

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**LUCAS ALVES ARAÚJO**

**A DEFESA DA MODERNIDADE EM JÜRGEN HABERMAS: uma  
reconstrução a partir da incompreensão e da intenção da pós-modernidade**

**Natal**

**2019**

LUCAS ALVES ARAÚJO

**A DEFESA DA MODERNIDADE EM JÜRGEN HABERMAS: uma  
reconstrução a partir da incompreensão e da intenção da pós-modernidade**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

**Orientador: Prof. Dr. Antônio Basílio Novaes Thomaz de Menezes.**

NATAL/RN

2020

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN  
Sistema de Bibliotecas - SISBI  
Catalogação de Publicação na Fonte. UFRN - Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes -  
CCHLA

Araújo, Lucas Alves.

A defesa da modernidade em Jürgen Habermas: uma reconstrução a partir da incompreensão e da intenção da pós-modernidade / Lucas Alves Araújo. - Natal, 2019.  
90f.: il.

Dissertação (mestrado) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2019.

Orientador: Prof. Dr. Antônio Basílio Novaes Thomaz de Menezes.

1. Jürgen Habermas - Dissertação. 2. Modernidade - Dissertação. 3. Pós-modernidade - Dissertação. 4. Aufklärung - Dissertação. I. Menezes, Antônio Basílio Novaes Thomaz de. II. Título.

RN/UF/BS-CCHLA

CDU 1(43)

LUCAS ALVES ARAÚJO

**A DEFESA DA MODERNIDADE EM JÜRGEN HABERMAS: uma  
reconstrução a partir da incompreensão e da intenção da pós-modernidade**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

**Orientador: Prof. Dr. Antônio Basílio Novaes Thomaz de Menezes.**

Aprovada em: \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_

---

Prof. Dr. Antônio Basílio Novaes Thomaz de Menezes  
Universidade Federal do Rio Grande do Norte  
Orientador

---

Prof. Dr. Luiz Philipe Rolla de Caux  
Universidade Federal do Rio Grande do Norte  
Membro interno

---

Prof. Dr. Alessandro Pinzani  
Universidade Federal de Santa Catarina  
Membro externo

À mainha.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradecer não é uma tarefa fácil, pois não há página, espaço ou memória que comporte todos os nomes daqueles que foram, de alguma forma, tão importantes para a construção desta dissertação. No entanto, estando eu aqui incumbido de trabalho tão árduo, gostaria de expressar meus sinceros agradecimentos àqueles que são responsáveis diretos.

Meu muito obrigado à minha mãe por todo o seu empenho, esforço, amor e dedicação. Por todas as vezes que, mesmo com as dificuldades da vida, jamais deixou de priorizar a minha educação – bem como a da minha irmã. A você, mainha, toda a minha admiração por ser esta mulher de muita força, que mesmo diante das intempéries nunca deixou de sorrir.

Meu muito obrigado também à minha irmã pelo apoio nos momentos difíceis que enfrentamos ao ter de cuidar sozinhos de nossa mãe, retribuindo apenas uma gota do imenso oceano que nossa mãe nos ofereceu.

Meu singelo agradecimento aos meus tios, Yeda e Piolho, por me proporcionarem um ambiente calmo e tranquilo para estudar, possibilitando-me a quietude necessária para que eu pudesse me dedicar a essa pesquisa com muito esmero.

Ao meu orientador, Professor Dr. Antônio Basílio Thomaz Novaes de Menezes, meu muito obrigado por todas as orientações, por todos os conselhos, pelos livros e pelo grande empenho dedicado ao meu mestrado.

Ao meu amor, Diego Bandeira, meu muito obrigado por ter sido, nos momentos em que conversamos sobre o tema desta dissertação, um ouvinte atento e questionador. Meu muito obrigado ainda por ter sido motivação nos momentos em que fui desânimo.

Gostaria de agradecer ao meu amigo de infância, Pedro Godeiro, por todo apoio emocional, sem o qual continuar escrevendo a dissertação seria um trabalho ainda mais difícil. Aos amigos que a Filosofia me ofereceu, Gabriela Duarte, Sarah Fernandes e Pedro Henrique, meu muito obrigado por todas as experiências acadêmicas, reflexões filosóficas e por serem um ombro amigo nos momentos difíceis.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

La modernité, c'est le fugitif, le transitoire, le contingent, la moitié de l'art, dont l'autre moitié est l'éternel et l'immuable

Charles Baudelaire

## RESUMO

A presente pesquisa tem por objetivo investigar as obras da segunda fase de Jürgen Habermas (1929-) a fim de mostrar a defesa da modernidade que o herdeiro da Escola de Frankfurt realiza ao se confrontar com a ideia do despontar da pós-modernidade. Para ele, a ideia de uma ruptura com o mundo moderno um é equívoco, representando, na verdade, apenas uma *incompreensão* sobre o significado da modernidade enquanto uma consciência de tempo, marcada pelo problema da autocertificação e do duplo processo de racionalização social, e uma *intenção* de distanciamento do projeto formulado pela *Aufklärung*. Ter-se-á como referência principal a obra *O Discurso Filosófico da Modernidade* (1985) e obras adjacentes como *Pequenos Escritos Políticos V* (1985) e *A Teoria do Agir Comunicativo* (1981). Tendo tais obras como horizonte teórico, esta dissertação se estrutura em quatro capítulos. No primeiro, realiza-se uma exposição do projeto habermasiano de construir uma teoria crítica da sociedade, defendendo de forma salutar o conceito de emancipação e os pressupostos da modernidade, bem como recusando veementemente o prefixo “pós” para definir o nosso período histórico. No segundo, aborda-se o primeiro eixo da crítica de Habermas à pós-modernidade: a incompreensão, ou seja, o fato de que os filósofos pós-modernos querem romper com os alicerces modernos estando ainda presos a eles. Ficará evidente que a incompreensão é fruto de uma análise equivocada feita da modernidade, na qual não se considera os problemas centrais apontados por Hegel e Weber. Após a caracterização do próprio significado da modernidade, adentra-se ao terceiro capítulo, no qual se analisa a real intenção existente na tentativa de rompimento com o mundo moderno e de como essa atitude remete aos pensamentos que vigoraram entre Nietzsche e os herdeiros de Hegel. Por fim, no quarto capítulo, resgata-se a maneira com a qual Habermas pretende persistir no projeto da *Aufklärung* a partir de uma mudança de paradigma que abandona a filosofia centrada no sujeito e aponta para aquela centrada na comunicação e no entendimento entre sujeitos capazes de falar e agir.

