da modernidade e a passagem para a pós-modernidade, porque apresenta a tese de que as manifestações de crise nas sociedades avançadas do Ocidente são o efeito de uma ruptura entre cultura e sociedade, entre modernidade cultural e exigências do sistema econômico e administrativo. Para Bell, a arte de vanguarda se introduz nas orientações de valor do mundo da vida, contaminando-o com o caráter do modernismo, prevalecendo assim o princípio da autorrealização sem limites e do subjetivismo de uma superexcitada sensibilidade, deixando livres as motivações hedonistas que não podem mais ser adaptados com a disciplina da vida profissional e, além do mais, não se concilia mais com os fundamentos morais de um modo de vida segundo fins racionais. Desse modo, Bell “atribui a dissolução da ética protestante, dissolução que inquietara Max Weber [...], a uma cultura cujo modernismo aguça a hostilidade contra as convenções e virtudes de um cotidiano racionalizado pela economia e administração” (HABERMAS, 1992, p. 106). Além disso, Habermas (1992, p. 106) diz que, segundo as observações de Bell, “o impulso da

modernidade deve estar definitivamente esgotado, e a vanguarda, no fim: embora sempre em expansão, ela já não é criativa”.

Bell acredita que o burguês é um radical quanto às questões econômicas, mas é um conservador quanto às questões de moral e gosto, ao analisar o período na qual surgiu a modernidade estética. Caso seja assim, o neoconservadorismo seria compreendido, conforme Habermas (1992, pp. 108-9), como um retorno ao padrão da mentalidade burguesa, o que simplificaria demais tal entendimento, já que o estado de ânimo do neoconservadorismo emana de uma indisposição que não foi promovida pelos intelectuais modernistas, mas sim das profundas reações a uma modernização social que, através da coação dos imperativos de crescimento econômico e das metas de organização estatal, acabam por interferir na ecologia de formas avançadas de vida, ou seja, na estrutura comunicativa interna de mundos da vida históricos. Desse modo, os protestos neo-populistas expressam seus temores sobre a destruição de formas de convívio humano. Tais indisposições e protestos aparecem toda vez em que ocorre uma modernização unilateral, orientada pela racionalidade estratégica, e que se introduz nos padrões da racionalidade comunicativa do mundo da vida, em outras palavras, quando ocorre uma colonização do mundo da vida. Assim, as doutrinas neoconservadoras não reparam em tais processos sociais, pois elas projetam as causas para o plano dos defensores desta cultura, sem explicá-las.

Sem dúvida, a modernidade cultural também produziu, por si mesma, suas *próprias* aporias. E estas estão evocadas por posturas intelectuais que ou proclamam uma pós-modernidade (*Nachmoderne*), ou recomendam a volta à pré-modernidade (*Vormoderne*), ou rejeitam radicalmente a modernidade. Mesmo independentemente dos problemas acarretados pela modernização *social*, mesmo da *perspectiva interna* do desenvolvimento cultural resultam motivos de dúvida e desespero quanto ao projeto da modernidade (HABERMAS, 1992, p. 109).

Ao expor o conceito de modernidade cultural, Weber apresentou a ideia de que a razão substancial manifestada em imagens de mundo religiosas e metafísicas se fragmenta em três momentos e os problemas legados se separam conforme os pontos de vista da verdade, da justiça normativa, da autenticidade ou do belo, sendo tratados respectivamente como questão de conhecimento, de justiça e de gosto, sucedendo assim a uma diferenciação de esferas de valor na modernidade: ciência, moral e arte. Assim, por um lado, ocorre uma institucionalização dos especialistas nos discursos científicos, investigações de teoria moral e do direito, produção e crítica da arte, e, através da abstração da valoração, o legado cultural desaponta as legalidades próprias dos respectivos saberes cognitivo-instrumental, prático-moral e estético-expressivo. “A partir daí, há também uma história *interna* das ciências, da teoria moral e do direito, da arte – certamente não desenvolvimentos lineares, mas processos

de aprendizado” (HABERMAS, 1992, p. 110). Por outro lado, tudo o que se desenvolveria na cultura, através da reflexão, não alcança mais o cotidiano, pois os especialistas da cultura e o público em geral se distanciam, fazendo com que o mundo da vida – não sendo mais valorizado em sua substância tradicional – se empobreça por meio da racionalização cultural.

No entender de Habermas (1992, p. 110), o projeto da modernidade, proposto pelos filósofos iluministas no século XVIII, traz a ideia de que deve-se desenvolver permanentemente: as ciências objetivantes, os fundamentos universalistas da moral e do direito e a arte autônoma. Além disso, é dever do projeto da modernidade “liberar os potenciais cognitivos assim acumulados de suas elevadas formas esotéricas, aproveitando-os para a prática, ou seja, para uma configuração racional das relações de vida” (HABERMAS, 1992, p. 110). Assim, Habermas diz que Condorcet, por exemplo, acreditava que as artes e as ciências promoveriam o controle das forças naturais, a interpretação de si mesmo e do mundo, o progresso moral, a justiça das instituições sociais e a felicidade dos homens. Porém, esse otimismo se esvai quase por completo no século XX.

Mas o problema permaneceu e, como outrora, os espíritos se dividem quanto a saber se conservam as intenções do Iluminismo, por mais abaladas que estejam, ou dão por perdido o projeto da modernidade, pretendendo enxergar os potenciais cognitivos (na medida que não entram no progresso técnico, no crescimento econômico e na administração racional) como se fossem de tal maneira restritos, que uma prática de vida voltada para tradições enfraquecidas permanece intocada por eles (HABERMAS, 1992, p. 111).

Além disso, o projeto da modernidade encontra-se fragmentado entre os próprios filósofos, chamados por Habermas de “retaguarda do Iluminismo”, já que eles continuam a acreditar em todos os momentos na qual a razão se diferenciou⁶². A separação entre ciência, moral e arte, por meio da qual Weber assinala o racionalismo da cultura ocidental, traz o entendimento da autonomia de setores especializados de trabalho e da sua desagregação de uma corrente de tradição que permanece se expandindo na hermenêutica da prática cotidiana. “Essa separação é o problema resultante da legalidade própria das esferas de valores diferenciadas: também já provocou tentativas fracassadas de ‘superar’ a cultura dos especialistas. Isso pode ser visto da melhor maneira na arte” (HABERMAS, 1992, p. 112).