**Palavras-chave:** pós-modernidade; modernidade; racionalização social; autocertificação da modernidade; *Aufklärung*.

## ABSTRACT

This research aims to investigate the works of Jurgen Habermas (1929-) second phase in order to demonstrate the modernity defense that the heir of the Frankfurt School carries out when realizes the emergence of the post-modernity. According to him, the idea of a rupture with modern world is a mistake, representing, in fact, just an *incomprehension* about the meaning of modernity as consciousness of time, characterized by the problem of self-reassurance and the double process of social rationalizing, and the *intention* to depart from the project formulated by the *Aufklärung*. This dissertation will have as main reference the work *O Discurso Filosófico da Modernidade* (1985) and adjacent works like *Pequenos Escritos Políticos V* (1985) and *A Teoria do Agir Comunicativo* (1981). It having those works as theoretic horizon, this research was organized in four chapters. In the first chapter, there is an exhibition of habermasian project for the construction of a society critical theory, defending the concept of emancipation and the modernity assumptions, as well as refusing vehemently the prefix “post” to define our historic period. The second chapter approaches the first aspect of habermasian criticism to post-modernity: the incomprehension, in other words, the fact that postmodern philosophers want to break away from the modern foundations, but still being stuck to them. It will be evident that the incomprehension is a fruit of a wrong modernity analysis that doesn't consider the central problems pointed out by Hegel and Weber. After the characterization of modernity meaning, we will get into the third chapter, in which there is an exposition of the real intention that exists in attempt to break with modern world and how this attitude is related to the thoughts that prevail among Nietzsche and the heirs of Hegel. In conclusion, the fourth chapter resumes the way that Habermas intends to persist with the *Aufklärung* project through a change of paradigm that abandons the subject-centered philosophy and points out the one that is centered on communication and mutual agreement between individuals who are able to talk and act.

**Keywords:** postmodernity; modernity; social rationalizing; self-reassurance of modernity; *Aufklärung*.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>10</b>
<b>CAPÍTULO I: PRESSUPOSTOS GERAIS DO PENSAMENTO CRÍTICO DE JÜRGEN HABERMAS.....</b>	<b>17</b>
1. O projeto intelectual de Habermas e a ideia de emancipação.....	18
2. A crítica ao conceito de pós-modernidade.....	23
<b>CAPÍTULO II: A AUTOCOMPREENSÃO DA MODERNIDADE E O EQUÍVOCO DO DISCURSO PÓS-MODERNO.....</b>	<b>34</b>
1. A modernidade como necessidade de autocertificação.....	35
2. A modernidade como duplo processo de racionalização social.....	40
3. A modernidade como um projeto da <i>Aufklärung</i> .....	48
<b>CAPÍTULO III: A INTENÇÃO DO DISCURSO PÓS-MODERNO.....</b>	<b>53</b>
1. Outras respostas para o problema da autocertificação: os três partidos participantes do discurso filosófico da modernidade.....	54
2. A intenção em distanciar-se do projeto da <i>Aufklärung</i> .....	63
<b>CAPÍTULO IV: A CONTINUIDADE DA MODERNIDADE E DO SEU PROJETO.....</b>	<b>69</b>
1. A mudança de paradigma no contexto do projeto da <i>Aufklärung</i> .....	70
2. Projeto da <i>Aufklärung</i> e razão comunicativa.....	78
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>84</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>88</b>

## INTRODUÇÃO

A presente dissertação foi concebida com duas pretensões: analisar a modernidade e o problema da pós-modernidade em Jürgen Habermas. Em primeiro plano, este trabalho intenta mostrar a defesa da modernidade, e em segundo plano, apresentar a reconstrução feita por Habermas do discurso pós-moderno sob os eixos da *incompreensão* e da *intenção*<sup>1</sup>. Tais objetivos surgem da interseção dessas pretensões.

Para Habermas, o surgimento do discurso pós-moderno, que deseja promover uma nova consciência de tempo, representa uma reavaliação do projeto da *Aufklärung*<sup>2</sup>, rejeitando-a enquanto um programa voltado à emancipação. Neste sentido, a análise do filósofo em torno da pós-modernidade visa invalidar seu discurso, apresentando-a como um equívoco, pois ela representaria apenas uma incompreensão sobre o significado da modernidade enquanto uma consciência de tempo e uma intenção de distanciamento do projeto formulado pela *Aufklärung*.