⁶² “Popper, e penso no teórico da sociedade aberta que ainda não se deixou influenciar pelos neoconservadores, insiste na força iluminista, atuante na esfera política, da crítica científica, pagando por isso o preço de um ceticismo moral e de uma considerável indiferença em relação ao estético. Paul Lorenzen conta com a eficácia reformadora da vida atribuída à construção metódica de uma linguagem artificial, na qual a razão prática se faz valer; com isso, todavia, canaliza as ciências para as vias estreitas de justificações práticas análogas à moral, desprezando igualmente o estético. Em Adorno, inversamente, a enfática pretensão racional se recolheu no gesto de denúncia da obra de arte esotérica, enquanto a moral já não é capaz de fundamentação e à filosofia ainda resta apenas a tarefa de indicar, em discurso indireto, os conteúdos críticos encobertos na arte” (HABERMAS, 1992, p. 111).

Apesar de o surrealismo querer se rebelar contra a arte, mesmo não podendo se desfazer dela, ele acaba fracassando em tal empreitada, apresentando assim um duplo erro de uma falsa superação. O primeiro erro se deve ao fato de que, caso os receptáculos de uma esfera cultural desenvolvida de modo específica se rompam, os conteúdos acabarão se perdendo, já que nada mais irá sobrar, pois nenhum efeito liberador provém do sentimento dessublimado e da forma desestruturada. Quanto ao segundo erro, percebe-se que, na prática comunicativa do mundo da vida, as interpretações cognitivas, as expectativas morais, as expressões e valorações devem se interpenetrar, em outras palavras, “os processos de compreensão do mundo da vida precisam de uma tradição cultural *em toda a amplitude*” (HABERMAS, 1992, p. 116). Portanto, um mundo da vida racionalizado não acaba se libertando da inflexibilidade do empobrecimento cultural, caso uma cultura (arte) se rompa violentamente do mundo da vida e acaba por instaurar uma conexão com outro complexo especializado do saber.

Segundo Habermas (1992, pp. 116-7), pode-se perceber que, nos campos do conhecimento teórico e da moral, há paralelos com o programa e a falha prática da falsa superação. Sabe-se também que, tanto a arte quanto as ciências, a teoria moral e a teoria do direito, se tornaram todas autônomas. Porém, cada uma se vincula com formas especializadas da prática: a ciência se vincula com a técnica cientificista, e a moral e o direito se vinculam com uma prática administrativa organizada por meio do direito e dependente de justificação racional em sua fundamentação. Assim, cada um desses subsistemas se distanciam cada vez mais da prática da vida que, desse modo, o projeto do Iluminismo tem a possibilidade de se converter no projeto de superação.

Habermas (1992, p. 118) acredita que “deveríamos aprender com os desacertos que acompanharam o projeto da modernidade, com os erros dos ambiciosos programas de superação, ao invés de dar por perdidos a própria modernidade e seu projeto”. Por exemplo, a ideia de que uma produção artística deva ser analisada apenas objetivamente por especialistas fracassa a partir do momento em que a experiência estética é acolhida numa história de vida individual ou inserida numa forma coletiva de vida. Assim, ao se apropriar da cultura dos especialistas através do ponto de vista do mundo da vida, Habermas entende que algo é salvo da intencionalidade da inócua revolta surrealista. A mesma análise pode ser executada nos planos da ciência e da moral, ao se entender que estas não estão completamente separadas do saber voltado para a ação, e que a centralização das éticas universalistas para as questões jurídicas depende de uma abstração que objetiva se ligar com os problemas da vida satisfatória, que antes eram isolados (HABERMAS, 1992, pp. 119-20).

Conforme as observações de Habermas (1992, pp. 120-1), uma nova conexão entre a cultura moderna e a prática cotidiana dependente de legados vitais, porém enfraquecida pelo tradicionalismo, apenas será atingida caso a modernização social tenha a possibilidade de ser comandada por outras vias não-capitalistas, ou seja, caso o mundo da vida desenvolva por si instituições que não sejam limitadas pela dinâmica dos sistemas de ação da economia e do Estado (descolonização do mundo da vida). Mas tais perspectivas não são tão boas assim, já que, em todo o ocidente, desaponta um clima favorável às correntes críticas ao modernismo, tendo em vista a desilusão ocasionada pelo fracasso dos programas de falsa superação da arte e da filosofia e do aparecimento das aporias da modernidade cultural que convém como um pretexto para as posições conservadoras. Assim, Habermas assinala as diferenças entre o antimodernismo dos jovens-conservadores (1), o pré-modernismo dos antigos conservadores (2) e o pós-modernismo dos neoconservadores (3).

(1) Os jovens conservadores tomam para si a experiência fundamental da modernidade estética e o desvelamento da subjetividade descentrada, livre das limitações da cognição, da atividade voltada para fins, dos imperativos do trabalho e da utilidade, se distanciando assim do mundo moderno. Portanto, fundam um antimodernismo através de uma atitude modernista. Nas palavras de Habermas (1992, p. 121), eles deslocam para o “remoto e arcaico as forças espontâneas da imaginação, da experiência de si e da afetividade”, contrariando de modo maniqueísta “à razão instrumental um princípio [vontade de potência ou a soberania, o ser ou uma força dionisíaca do poético] ainda apenas acessível à evocação”. Sob o espírito de Nietzsche ressurgindo nos anos 70, tal linha se estende de Bataille até Derrida, passando por Foucault.

(2) Quanto aos antigos conservadores, estes nem se deixam contaminar pela modernidade cultural. São desconfiados no que tange a degradação da razão substancial, a divisão entre ciência, moral e arte, a moderna compreensão do mundo e sua racionalidade apenas em procedimento, propondo um retorno a posições anteriores à modernidade. Inserem-se nessa linha Leo Strauss, Hans Jonas e Robert Spaemann (HABERMAS, 1992, pp. 121-2).

(3) Já os neoconservadores são os mais otimistas acerca das conquistas da modernidade. Cumprimentam o desenvolvimento da ciência moderna, desde que ela saia de sua esfera apenas para impulsionar o progresso técnico, o crescimento capitalista e a administração racional. Porém, desejam uma política de desativação dos conteúdos explosivos da modernidade cultural. Defendem as seguintes teses: a ciência não tem mais importância para o mundo da vida; a política deve se manter livre das exigências de justificação prático-moral; a arte deve se manter puramente imanente, ao lhe contestar o conteúdo utópico,

assinalando o seu caráter de aparência para abrigar a experiência estética no âmbito privado. Aqui se encontram o primeiro Wittgenstein, Carl Schmitt (intermediário) e o último Gottfried Benn. Através da autonomia da ciência, da moral e da arte, desatreladas do mundo da vida e gerenciadas de modo especializado, sobra para a modernidade cultural somente o que deve ser preservado por ela por meio da renúncia ao projeto da modernidade. Para ocupar tal lugar, objetiva-se colocar em tal posto as tradições que não se prejudicaram pelas exigências de fundamentação, mesmo não tendo como saber como tais tradições poderiam sobreviver no mundo moderno, a não ser pelo apoio de ministérios da educação (HABERMAS, 1992, p. 122).