A reconstrução do discurso pós-moderno é, então, em Habermas, uma autêntica defesa da modernidade e do seu projeto. O filósofo deseja revalorizar a *Aufklärung*, lutando contra um conservadorismo “obscurecido” e um relativismo ético. Ao tomar uma posição em defesa da modernidade, Habermas se embate contra os autores pós-modernos, mas também contra os primeiros frankfurtianos - que atrelaram o projeto moderno a uma racionalidade puramente teleológica e acabaram se enredando em aporias. Ao reconstruir o discurso da pós-modernidade e defender a consciência de tempo moderna, Habermas se insere numa vasta discussão de crítica da modernidade, a qual não pretendemos abordar nesta dissertação. Recorreremos à análise de outros autores quando isso se mostrar necessário, mas será apenas a título de evidenciar o pensamento habermasiano.

Sabendo o problema central deste trabalho, bem como os objetivos que almejamos e o caminho que será percorrido, é preciso neste momento especificarmos o conteúdo abordado em cada capítulo.

---

<sup>1</sup> Os dois eixos estabelecidos nesta dissertação não são propriamente utilizados por Habermas, no entanto, ficam evidentes após uma leitura apurada de suas obras, principalmente de *O discurso filosófico da modernidade*. Dessa maneira, já no primeiro capítulo serão apresentados trechos que sustentam ambos os eixos estipulados.

<sup>2</sup> *Aufklärung* é um termo alemão traduzido para o português como “Iluminismo”, “Ilustração”, “esclarecimento” ou “filosofia das Luzes”. Optamos por não realizar a tradução, sugerindo ao leitor interpretar o termo como se referindo ao movimento cultural do século XVIII ou como um processo histórico mais amplo, próximo do que Habermas entende por “racionalização”, a depender do contexto.

O primeiro deles, *Pressupostos gerais do pensamento crítico de Jürgen Habermas*, pretende ser uma parte introdutória ao pensamento habermasiano, no qual trata-se de destacar a forma peculiar com a qual Habermas analisa problemas filosóficos e sociológicos de maneira interdisciplinar. Sendo dividido em dois subcapítulos, o primeiro deles, *O projeto intelectual de Jürgen Habermas e a ideia de emancipação*, retoma o empreendimento de Habermas de construir uma teoria social crítica capaz de realizar um diagnóstico do tempo presente sem considerá-lo algo diferente da modernidade, isto é, sem considerá-lo o despontar da pós-modernidade. Neste subcapítulo, não nos aprofundaremos na *autocompreensão* da modernidade, queremos apenas destacar como o projeto intelectual habermasiano, materializado nos dois volumes da *Teoria do agir comunicativo*, está diretamente ligado, por um lado, ao conceito de emancipação e, por outro, à defesa da modernidade. Para Habermas, uma teoria social crítica tem de estar preocupada em defender o solo da modernidade que, por sua vez, evidencia o conceito de emancipação.

O segundo subcapítulo, *O engajamento político de Jürgen Habermas e a sua crítica ao conceito de pós-modernidade*, almeja apresentar um panorama geral sobre a crítica do nosso filósofo ao conceito de pós-modernidade, destacando os dois eixos nos quais se configuram a sua crítica à ideia de uma nova consciência de tempo, a saber, o eixo da incompreensão e o eixo da intenção. Para alcançar tal fim, nós mostraremos o impulsor para Habermas se debruçar sobre o problema da pós-modernidade: a proximidade do conceito com uma perspectiva conservadora de rechaço aos valores iluministas. O filósofo de Düsseldorf sempre se posicionou politicamente como um autêntico iluminista, e na esfera pública sua posição é sempre em defesa dos valores democráticos, universalistas e igualitários. É esta ideia que o segundo subcapítulo deseja fornecer ao leitor. Além de contextualizarmos a crítica de Habermas dentro do quadro de seu pensamento crítico, queremos apresentar também o seu engajamento político na esfera pública e de como ele articula essa atitude com o problema da pós-modernidade. Veremos, com a ajuda de Donald Ipperciel, a relação que existe entre as obras mais teóricas de Habermas – tais como *Direito e democracia*, *Teoria do agir comunicativo*, *O discurso Filosófico da Modernidade* – e os *Pequenos Escritos Políticos*, que compilam ensaios, entrevistas, debates nos quais ele se posiciona como um verdadeiro filho do seu tempo, tomando posições em defesa da concepção moderna de mundo.

O segundo capítulo desta dissertação, *A autocompreensão da modernidade e a incompreensão do discurso pós-moderno*, pretende mostrar os alicerces que fazem da modernidade uma consciência de tempo propriamente moderna. Para o filósofo, isto significa

enxergar a modernidade como uma consciência de tempo ávida pelo novo que aponta para o seu problema de autocertificação, bem como para o seu duplo processo de racionalização social e para o seu projeto configurado em torno da *Aufklärung*. Ademais, pretende mostrar também como o conceito de pós-modernidade, enquanto uma nova consciência de tempo, é um equívoco por querer transpassar tal modernidade.

O segundo capítulo, por sua vez, é dividido em três subcapítulos, nos quais desejamos estabelecer exatamente os alicerces da modernidade e construir um dos eixos da crítica de Habermas à pós-modernidade. O primeiro subcapítulo, *A modernidade como necessidade de autocertificação*, visa conceituar o problema da autocertificação apontado por Hegel, expondo como o filósofo da *Fenomenologia do Espírito* tenta solucionar tal problema fornecendo o conceito de absoluto. A modernidade, que despertou para a consciência de si mesma, deve se confrontar consigo para retirar o seu próprio fundamento de novos tempos. O problema da autocertificação, assim, se evidencia pela necessidade da modernidade buscar a partir dela própria a sua fundamentação. Quando Hegel atenta para esse aspecto dos tempos modernos, segundo Habermas, ele recebe o título de inaugurador do discurso filosófico da modernidade; um discurso que persiste até os dias atuais, no qual a consciência de tempo moderna tece diagnósticos e percebe seus avanços, paradoxos e retrocessos.