Como toda tipologia, esta também é uma simplificação, mas talvez não seja de todo inaplicável para a análise da discussão político-intelectual hoje. Com o aumento da porção de pré-modernismo, as ideias do antimodernismo, receio, ganham terreno nos grupos verdes e alternativos. Na mudança de consciência dos partidos políticos, por outro lado, delineia-se o êxito de uma mudança de tendência, isto é, da aliança pós-modernistas com os pré-modernistas. Nenhum partido, parece-me, alcançou o monopólio sobre o ataque aos intelectuais e sobre o neoconservadorismo (HABERMAS, 1992, p. 123).

De acordo com as observações de Habermas (2000, p. 6), frente à modernização evolucionalmente autonomizada, os cientistas sociais teriam boas razões acerca da despedida do horizonte conceitual do racionalismo ocidental na qual apareceu a modernidade. Mas, a partir do momento em que se desfazem as relações internas entre o conceito de modernidade e a sua autocompreensão, obtidas por meio do horizonte da razão ocidental, os processos de modernização que avançam de modo autônomo, são relativizados a partir do ponto de vista do observador pós-moderno. Segundo Habermas (2000, p. 6), “Arnold Gehlen sintetizou esta questão em uma fórmula marcante: as premissas do esclarecimento estão mortas, apenas suas consequências continuam em curso”. A partir disso, tem-se a ideia de uma modernização social autossuficiente separada dos impulsos de uma modernidade cultural ultrapassada, já que ela se realiza somente através das leis funcionais da economia e do Estado, da técnica e da ciência, certamente imunes a influências. Assim, a velocidade dos processos sociais surge como a oposição de uma cultura moderna saturada e cristalizada, já que as possibilidades contidas em si foram executadas em seus elementos essenciais. Tal despedida que os neoconservadores fazem da modernidade não diz respeito à dinâmica desordenada da modernidade cultural, mas se trata sim do plano de uma autocompreensão cultural da modernidade que aparenta estar ultrapassada (HABERMAS, 2000, pp. 6-7).

Outros teóricos, que não acreditam no desacoplamento entre modernidade e racionalidade, possuem o entendimento de que a pós-modernidade se mostra através de uma

forma política distinta, a saber, a anarquia. Também apresentam o fim do esclarecimento, ultrapassam o horizonte da tradição da razão e assentam-se na pós-história. “Ao submergir esse continente de conceitos fundamentais, [...] a razão revela sua verdadeira face – é desmascarada como subjetividade julgadora e, ao mesmo tempo, subjugada, como vontade de dominação instrumental” (HABERMAS, 2000, p. 7). A força destruidora de uma crítica que Heidegger e Bataille fazem, ao desmascarar a razão e apresentar a pura vontade de poder, desestabiliza também a segurança na qual se objetivou socialmente o espírito da modernidade. Nesse contexto, a modernização social não tem chances de seguir adiante frente ao fim da modernidade cultural de que deu início, e nem conseguirá resistir ao anarquismo “imemorial”, anunciada pela pós-modernidade (HABERMAS, 2000, pp. 7-8).

Portanto, para Habermas (2000, p. 8), “por mais distintas que sejam essas duas versões da teoria da pós-modernidade, ambas se distanciam do horizonte conceitual fundamental em que se formou a autocompreensão da modernidade europeia”, além disso, tais teorias tem a pretensão de se separar desse horizonte, tratando-o como uma época passada. Porém, Habermas pretende retomar Hegel para compreender o significado da relação interna entre racionalidade e modernidade, já que Hegel foi o primeiro filósofo a desenvolver um conceito de modernidade, evidência essa presente até Max Weber e que hoje se encontra sob questão. Assim, Habermas intenta julgar a legitimidade ou não da pretensão dos pós-modernos. Mas Habermas (2000, p. 8) “suspeita [*a priori*] de que o pensamento pós-moderno se arroga meramente uma posição transcendental quando, de fato, permanece preso aos pressupostos da autocompreensão da modernidade, os quais foram validados por Hegel”. Há de se fazer entender também que o neoconservadorismo e o anarquismo de inspiração estética pretendem rebelar-se contra a modernidade, tendo por fim a despedida dela, ou podem estar camuflando, por meio do pós-esclarecimento, sua cumplicidade através de uma venerável tradição do contra-esclarecimento.

Importante destacar que a era da Ilustração consegue romper por completo a continuação das tradições gregas e cristãs vividas na época, e não precisou esperar o pensamento historicista do fim do século XIX para ser compreendida⁶³ (HABERMAS, 1987d, p. 116). Agora, retornando à ideia de que, se a ruptura é realizada através de algo que se

⁶³ “Apenas com os ideais de perfeição do Iluminismo francês, apenas com a ideia, inspirada pela ciência moderna, de um progresso infinito do conhecimento e de um avanço rumo ao aprimoramento social e moral é que, aos poucos, vai-se quebrando o fascínio exercido pelas obras clássicas do mundo antigo sobre o espírito de *cada* modernidade. Finalmente, a modernidade, opondo ao clássico o romântico, busca um passado próprio numa Idade Média idealizada. No decorrer do século XIX, *este* romantismo libera aquela radicalizada consciência da modernidade, que se desprende de todos os laços históricos, conservando no todo apenas a oposição abstrata à tradição, à história” (HABERMAS, 1992, p. 101).

deseja relegar ao passado, a própria contemporaneidade é a tradição da qual se quer tomar distância, pois se os contemporâneos desejam romper com a tradição, é porque tal tradição está presente, é relevante e está incomodando. Portanto, não é a pós-modernidade quem está exigindo a ruptura, mas sim a própria modernidade. Os próprios modernos são possuidores do prefixo “pós”, dessa ruptura, dessa descontinuidade, e o próprio prefixo “pós” já está incluso no conceito de moderno, pois apresenta uma continuidade de uma linha de raciocínio dos modernos.

Não tenho dúvidas sobre a realidade de todas as tendências que se autotransformam de pós-modernas, ou que são designadas como pós-modernas pelos críticos e teóricos, mas tenho dúvidas muito profundas sobre se elas representam efetivamente uma ruptura com a modernidade [...]. [Há uma] incapacidade de ver qualquer fronteira, de direito ou de fato, entre a modernidade e algo de tão radicalmente novo que precisássemos, para descrevê-lo, criar um termo que sugere uma cesura epocal, qualitativa, entre o mundo moderno e nossa própria atualidade. Todas as tendências “pós-modernas” podem ser encontradas de modo pleno ou embrionário na própria modernidade⁶⁴ (ROUANET, 1987, pp. 21-2).

Consequentemente, o assim chamado “pós-moderno” não apresenta nada de novo para romper com a modernidade, fortalecendo a ideia de chamar a modernidade e a contemporaneidade como conceitos idênticos. Portanto, para Rouanet (1987, p. 25), a modernidade “continua dormindo, e o sonho pós-moderno, por mais banal que seja, é o prolongamento do sonho da modernidade, e essa é a melhor demonstração de que não existe ruptura entre duas épocas”. Porém, ainda segundo Rouanet, se não existe de fato essa ruptura, existe então um desejo de ruptura, levando-se então ao entendimento de que já aconteceu tal ruptura, pois vários intelectuais acreditam estar vivenciando uma época além dessa modernidade vista como falida e desumana. Desse modo, a pós-modernidade critica com razão as deformações e patologias da modernidade, mas não possui razão quando pensa em tomar distância da própria modernidade, já que, apesar dessa última ter representado uma perda de liberdade, ela representou também um ganho de autonomia.

Foi a modernidade quem liberou forças sociais que permitissem ao homem organizar sua vida sem a sanção religiosa e sem o peso da autoridade, por mais que ela tenha liberado, também, forças que procuram dobrá-lo a imperativos técnicos e funcionais que tendem a substituir o jugo da tradição pelo da reificação. Não é possível lutar contra a

⁶⁴ “No plano econômico, o capitalismo já nasceu ‘pós-industrial’, se entendermos esse termo no sentido trivial de que o número de pessoas empregadas no setor secundário tende a diminuir [...]. Do ponto de vista político, não vejo nada de pós-moderno no aparecimento de novos atores e novos movimentos: ele é a realização de uma tendência básica do liberalismo moderno, que com sua doutrina dos direitos humanos abriu um campo inesgotável para o surgimento de novos direitos, defendidos por novos protagonistas [...]. Enfim, na esfera da arte, é difícil encontrar uma prova sólida, seja para afirmar que ela esteja saindo da *modernidade* [...], seja para afirmar, ao menos, que ela esteja saindo do *modernismo*, como conceito de periodização estilística” (ROUANET, 1987, p. 22).

modernidade repressiva senão usando os instrumentos de emancipação que nos foram oferecidos pela própria modernidade: uma razão autônoma, capaz de desmascarar as pseudolegitimações do mundo sistêmico, uma ação moral autodeterminada, que não depende de autoridades externas, e uma ação política consciente, baseada em estruturas democráticas que pressupõem uma razão crítica e uma vontade livre (ROUANET, 1987, p. 25).

3.1.3 *Tempo, modernidade e contemporaneidade*

Tomamos agora o problema sobre o que seria a relação entre tempo, modernidade e contemporaneidade. Conforme as observações de Habermas (1987b, p. 103), a questão do tempo é algo que ocupa a mente da cultura ocidental desde o séc. XVIII, que percebe o termo “novo tempo” como esse tempo na qual vivemos, ou seja, como uma transição para o novo. Sente-se aqui certo tipo de necessidade de rompimento com o passado em vista de uma configuração de um futuro. Ao se compreender os exemplos do passado, é possível superá-lo e conceber todo um horizonte novo com a modernidade atual e também criar uma expectativa de um futuro, visto que a modernidade não pode mais se orientar sob padrões do passado. Com essa consciência de abandono, é conveniente a necessidade de extração de uma normatividade a partir de si mesma, unindo a tradição e a inovação para se criar uma atualidade autêntica.

O “espírito da época” moderna se mostra ao apresentar sua normatividade através de suas próprias experiências e ao se desvalorizar o passado, tornando tal “espírito da época” o mediador entre o pensamento e o debate político. Tal conceito retira seu ímpeto de dois movimentos que em um primeiro momento parecem antagônicos, mas não o são: o pensamento histórico e o pensamento utópico (HABERMAS, 1987b, pp. 103-4).

À primeira vista, esses dois modos de pensar se excluem. O *pensamento histórico* saturado de experiência parece destinado a criticar os projetos utópicos; o *pensamento utópico*, em sua exuberância, parece ter a função de abrir alternativas de ação e margem de possibilidades que se projetem sobre as continuidades históricas (HABERMAS, 1987b, p. 104).

Todavia, o entendimento contemporâneo de tempo inicia um novo objetivo na qual o pensamento histórico e pensamento utópico se unem. A partir do momento em que as energias utópicas inspiram a consciência histórica, vê-se no pensamento da esfera pública política dos modernos a caracterização do espírito da época, além de estar repleto de pensamento utópico, e objetiva conservar-se frente aos problemas atuais, mas devendo ser contrabalanceado com o espírito conservador do pensamento histórico (HABERMAS, 1987b,

p. 104). Porém, atualmente, o pensamento utópico aparenta estar esgotado e ter se retirado do pensamento histórico, o que explica a atual descrença no projeto da modernidade. O horizonte do futuro limitou-se e a política transformou-se de maneira bastante profunda. O futuro começa a se mostrar de modo negativo, já que, nos últimos dias, surge um horizonte amedrontador de uma ameaça mundial aos interesses da vida em geral⁶⁵, e essas deformações da modernidade fazem com que a mesma entre em descrédito.

Mas não é por acaso que se fala de um esgotamento do pensamento utópico, pois, apesar das utopias clássicas terem apresentado a ciência, a técnica e o planejamento como instrumentos para a emancipação do homem e da sociedade, ela acabou sendo sufocada por evidências massivas⁶⁶. Com isso, as forças produtivas se converteram em forças destrutivas. Portanto, ganharam influência as teorias que apresentaram que as “mesmas forças [...] das quais a modernidade extraiu outrora sua autoconsciência e suas expectativas utópicas — na verdade transformaram autonomia em dependência, emancipação em opressão, racionalidade em irracionalidade” (HABERMAS, 1987b, p. 105). Os intelectuais parecem perceber que o esgotamento das energias utópicas aponta para uma mudança da moderna consciência de tempo. É possível que desapareça, na contemporaneidade, a fusão entre pensamento utópico e pensamento histórico, além da consciência da história se esvaziar de suas energias utópicas. Além disso, nas palavras de Habermas (1987b, p. 105):

julgo infundada essa tese do surgimento da pós-modernidade. Nem a estrutura do espírito da época, nem o modo de debater as futuras possibilidades de vida se modificaram; nem as energias utópicas em geral retiraram-se da consciência da história. Antes pelo contrário, chegou ao fim uma determinada utopia que, no passado, cristalizou-se em torno do potencial de uma sociedade do trabalho.