O segundo subcapítulo, *A modernidade como duplo processo de racionalização social*, evidencia o duplo aspecto da racionalização social – trata-se aqui de uma releitura do pensamento de Weber. Para o sociólogo, as mudanças ocorridas no cerne do pensamento do indivíduo moderno e das instituições do Estado, bem como a gradual construção do capitalismo e a monstruosa explosão do crescimento dos meios urbanos, que se tornaram as bases da reordenação das organizações tradicionais que predominavam até então, representam a racionalização. Para Habermas, no entanto, Weber compreende a racionalização sob a ótica de uma racionalidade teleológica, o que é um erro. Para Habermas, a racionalização social também deve ser vista sob a perspectiva de uma racionalidade comunicativa. Com essas duas formas de racionalidade, estaríamos aptos a perceber o desenvolvimento das sociedades modernas em dois âmbitos: no mundo da vida e no sistema. A título de sequência argumentativa, recorreremos ao caminho percorrido por Habermas nas duas Considerações Intermediárias e na Consideração Final dos dois tomos da *Teoria do agir comunicativo*. É intenção deste subcapítulo mostrar como Habermas investe no diagnóstico weberiano, mas corrigindo certos déficits em sua teoria da ação que não possibilita visualizar o agir comunicativo, propondo a necessidade de uma leitura da modernidade enquanto *modernidade cultural* e *modernização social*.

O terceiro subcapítulo, *A modernidade como um projeto da Aufklärung*, objetiva apresentar a modernidade como uma consciência de tempo que se constrói enquanto um projeto de sociedade racional e direcionado ao bem-viver. Neste subcapítulo, a proposta é esclarecer o significado do projeto da modernidade – ou ainda projeto da *Aufklärung* – e de como Habermas o critica sem decretar a sua obsolescência, como fazem os autores pós-modernos.

Ficará evidente, após os três subcapítulos, como o conceito de pós-modernidade não compreende de fato os três aspectos que configuram a autocompreensão da modernidade. Na reconstrução feita por Habermas do discurso pós-moderno através do eixo da incompreensão, constataremos como afirmar o despontar de uma nova consciência de tempo acaba sendo um equívoco.

No terceiro capítulo, *A intenção do discurso pós-moderno*, configura-se então o eixo da intenção. Por esse eixo, Habermas se propõe a ver o discurso pós-moderno, que para ele se coloca como pós-*Aufklärung*, como sendo na realidade proveniente de uma tradição contra-*Aufklärung*. Segundo as palavras do próprio filósofo, os autores pós-modernos estariam encobrindo (*bemänteln*) com a pós-*Aufklärung*, a real atitude de contra-*Aufklärung* (HABERMAS, 2000, p. 8). Para Habermas, a atitude de propor uma ruptura com a modernidade não tem a intenção de reavaliar os déficits do projeto moderno de sociedade, e sim apenas se rebelar mais uma vez contra uma consciência de tempo ligada diretamente à racionalidade.

O terceiro capítulo, assim, divide-se em dois subcapítulos. O primeiro, *Outras respostas para o problema da autocertificação: os três partidos participantes do discurso filosófico da modernidade*, retoma-se o problema apontado por Hegel, sendo que dessa vez a análise acontece em torno dos filósofos pós-hegelianos, que tendem a continuar o discurso filosófico da modernidade por vias diferentes daquela sugerida por Hegel. Três são os partidos apresentados por Habermas que dão uma resposta para o problema da autocertificação: os jovens e velhos hegelianos e Nietzsche. Esse último, por sua vez, é o autor-chave para podermos compreender o conceito de pós-modernidade porque, nas palavras do próprio Habermas, é ele um ponto de inflexão (*Drehscheibe*), isto é, aquele que causa um desvio no discurso filosófico da modernidade. Isso acontece devido Nietzsche desprezar a consciência moderna de tempo ao desvalorizar o seu projeto, alimentando um discurso que posteriormente se proporia a romper com a modernidade – tal é o caso do conceito de pós-modernidade.

Retomar esses três partidos permite a Habermas perceber que o discurso pós-moderno acaba por se alimentar da atitude nietzschiana, mas se diferenciando quanto à sua forma de

despedida. Para Habermas, outros três partidos alimentam hoje a ideia de uma consciência de tempo que se caracteriza pelo seu prefixo “pós”, são eles os jovens conservadores, os velhos conservadores e os neoconservadores. Esses novos partidos que lutam para uma compreensão fidedigna da modernidade se assemelham quanto à atitude de despedida da modernidade, mas se diferenciam quanto à motivação. Os velhos conservadores, tais como Leo Strauss, desejam abandonar a modernidade para promover valores pré-modernos; os jovens conservadores, tais como Foucault, querem se distanciar dos tempos modernos e suscitar valores propriamente pós-modernos; por fim, os neoconservadores, tais como Carl Smith, exaltam os ganhos proporcionado pelo avanço da ciência e dos imperativos sistêmicos enquanto rechaçam o potencial crítico da modernidade cultural. Estes serão os pontos abordados no primeiro subcapítulo do terceiro capítulo, assentando o solo para o subcapítulo subsequente.