Porém, a energia utópica cristalizada na sociedade do trabalho deixou de exercer sua força persuasiva por causa da perda do seu foco na realidade, a saber, a força estruturadora e socializadora do trabalho abstrato. Mas qual a importância da desfalecente força utópica da sociedade do trabalho para a esfera pública e no que ela ajuda a explicar o esgotamento do pensamento utópico contemporâneo? A explicação seria a de que tal utopia não atraiu apenas os intelectuais, mas também o movimento dos trabalhadores europeus. Para

⁶⁵ Seriam as ameaças: “a espiral armamentista, a difusão incontrolada de armas nucleares, o empobrecimento estrutural dos países em desenvolvimento, o desemprego e os desequilíbrios sociais crescentes nos países desenvolvidos, problemas com o meio ambiente sobrecarregado, altas tecnologias operadas às raias da catástrofe, dão as palavras-chave que invadiram a consciência pública através dos meios de comunicação de massa” (HABERMAS, 1987b, pp. 104-5).

⁶⁶ “A energia nuclear, a tecnologia de armamentos e o avanço no espaço, a pesquisa genética e a intervenção da biotecnologia no comportamento humano, a elaboração de informações, o processamento de dados e os novos meios de comunicação são técnicas de consequências intrinsecamente ambivalentes” (HABERMAS, 1987b, p. 105).

tanto, Habermas (1987b, p. 106) apresenta a seguinte tese: “a nova ininteligibilidade é própria de uma situação na qual um programa de Estado social, que se nutre [...] da utopia de uma sociedade do trabalho, perdeu a capacidade de abrir possibilidades futuras de uma vida coletivamente melhor e menos ameaçada”.

Com isso, surgem as seguintes perguntas: o Estado intervencionista possui poder e eficiência suficiente para controlar a economia capitalista? O poder estatal seria o melhor método para garantir a emancipação de vida digna do homem? Conforme Habermas (1987b, p. 107), é preciso sanar, primeiro, a questão da possibilidade ou não de harmonizar capitalismo e democracia, e, segundo, a questão de utilizar instrumentos burocrático-jurídicos para a formação de novas formas de vida.

O Estado deve manter ileso a funcionalidade da economia capitalista, portanto, é impossível para o Estado influenciar a atividade privada de investimentos, a não ser por meio de intervenções adaptadas ao sistema. Agora, tendo em vista que o Estado teve de receber do parlamento o poder para agir em relação ao sistema econômico, os reformadores acreditaram que seria pacífica a intervenção do Estado na economia e no ciclo vital dos cidadãos, alcançando assim um nível elevado de justiça social. Porém, os mesmos que admitem tal conquista ainda percebem a fraqueza do unilateralismo específico desse próprio projeto. Nota-se a ausência de toda a reserva, em vista do *medium* do poder. O Estado utiliza o *medium* poder com o objetivo de adquirir força de lei e se infiltrar no mundo da vida dos cidadãos (colonização do mundo da vida) (HABERMAS, 1987b, pp. 108-9).

Vale notar que, na Alemanha, as minorias se unem contra a visão produtivista do progresso, que são apoiados tanto pelos legitimistas quanto pelos neoconservadores. Para estes, uma sociedade moderna livre de crises deverá ter como ponto central uma dose igualitária de distribuição de pesos de problemas entre o Estado e a economia. Portanto, é necessária tanto uma domesticação social do capitalismo quanto uma retransferência ao mercado dos problemas da administração estatal. O Estado visualiza na força de trabalho contabilizada o cerne da desordem, já a economia percebe a crise na contenção burocrática da iniciativa privada. Porém, percebe-se que a carente interação presente no mundo da vida desempenha apenas uma função passiva frente aos dois subsistemas, e que o mundo da vida só poderá ser suficientemente desacoplado do sistema e também ser defendido contra as invasões sistêmicas caso o Estado e a economia se estabilizarem em uma relação igualitária entre si, apresentando, nesse contexto, uma possibilidade de descolonização do mundo da vida (HABERMAS, 1987b, p. 111).

Assim, torna-se fundamental buscar, de um lado, uma reflexão e controle em uma relação entre as autonomizadas esferas públicas auto-organizadas e, por outro lado, dominar as ações administradas pelos meios poder e dinheiro. Torna-se árduo o trabalho de fazer com que se realize a universalização democrática dos interesses e de se justificar universalmente as normas que se encontram no interior dos aparelhos partidários autonomizados na economia capitalista e que também migraram no interior do Estado. Portanto, para Habermas (1987b, p. 112), “um pluralismo surgido naturalmente de subculturas defensivas, resultado apenas da desobediência espontânea, teria de desenvolver-se ao largo das normas da igualdade civil”. Decorreria assim somente uma esfera que se colocaria de maneira organizada frente às zonas neocorporativas.

O Estado social teve então um esgotamento de seu desenvolvimento, mais especificamente um esvaziamento de suas energias utópicas de uma sociedade do trabalho. Portanto, seria apenas possível fazer com que funcione uma barreira no intercâmbio entre sistema e mundo da vida caso ocorra uma nova partilha do poder. Habermas nos mostra que as sociedades modernas possuem o dinheiro, o poder e a solidariedade como recursos utilizados para o exercício do governo. Assim, deve haver um novo equilíbrio nas esferas que se valem desses três recursos. Para Habermas, a integração social da solidariedade deve ter a capacidade de se conservar frente às forças do dinheiro e do poder. Porém, da solidariedade deveria nascer uma formação política da vontade que influenciasse tanto o intercâmbio presente no mundo da vida, quanto no Estado e na economia (HABERMAS, 1987b, p. 112).

Segundo as observações de Habermas (1987b, p. 113), as esferas públicas autônomas existentes no mundo da vida e no sistema – que se comunicam mutuamente sempre que o potencial seja logrado para o emprego auto-organizado dos meios de comunicação – devem ter o objetivo de adquirir uma combinação de poder e autolimitação reflexiva que sensibilize os subsistemas, frente os resultados orientados pela formação democrática da vontade.

Assim, a utópica sociedade do trabalho se transformou agora em tema, alterando os acentos utópicos do conceito do trabalho para o conceito da comunicação. Porém, é importante ressaltar que a dimensão utópica da consciência da história e da disputa política não se esvazia através da renúncia dos conteúdos utópicos da sociedade do trabalho, já que, caso a utopia se esgote, surge uma imensidão de banalidade e perplexidade. Portanto, Habermas ainda acredita que a autoconfiança da modernidade é ainda impulsionada tanto pelo pensamento histórico quanto pelo pensamento utópico (HABERMAS, 1987b, p. 114).

Portanto, a modernidade e contemporaneidade são conceitos análogos, já que a modernidade é ainda um projeto a ser resgatado em nossa contemporaneidade, pois o projeto da modernidade continua ocorrendo em nossa época atual, em nosso tempo presente, impulsionada pelo pensamento histórico e pelo pensamento utópico, e está em constante processo de formação e de emancipação do homem moderno e da sociedade moderna, por meio da teoria do agir comunicativo presente no mundo da vida.

3.2 POSSÍVEIS SOLUÇÕES PARA AS PATOLOGIAS/CRISES DA MODERNIDADE

Para Freitag (1993, pp. 34-5), de um lado, a sociologia centraliza seu foco no sistema e na modernização societária, por outro lado, a filosofia centraliza seu foco no mundo da vida e na modernidade cultural. Porém, tal separação traz sérios riscos, pois, para que as evidências fornecidas por um fomentem as teorias do outro, deve-se estabelecer uma cooperação factual e intensa. Assim, começam a aparecer problemas em suas análises quando a filosofia difunde para o sistema suas reflexões críticas do mundo da vida (exemplo: Adorno). Do mesmo modo, os fenômenos e transformações que ocorrem no sistema são difundidos sem crítica alguma para diagnosticar o mundo da vida (exemplo: Foucault). Então, a modernidade será compreendida em toda a sua complexidade, suas potencialidades e suas patologias caso um modelo interpretativo envolva simultaneamente a modernidade cultural e a modernização societária. As falsas interpretações, além de impedir o caminho para uma compreensão correta da modernidade, também sustentam as estruturas societárias que obstruem a solução e superação das patologias e impedem a realização de um projeto autêntico e emancipatório da modernidade.

Conforme as observações de Freitag (1993, p. 41), Habermas percebe que a arte, autonomizada no mundo da vida, contribui incalculavelmente para a interpretação e redefinição da modernidade, pois, de um lado, a arte apresenta mais facilmente as patologias da modernidade e, de outro lado, é na arte que se conserva com mais persistência o sonhado ideal emancipatório e libertador da Ilustração. A promessa de felicidade, presente na obra de arte burguesa e eternizada na esfera da arte, manifesta sua falta de satisfação com a realidade institucionalizada no sistema societário e recorda as possibilidades e os projetos não realizados da humanidade. Para Habermas, a modernidade realmente se iniciou quando as sociedades contemporâneas reconheceram a institucionalização e a autonomização de esferas que tem como foco principal: a reflexão crítica e o questionamento permanente – realizada pela sociedade em geral – dos processos de transformação como um todo e das instituições

societárias em particular. “Por essa razão, o ‘culto’ da razão comunicativa no interior do mundo vivido passa a ser um componente estrutural necessário para impedir a paralisação e consolidação de estruturas da modernidade com características patológicas” (FREITAG, 1993, p. 41).

Habermas admite que os processos históricos desencadeados pelo pensamento iluminista, a partir da Revolução Francesa, como a contra-revolução, a formação da Europa dos Estados-Nação, e outras transformações históricas que deram origem às modernas sociedades ocidentais, não podem ser compreendidos como realizações do projeto original. [...] O conceito normativo de modernidade implica primeiro a superação das patologias da modernidade historicamente concretizada. [...] A fixação de objetivos políticos, a organização da economia devem, em última instância, respeitar a *volonté générale* formada e validada nas instituições do cotidiano do mundo vivido. O caráter sistêmico, autorregulador da reprodução material da sociedade, deve ser respeitado na medida em que assegure o bem-estar de todos (FREITAG, 1993, pp. 41-2).

Portanto, a descolonização do mundo da vida deve se impor para autorizar a livre atuação da razão comunicativa no mundo da vida e na busca de “últimos fins” do sistema, ou seja, a razão comunicativa deve desenvolver de modo coletivo os espaços de atuação da razão instrumental. Logo, as regras do jogo para a sociedade em geral devem ser orientadas pelos processos argumentativos, que requerem a participação de todos os atores envolvidos, determinando os espaços de atuação e a fixação de objetivos do sistema (FREITAG, 1993, p. 30).

Segundo Velasco (2000, p. 28), para se emancipar a sociedade moderna, deveriam se apresentar como exigências inevitáveis: a reintrodução da participação cidadã na formação da vontade política; o fortalecimento da relevância para o mundo da vida das questões públicas; promover a solidariedade em um sentido universalista; e a consideração respeitosa da autonomia individual. Com o objetivo de se descolonizar o mundo da vida, deve-se realizar os seguintes momentos: a supressão dos mecanismos de integração sistêmicos nas esferas de reprodução simbólica; a substituição de certos contextos assegurados normativamente por outros alcançados de modo comunicativo; e o desenvolvimento de novas instituições democráticas capazes de fazer valer o controle do mundo da vida por cima dos sistemas Estado e economia.

Então, é necessário (1) respeitar a relativa autonomia do mundo da vida e do sistema, não permitindo que um subsistema seja reduzido ou subordinado ao outro e (2) não deixar o sistema colonizar o mundo da vida com a sua razão estratégica. Assim, a descolonização deve indicar ao sistema os seus devidos limites, no âmbito da sociedade

moderna, pois o mais importante sempre será a razão comunicativa⁶⁷. Assim, deve-se visar sempre e primeiramente a liberdade e a autorrealização de todos os membros da sociedade, conquistada por meio da *contínua participação na política*, através da articulação de seus interesses e vontades do mundo da vida, a partir do agir comunicativo e dos discursos teóricos e práticos (FREITAG, 1993, p. 43).

Assim, ao se enfrentar as patologias presentes na sociedade moderna no percurso do processo de modernização, surge a possibilidade de se resgatar o projeto da modernidade. Aqui a teoria da modernidade se apresenta como uma teoria preservadora do projeto iluminista original⁶⁸, deixando intacto o seu espírito, mas modificando sua forma, pois confirma a prioridade da razão, através da razão comunicativa. Além disso, recupera a ideia de *perfeição humana* individual e social, que entende a teoria da evolução social como processos de descentração na qual ocorre um processo de aprendizagem coletivo. Defende ainda a ideia de liberdade e emancipação de cada indivíduo na sociedade, incluindo os variados níveis de agir comunicativo, que determina o respeito à integridade de cada indivíduo. E, por último, mas não menos importante, a teoria da modernidade é compreendida como uma teoria voltada para a prática, já que luta pacificamente e argumentativamente pela realização dos valores presentes na teoria do agir comunicativo⁶⁹ (FREITAG, 1993, pp. 43-4).

⁶⁷ “O único progresso humanamente relevante é o que contribui de fato para o bem-estar de todos, e os automatismos do crescimento econômico não bastam para assegurá-lo. O progresso, nesse sentido, não é uma doação espontânea da técnica, mas uma construção intencional, pela qual os homens decidem o que deve ser produzido, como e para quem, evitando ao máximo os custos sociais e ecológicos de uma industrialização selvagem. Esse progresso não pode depender nem de decisões empresariais isoladas nem das diretrizes burocráticas de um Estado centralizador, e sim de impulsos emanados da própria sociedade” (ROUANET, 1987, p. 32).