Intitulado *A intenção em distanciar-se do projeto da modernidade*, este subcapítulo almeja se aprofundar na atitude pós-moderna de romper com as estruturas do mundo moderno, mostrando como uma reavaliação da *Aufklärung* é o que está em jogo nesse discurso de ruptura. Sendo assim, mostraremos ainda como Habermas se propõe a seguir uma via diferente de todos os autores já participantes do discurso filosófico da modernidade para responder ao problema da autocertificação, solucionar os déficits do nosso tempo e persistir no ideal de emancipação, apostando numa mudança de paradigma que desloca a racionalidade de uma relação centrada no sujeito para uma relação centrada na comunicação e no entendimento entre os sujeitos de uma ação; Habermas aposta na razão comunicativa.

Com o término do terceiro capítulo, estará claro como o discurso pós-moderno intenta somente se distanciar dos pressupostos da modernidade por meio de uma atitude que pretende se desvencilhar do projeto da *Aufklärung*. Na reconstrução feita por Habermas do discurso pós-moderno através do eixo da intenção, constataremos como afirmar o despontar de uma nova consciência de tempo representa uma atitude anti-*Aufklärung*. A partir daqui, teremos o componente coesivo que nos arremata para o quarto capítulo: a proposta de Habermas em defesa da modernidade e do seu projeto.

O quarto capítulo, *A continuidade da modernidade e do seu projeto*, objetiva apresentar a reconfiguração que Habermas oferece ao projeto da *Aufklärung* a fim de mostrar a sua relevância e possibilidade de efetivação ainda hoje. A aposta do nosso autor está representada na mudança de paradigma da racionalidade, pois para ele a razão comunicativa possibilita, com a ajuda de uma reconstrução do discurso que levanta pretensões de validade por meio de atos

de fala, os sujeitos suprirem as normatividades necessárias para preencherem as cisões da modernidade.

O primeiro subcapítulo, *A mudança de paradigma no contexto do projeto da Aufklärung*, vem esclarecer como o conceito ampliado de razão comunicativa se referencia ao mundo objetivo, ao mundo social e ao mundo subjetivo, exigindo que os participantes de uma situação vinculem seus atos de fala com pretensões de validade que podem ser fundamentadas racionalmente, a ponto de propor uma reformulação do projeto da *Aufklärung* – que agora se constrói no campo da linguagem. Este subcapítulo, portanto, visa exatamente entender o significado da mudança de paradigma no quadro geral do projeto da modernidade.

Quando Habermas se dispõe a analisar interações mediadas pela linguagem, o seu foco está em perceber aquelas ações coordenadas pela influencição e aquelas ações coordenadas pelo entendimento. A primeira corresponde ao agir estratégico enquanto a segunda ao agir comunicativo. São com esses dois conceitos que Habermas investiga as interações entre *ego* e *alter*. Sendo assim, o subcapítulo pretende averiguar mais à fundo o agir comunicativo, demonstrando como essa forma de ação, ao alimentar processos de argumentação e processos de aprendizado, está preocupada em buscar um consenso sobre as coisas dispostas no mundo. A sequência argumentativa do subcapítulo ainda perpassa o problema do dissenso e, por conseguinte, a sua possível solução por meio da argumentação.

O segundo subcapítulo, *Projeto da Aufklärung e razão comunicativa*, aborda a reconstrução do projeto da modernidade feita por Habermas – que simultaneamente se constrói como defesa da nossa consciência de tempo moderna e rejeição à pós-modernidade. Por estar assentada no conceito de razão comunicativa, o projeto da *Aufklärung* tem uma íntima relação com o mundo da vida e os seus componentes estruturantes. Veremos como o agir comunicativo nutre o mundo da vida formando ou mantendo o “armazém de saber” da cultura, as ordens legítimas da sociedade e as estruturas da personalidade.

Este subcapítulo pretende mostrar, recorrendo ao agir comunicativo e ao mundo da vida, como o projeto da *Aufklärung* pode ser visto sob a ótica do processo de argumentação, no qual *ego* e *alter* se colocam numa situação ideal de fala em busca de consensos sobre as coisas dispostas no mundo. Enxergar o projeto sob essa ótica significa afirmar que ele se evidencia na *práxis comunicativa* e nos discursos que tematizam pretensões de validade; significa ainda dizer que tal projeto se constrói por meio de uma razão que exige a intersubjetividade e a discussão como pressupostos para alcançar seus objetivos.

Nesse contexto, a reconstrução do discurso pós-moderno em Habermas, sob os eixos da incompreensão e da intenção, aponta para a defesa da modernidade como a nossa atual consciência de tempo. Essa constatação significa atestar a continuidade do projeto da *Aufklärung*, que deve aprender com os seus déficits e propor uma nova formulação baseada agora na intersubjetividade. É esta a conclusão que se propõe a arrematar todas as ideias expostas nos quatro capítulos desta dissertação.

## Capítulo I – Pressupostos gerais do pensamento crítico de Jürgen Habermas

Antes de adentrarmos ao cerne desta dissertação, permitam-me realizar um percurso expositivo das intenções subjacentes ao pensamento habermasiano. Este movimento será realizado no intuito de esclarecer o leitor sobre os móveis propulsores da atividade acadêmica de Habermas e da sua forma de filosofar a partir do diálogo com grande parte das tradições filosófica e sociológica, apropriando-se do que lhe parece coerente e reformulando o que lhe parece infundado. Tal característica do seu método de integração<sup>3</sup> é o que torna suas reflexões e reconstruções, por um lado, tão interessantes e profícuas, e, por outro, tão complexas.