⁶⁸ “A Ilustração foi, apesar de tudo, a proposta mais generosa de emancipação jamais oferecida ao gênero humano. Ela acenou ao homem com a possibilidade de construir racionalmente o seu destino, livre da tirania e da superstição. Propôs ideais de paz e tolerância, que até hoje não se realizaram. Mostrou o caminho para que nos libertássemos do reino da necessidade, através do desenvolvimento das forças produtivas. Seu ideal de ciência era o de um saber posto a serviço do homem, e não o de um saber cego, seguindo uma lógica desvinculada de fins humanos. Sua moral era livre e visava uma liberdade concreta, valorizando como nenhum outro período a vida das paixões e pregando uma ordem em que o cidadão não fosse oprimido pelo Estado, o fiel não fosse oprimido pela religião, e a mulher não fosse oprimida pelo homem. Sua doutrina dos direitos humanos era abstrata, mas por isso mesmo universal, transcendendo os limites do tempo e do espaço, suscetível de apropriações sempre novas, e gerando continuamente novos objetivos políticos. Esses temas são tão importantes e correspondem tão de perto às exigências contemporâneas que podemos perguntar-nos se a crise do legado da Ilustração precisa ser definitiva. Creio que vale a pena o esforço de torná-lo relevante para a nossa atualidade. Mas não conseguiremos esse resultado enquanto ignorarmos que o impulso crítico e renovador que se manifestou na Ilustração não se esgotou nela” (ROUANET, 1987, p. 27).

⁶⁹ “Essa teoria normativa da modernidade tem implicações práticas quando tem como objeto facilitar os processos de autoesclarecimento de sujeitos e grupos em busca de orientações para suas ações. Essa teoria os ajuda a compreender as condições sociais, a constelação de interesses e os processos culturais que viabilizam, controlam e, em certos casos, limitam patologicamente suas ações. Mas Habermas adverte: Também uma teoria com intenções práticas não fornece outra coisa senão hipóteses plausíveis; ela precisa ser continuada, e não apenas no sistema das ciências; ela precisa ser continuada na formação discursiva das vontades e da autorreflexão daqueles que buscam orientação para suas ações” (FREITAG, 1993, p. 44).

Segundo as observações de Rouanet (1987, p. 343), Adorno chegou à um beco sem saída, ao conceder à toda modernidade os efeitos reificantes provocados somente através da modernização sistêmica, e não entendeu que foi na tão criticada esfera da cultura que resistiam as reservas intactas de uma racionalidade viva e ativa. Habermas não se deixa levar por esse dilema, pois, para este filósofo, a base social de sua teoria se encontra no mundo da vida, na qual se apresentam as interações espontâneas comandadas pela razão comunicativa. As raízes da razão estão presentes nas estruturas da intersubjetividade mediatizada pela linguagem, na qual está suposta o uso da razão nas dimensões objetiva, social e subjetiva.

Os ideais do Iluminismo estão pressupostos em todas as ações de comunicação estabelecidas pela linguagem, pois, sem a pretensão, ainda que seja apenas contrafactual, de que os seres humanos tenham a capacidade de verdade e de justiça e a possibilidade de encontrar um entendimento mútuo, a relação dialógica não seria posta em vigor. Por isso, os atos linguísticos supõem o *telos* da autonomia. “Por maiores que sejam os esforços do sistema de sabotar a racionalidade comunicativa, esses esforços não poderão ser inteiramente bem-sucedidos, porque não há como submeter à lógica do sistema todas as interações que se processam no mundo vivido” (ROUANET, 1987, p. 343). Assim, a teoria do agir comunicativo se une a uma razão comunicativa espontânea e pré-reflexiva, presente nas estruturas do mundo da vida. A razão comunicativa “é uma razão sistemática derivada de uma razão pré-teórica, firmemente ancorada num chão social, e da qual somos plenamente contemporâneos” (ROUANET, 1987, p. 343).

Para Rouanet (1987, p. 344), Adorno não consegue perceber nem os verdadeiros inimigos nem as verdadeiras vítimas, pois este filósofo se encontra nas amarras da filosofia do sujeito. Quem se encontra oprimido é o mundo da vida colonizado pelo sistema, e não o não-conceitual. É a razão estratégica quem oprime, e não o conceito. Porém, a missão “salvadora” é função da razão comunicativa, e não do conceito, pois a razão comunicativa é a única que tem a capacidade de enfrentar as pretensões da razão estratégica. Somente a razão pode salvar o que foi oprimido pela razão, e isto não é nada paradoxal, já que não se trata da mesma razão, em outras palavras, a razão estratégica opressora do sistema é diferente da razão comunicativa libertadora do mundo da vida.

CONCLUSÃO

Como foi apresentado no início do trabalho, o objetivo de Habermas sempre foi desenvolver uma teoria da sociedade com propósito prático, partindo de uma teoria que mostra a modernidade como sendo de início um projeto inacabado. Além disso, Habermas pretende contribuir para a realização das metas emancipatórias (projeto que visa à liberdade e a justiça) desta modernidade. Portanto, Habermas tenta criar as condições para que o indivíduo possa exercer, nesta modernidade, a sua autonomia sem qualquer impedimento. Já no plano político, o objetivo de Habermas seria a configuração de uma sociedade livre de dominação (autogoverno).

Para isso, o respectivo trabalho foi dividido em três partes. Na primeira parte, foi apresentada a teoria do agir comunicativo, na qual foi procurado demonstrar como Habermas reconstrói a razão prática de Kant através de sua teoria do agir comunicativo, substituindo, a partir do giro linguístico, a razão prática pela razão comunicativa, fundando o conceito de racionalidade ao *medium* linguístico. A modernidade apresenta também outras duas formas de razão: a razão instrumental, que tem um fundamento justificado nos fins pela ação dos meios, visto que as ações sociais individualizadas são mediadas por interesses subjetivos, tomando uma visão utilitarista; e a razão estratégica, que se funda na orientação da ação para o êxito a partir de uma avaliação das condições dadas.

Em um segundo momento do trabalho, foi exposta a teoria da sociedade de Habermas, apontando o seguinte desacoplamento da sociedade na modernidade: o *Mundo da Vida*, que é o horizonte comum de compreensão no qual os sujeitos podem atuar de modo comunicativo, e o *Sistema*, no qual as ações de cada indivíduo são determinadas por cálculos de interesse, que maximizam a utilidade. Foi explicado então que o mundo da vida e o sistema se necessitam e se complementam. Sendo assim, chega-se à conclusão de que não se pode explicar a sociedade moderna sem reconhecer a existência desta complementaridade. Entretanto, nas sociedades modernas, o sistema acaba sendo o elemento que mais se expande, e cabe observar uma mediação do sistema no mundo da vida, Habermas chama este fenômeno de *colonização do mundo da vida*. Portanto, Habermas tenta fortalecer o mundo da vida por meio do agir comunicativo, ao transformar a solidariedade no recurso principal de integração social na sociedade moderna.

Tal caminho foi essencial para se abordar a última parte do presente trabalho, que se ocupou em explicar a teoria da modernidade de Habermas, além de ter explanado a ideia de resgate do projeto da modernidade proposto pelo filósofo, já que

Habermas apresenta o desenvolvimento de uma teoria da modernidade, que faz parte de uma teoria evolutiva mais ampla, alicerçada na razão comunicativa e na teoria da sociedade.

Para Habermas, só haverá uma compreensão correta da modernidade quando se enfrentar as patologias da mesma, pois, através da razão comunicativa, pretende-se impor a alteração do paradigma do sujeito para o paradigma do agir comunicativo. Em outras palavras, a teoria da modernidade acaba se identificando como uma teoria apta a explicar os processos históricos dos três últimos séculos e a identificar as estruturas e patologias das atuais sociedades. Portanto, a principal preocupação da teoria da modernidade é entender os processos e estruturas que descrevam a evolução das sociedades históricas existentes.

Sendo assim, a teoria da modernidade deve ter a intenção de ser uma teoria normativa que analisa, critica e julga as características da modernidade histórica de acordo com um modelo de modernidade identificado como “projeto”. Logo, isso só será possível caso: (1) se respeitar a relativa autonomia do mundo da vida e do sistema, e (2) não deixar o sistema “colonizar” o mundo da vida com a sua razão estratégica e instrumental, dando prioridade ao primeiro. Assim, a “descolonização” deve indicar ao sistema os seus devidos limites, no âmbito da sociedade moderna, pois o mais importante sempre será a razão comunicativa, ou seja, a liberdade e a autorrealização de todos os membros da sociedade, conquistada a partir da contínua participação na política. Consequentemente, enfrentadas todas as patologias presentes na sociedade moderna no percurso do processo de modernização, surge a possibilidade de se resgatar o projeto da modernidade.

Porém, apesar da teoria do agir comunicativo se apresentar como possível meio para se resgatar o projeto da modernidade, e tendo em vista também o processo de aprendizagem e de descentração da sociedade moderna em mundo da vida e sistema serem caminhos para a emancipação, a teoria do agir comunicativo se apresenta apenas como um processo para a emancipação da sociedade moderna, e não como solução. Portanto, nos escritos de Habermas da década de 80 ainda não está presente uma ideia consistente sobre como e através do que é possível a emancipação da sociedade moderna ou do resgate do projeto da modernidade. Sendo assim, tais análises efetuadas na presente dissertação ainda apresentam lacunas em aberto, a serem estudados possivelmente em trabalhos futuros.

REFERÊNCIAS

- AUSTIN, John Langshaw. **Quando Dizer é Fazer:** palavras e ação. Tradução Prof. Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas: 1990.
- BANNELL, Ralph Ings. **Habermas & a educação.** Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- BANNWART Júnior, Clodomiro José. **Estruturas Normativas da Teoria da Evolução Social de Habermas.** 2008. 275 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.
- CAVALCANTE, Alberto Rocha. **O projeto da modernidade em Habermas.** Londrina: Ed. UEL, 2001.
- DURÃO, Aylton Barbieri. A Tensão entre Faticidade e Validade no Direito Segundo Habermas. **ethic@**, Florianópolis, v.5, n.1, pp. 103-120, Jun. 2006.
- DUTRA, Delamar José Volpato. **Razão e Consenso em Habermas:** A teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia. 2ª ed., Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.
- FREITAG, Bárbara. A questão da moralidade: da razão prática de Kant à ética discursiva de Habermas. **Tempo Social**, São Paulo, v. 1, pp. 7-44, 2º sem. 1989.
- _____. Habermas e a filosofia da modernidade. **Perspectivas**, São Paulo, 16: 23-45, 1993.
- GARCIA, Bianco Zalmora. Esfera pública, política deliberativa e radicalidade democrática em Habermas. In: BANNWART JR., Clodomiro J.; OLÉA, Frederico. **Direito Contemporâneo: Perspectivas.** Curitiba: CRV, 2013.
- HABERMAS, Jürgen. **Para a reconstrução do materialismo histórico.** Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.
- _____. **Teoria y Praxis.** Trad. Salvador Mas Torres e Calos Moya Espi. Madrid: Tecnos, 1987a.
- _____. A nova intransparência: a crise do estado do bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo n.º 18, setembro 87, pp. 103-114, 1987b.
- _____. **Técnica e ciência como “ideologia”.** Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987c.
- _____. Arquitetura moderna e pós-moderna. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo n.º 18, setembro 87, pp. 115-124, 1987d.
- _____. **Pensamento pós-metafísico:** estudos filosóficos. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. Modernidade - um projeto inacabado. In: ARANTES, O. B. F.; ARANTES, P. E. **Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas: arquitetura e dimensão estética depois das vanguardas**. São Paulo: Brasiliense, 1992.

_____. **O discurso filosófico da modernidade**. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos**. Versión castellana Manuel Jiménez Redondo. 4.ed. Madrid: Cátedra, 2001.

_____. **Direito e Democracia: entre faticidade e validade**. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. 2 v.

_____. **Teoria do Agir Comunicativo**. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012. 2 v.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Trad. Valério Rohden e Antonio Marques. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

MANCEBO, Deise. Modernidade e produção de subjetividades: breve percurso histórico. **Psicol. cienc. prof.**, Brasília, v. 22, n. 1, Mar., 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932002000100011&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 22 Out. 2014.

MOREIRA, Luiz. **Fundamentação do Direito em Habermas**. 3ª ed. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004.

PINZANI, Alessandro. **Habermas**. São Paulo: Artmed Editora, 2009.

PIZZI, Jovino. **O Mundo da Vida**. Ijuí: Editora Unijuí, 2006.

REESE-SCHÄFER, Walter. **Comprender Habermas**. Trad. Vilmar Schneider. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

RODRIGUES, João Paulo. **Sobre a Inclusão do Outro nas Sociedades Complexas**. 2013. 101 páginas. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Filosofia Moderna e Contemporânea: aspectos éticos e políticos). Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2013.

ROUANET, Sergio Paulo. **As Razões do Iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SILVA, Sérgio Luís P.. Razão Instrumental e Razão Comunicativa: um ensaio sobre duas sociologias da racionalidade. **Teorias Contemporâneas sobre a Modernidade**, Santa Catarina, nº 18, maio 2001.

TREVISAN, Amarildo Luiz. Modelos de educação por espelhos e o processo de globalização técnica. **Perspectiva**. Florianópolis, v.17, n. 32. pp. 117-134, jul./dez., 1999.

VELASCO ARROYO, Juan Carlos. **La teoría discursiva del derecho**: sistema jurídico y democracia en Habermas. Madrid: Boletín Oficial del Estado, 2000.

_____ . **Para Leer a Habermas**. Madrid: Alianza Editorial, 2003.