Jürgen Habermas é um herdeiro daquilo que ficou conhecido comumente por Escola de Frankfurt, mas sua contribuição ao pensamento contemporâneo não se limita aos problemas por ela levantados. Como bem nos lembra Pinzani (2009), além de ser um herdeiro da Teoria Crítica de Marcuse, Adorno e Horkheimer, o nosso autor se alimenta do pragmatismo norte-americano, da teoria do desenvolvimento de Piaget e Kohlberg e da psicanálise de Freud para dar um novo impulso ao materialismo histórico, e também desenvolve uma teoria discursiva da moral e do direito, “que está entre os empreendimentos filosóficos mais originais da segunda metade do século XX” (PINZANI, 2009, p 9). A perspectiva interdisciplinar de leitura das sociedades modernas como um todo é o principal ponto ao qual precisamos estar sensíveis, pois Habermas sempre está atento às produções originais mais recentes desenvolvidas em grande parte do campo acadêmico e não hesita em somá-las às suas investigações.

Em meio a essas diversas abordagens, temos condições de encontrar uma unidade em seu pensamento quando observamos o eixo condutor de todo o seu empenho intelectual, um eixo condutor que está representado na ideia de emancipação. Habermas é um ferrenho defensor do mundo moderno enquanto o solo propulsor do sujeito autônomo. É conhecendo essas peculiaridades que este capítulo intenta (1) apresentar o conceito de emancipação e, de forma simultânea, descrever o projeto habermasiano de construir uma teoria crítica da sociedade, capaz de apresentar os déficits das sociedades modernas sem cair em aporias de uma crítica totalizante da razão ou de uma crítica da sociedade incapaz de mostrar os seus próprios

---

<sup>3</sup> A expressão “método de integração” é utilizada por J. F. Reemsta em sua *Laudatio* dedicada a Jürgen Habermas, por ocasião do recebimento do Prêmio da Paz concedido pela Associação dos Livreiros da Alemanha. Com a expressão, Reemsta quer se referir à forma com a qual Habermas trabalha: apropriando-se das melhores tradições a fim de mostrar seus *déficits* a ponto de ser necessária a sua integração com outras tradições. Cf. REEMSTA, J. F. *Laudatio*. In: HABERMAS, J. Fé e saber, Editora Unesp, 2013.

fundamentos e critérios normativos. Veremos, assim, como esses dois aspectos estão entrelaçados; e este capítulo intenta também (2) entrar mais à fundo na crítica de Habermas ao conceito de pós-modernidade, mostrando os pontos principais de sua discordância diante do prefixo “pós” e mostrando o papel que a ideia de emancipação desempenha nessa seara.

Esta sequência argumentativa visa, em primeiro plano, evidenciar a emancipação como conceito sustentador do pensamento habermasiano e, em segundo plano, servir de preâmbulo para que possamos ingressar propriamente nos fundamentos da crítica ao conceito de pós-modernidade. Constataremos na sequência que a afirmação do despontar de um novo tempo implicaria em recusar as várias intenções de Habermas em conseguir dar um novo impulso aos valores iluministas, mesmo diante de uma sociedade completamente polarizada. Os próximos subcapítulos, bem mais que expor algumas ideias de Habermas, pretendem apontar para uma união entre a defesa enérgica da possibilidade de emancipação e a recusa veemente de um tempo pós-moderno.

## **1. O projeto intelectual de Jürgen Habermas e a ideia de emancipação**

No verão de 1981 em Berlim e Stanberg, A. Honneth, E. Knödler e A. Widmann conversam com Jürgen Habermas sobre aquela obra recém-lançada que viria a ser seu *opus Magnum*. A conversa, posteriormente transcrita para os *Pequenos Escritos Políticos V*, tratava de questões abordadas na *Teoria do Agir Comunicativo* que mereciam esclarecimentos para os interessados no tema. Na oportunidade, Habermas aproveita para citar quatro motivos que ele colocou em sua obra<sup>4</sup>: a tentativa de criar uma teoria da racionalidade, o desenvolvimento de uma teoria da ação comunicativa, a apresentação de uma dialética da racionalização social que não desembocasse em aporias de uma crítica totalizante da razão e, por fim, a criação de um conceito de sociedade que reunisse teoria dos sistemas e teoria da ação sem abdicar do potencial emancipatório dos indivíduos (HABERMAS, 2015a, p. 256).

---

<sup>4</sup> Subjacente a esses quatro motivos reside uma teoria da modernidade capaz de analisar sistematicamente os fenômenos de patologia social – aquilo que na tradição marxiana foi concebido como reificação (HABERMAS, 2015a, p. 258). Segundo Freitag, a teoria da modernidade seria até mesmo o sustentáculo da teoria da ação comunicativa que se assenta sobre o solo do mundo moderno. Ainda segundo a autora, a teoria da modernidade habermasiana procura explicar a gênese da moderna sociedade ocidental, diagnosticando as suas patologias, e buscar soluções para a sua correção (FREITAG, 1993, p. 24). Já podemos pressupor de imediato, assim, a relevância que a ideia de modernidade, enquanto uma consciência de tempo com características, paradoxos e contradições próprias, possui dentro do pensamento de Habermas.

O nosso filósofo não quis ceder ao relativismo<sup>5</sup> nem focar unicamente no caráter instrumental<sup>6</sup> de uma razão que existe no bojo das relações sociais. Ele quis ir além dessas interpretações, muitas vezes ligadas às correntes pós-estruturalistas e a autores como Adorno e Horkheimer, criando uma teoria do agir social baseado na intersubjetividade e no consenso entre sujeitos que precisam se posicionar nos mundos objetivo, normativo e subjetivo. Os quatro motivos por ele citados correspondem à sua tentativa de restabelecer os pressupostos de uma razão que foi esgotada do seu potencial emancipatório quando subsumida ao conceito de razão instrumental. Como sustentação de sua teoria, o nosso autor se propõe a resgatar o pensamento de Weber, reformulando-o a ponto de demonstrar os problemas do diagnóstico weberiano que, quando visto em grande escala, nos leva a considerar a modernidade coadunada com uma razão controladora, voltada unicamente à autoconservação.

O retorno a Weber é de suma importância por ser ele quem “pretendeu ver a modernização da sociedade europeia arcaica como resultado de um processo de racionalização universal-histórico” (HABERMAS, 2012a, p. 265). Para Habermas, quando Weber investiga o racionalismo ocidental sob a ótica da autonomização e diferenciação das esferas culturais de valor, ele proporciona uma chave de leitura para compreendermos a história da racionalização de imagens de mundo (HABERMAS, 2012a, p. 335). No entanto, o próprio Weber comete alguns equívocos ao expressar o processo de racionalização em termos de patologias e sob as formulações da tese da perda de sentido e da perda de liberdade.

Na concepção de Habermas, Weber acaba equiparando a racionalização à modernização da sociedade em torno do sistema capitalista e do aparelho burocrático do Estado, utilizando como fundamento de sua análise a concepção de uma racionalidade teleológica, preocupada em calcular os melhores meios para alcançar determinados fins. Sobre o tema, Habermas afirma que os impasses na formação de conceitos atinentes à teoria da ação

impedem Weber de investigar a racionalização de sistemas de ação sob outros aspectos que não o aspecto único da racionalidade teleológica, embora ele mesmo descreva a racionalização das imagens de mundo, bem como a autonomização e diferenciação das esferas culturais de valor, determinante para a modernidade, sob um universo conceitual

---

<sup>5</sup> Como bem nos mostra Stephen K. White, as posições relativistas crescem com bastante vigor entre os filósofos analíticos, teóricos da moral e da política etc. por volta da década de 70. Posições estas que se opõem à tradição universalista e racionalista do Iluminismo (WHITE, 1995, p. 13).

<sup>6</sup> Na concepção de Habermas, resumir a razão ao seu aspecto instrumental é cometer equívocos de ordem teórica, pois sugere “que a racionalidade de sujeitos que conhecem e agem se amplia sistematicamente, constituindo uma racionalidade teleológica superior” (HABERMAS, 2012b, p. 600), excluindo assim a racionalidade comunicativa do mundo da vida.

que ilumina a racionalização social em toda a sua complexidade (HABERMAS, 2012a, p. 470-71)

A perspectiva reduzida da razão, diante do fenômeno da modernidade, evidencia apenas seu caráter cognitivo-instrumental (HABERMAS, 2012a), fazendo com que a racionalização das imagens de mundo não atente aos caracteres estético-expressivo nem prático-moral inerentes também à razão desencantada. Com base no diagnóstico de tempo weberiano, não conseguimos um aparato conceitual para propor a investigação das relações sociais como voltadas ao entendimento e ao consenso. É por este motivo que insistir de forma acrítica na sua análise, é se enredar inevitavelmente em aporias de uma razão que não consegue se enxergar como não-coercitiva.

Um exemplo que expressa esse enredamento é a análise de Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento*. Ambos os autores partem da diferenciação e autonomização das esferas da cultura entre ciência, arte e moral, tal como formulado por Weber, mas permanecem agarrados à proposta do agir racional-teleológico como fundamento das relações do mundo moderno, dessa forma acabam procedendo “a uma surpreendente simplificação da imagem da modernidade, não fazendo justiça ao potencial não instrumental libertado pelo Iluminismo” (PINTO, 1992, p. 127-28), isto é, não fazendo jus aos potenciais de uma razão crítica que, assim como a razão instrumental, também foi liberada pelo Iluminismo. Sobre tais potenciais não instrumentais, o nosso autor diz se referir

à dinâmica teórica específica que impele as ciências, e do mesmo modo a autorreflexão das ciências, cada vez mais *para além* da produção do saber tecnicamente útil; refiro-me, além disso, à fundamentação universalista do direito e da moral, que encontraram, apesar de tudo, uma personificação (por mais desfigurada e incompleta que seja) nas instituições dos Estados constitucionais, nos tipos de formação democrática da vontade, nos padrões individualistas da formação de identidade; refiro-me, enfim, à produtividade e à força explosiva das experiências estéticas fundamentais que uma subjetividade liberada dos imperativos da atividade com respeito a fins e das convenções da percepção cotidiana obtém a partir de seu próprio descentramento (HABERMAS, 2000, p. 162)

Neste sentido, é perceptível que Habermas enxerga tanto os aspectos alienantes dos ideais burgueses, que instrumentalizam o mundo da vida, quanto o seu potencial crítico. A ciência, assim como se volta para sua característica puramente técnica, ela pode também se voltar para o ideal do progresso humano de uma sociedade emancipada; a moral, assim como perde substancialidade e sentido ao se distanciar das fundamentações metafísico-religiosas, ela

pode encontrar sua fundamentação universalista por meio de uma razão descentrada<sup>7</sup>; a arte, assim como presa aos imperativos econômicos, pode encontrar sua força explosiva por meio das subjetividades liberadas do poder da tradição. Para Habermas, há um jogo de ambivalência na modernidade, e a razão desempenha o papel principal.

Se, por um lado, Habermas ainda persiste nessa leitura de uma razão em si mesma ambivalente, Adorno e Horkheimer, por outro, têm “um desenfreado ceticismo perante a razão” e por isso não conseguem “ponderar os motivos que permitiam duvidar do próprio ceticismo” (HABERMAS, 2000, p. 185). Para Habermas, como vimos, essa aporia na qual os primeiros frankfurtianos se encontraram foi reflexo de uma leitura unilateral do processo de racionalização proposto por Weber<sup>8</sup>.

Nesse ínterim apenas apresentamos alguns déficits de Weber e daqueles que nele se sustentam para diagnosticar o nosso tempo. Mais à frente trabalharemos mais à fundo a releitura habermasiana da racionalização. O que gostaria agora de destacar é o modo com o qual Habermas percebeu, dentro do diagnóstico proposto por Weber, problemas centrais que precisariam de uma reavaliação para estudar o desencantamento do mundo a ponto de mostrar a modernidade como um duplo processo de racionalização que estrutura formas racionais de agir entre os sujeitos sociais. Uma preocupação válida para evitar a redução da compreensão moderna de mundo a uma “jaula de ferro”<sup>9</sup>.

O grande problema em reduzir uma teoria da ação, em torno do fenômeno da modernidade, ao seu aspecto racional-teleológico ou ainda reduzir o mundo moderno a uma “jaula de ferro”, é que deixamos de lado a possibilidade de emancipação do sujeito, a grande

---

<sup>7</sup> A ideia de “descentramento” é resgatada do pensamento de Piaget. Para Habermas, se enxergarmos a teoria de Piaget em consonância com a sociologia da religião de Weber, podemos perceber o desenvolvimento de imagens de mundo religiosas como um processo de aprendizagem (HABERMAS, 2012). Como apontado por Freitag, na psicogênese de Piaget, “a criança perfaz um longo processo de aprendizado, durante o qual vai construindo e reorganizando seus esquemas cognitivos até atingir as formas plenas da reflexão lógica e social (descentração). Cada jovem estaria, pois, entrando na vida dos adultos com estruturas de consciência essencialmente racionais (na acepção mais ampla do termo)” (FREITAG, 1982, p. 46), isto é, o processo de aprendizagem da criança até à sua maturação possibilita uma relação descentrada com o mundo que o rodeia. Neste sentido, o desencantamento do mundo pode ser lido como a possibilidade histórica dos indivíduos de uma sociedade de possuírem os pressupostos cognitivo-instrumental, moral-prático e estético-expressivo de uma ação comunicativa, isto é, dos indivíduos poderem ter uma relação descentrada com o mundo que os rodeia.

<sup>8</sup> Cf. HABERMAS, J. O entrelaçamento entre mito e esclarecimento: Horkheimer e Adorno. In: O Discurso Filosófico da Modernidade. Martins Fontes, 2000.

<sup>9</sup> A expressão é utilizada por Max Weber em *A ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. No original em alemão, lê-se “*stahlhartes Gehäuse*” que, segundo Michael Löwy, pode ser traduzido também por “jaula de aço” ou “habitação dura como aço”. Com a expressão, Weber designa o espírito do capitalismo como aprisionador do indivíduo na lógica impessoal do próprio sistema, criando uma metáfora na qual o sujeito moderno é visto como prisioneiro do sistema capitalista.

promessa da *Aufklärung*<sup>10</sup>. Se o homem está completamente preso às formas modernas de dominação, não há mais motivo para que ele possa se considerar um sujeito livre e emancipado. É tal diagnóstico pessimista e aporético que Habermas visa combater.

É neste contexto no qual Habermas constrói uma ferramenta capaz de enxergar as patologias e as conquistas da modernidade. Uma ferramenta que aponta para a dominação de uma razão voltada à reificação do mundo da vida e que aponta simultaneamente para a possibilidade de emancipação dos sujeitos na criação das diretrizes normativas da sociedade. A ferramenta está exposta em seu *opus Magnum*.

A *Teoria do Agir Comunicativo* é exatamente o resultado de toda essa inquietação de propor uma leitura mais fidedigna do presente sem excluir suas características modernas e sem propor o despontar de uma nova era, a pós-modernidade. Habermas esteve preocupado em desenvolver uma teoria das patologias da modernidade sob a realização deformadora da razão na História<sup>11</sup> (HABERMAS, 2015a, p. 246). Para ele, a razão não está aliada secretamente com a dominação ou o disciplinamento das subjetividades, na verdade ela sequer conseguiu efetivar todos os seus potenciais. Seu aparecimento no campo da História foi deformado. Neste sentido, é ainda possível defender os ideais da *Aufklärung*, que prezam pela razão unida à ideia de progresso. É fundamental persistir no projeto da modernidade, mas é imprescindível abandonar a ilusão ingênua dos primeiros iluministas, sendo de fundamental importância notar que no mundo moderno existem imperativos econômicos e administrativos, coordenados por meios diferentes do entendimento entre os sujeitos de uma ação; é preciso constatar que nas sociedades modernas existem tanto uma forma de agir voltada ao entendimento quanto uma voltada à eficácia da ação.

---

<sup>10</sup> Cf. KANT, Immanuel. Resposta à Pergunta: que é o Iluminismo? In: A Paz Perpétua e Outros Opúsculos. Lisboa: Edições 70, 1995.

<sup>11</sup> Como nos lembra Bernstein, “hablar de ‘la patología de la modernidad’ y de ‘la realización deformada de la razón en la historia’ presupone un estándar normativo para juzgar lo que es patológico y deformado. ¿Podemos conseguir todavía, en nuestra época, una justificación racional de los estándares normativos universales? ¿O nos enfrentamos con el relativismo, decisionismo, o el emotivismo que defienden que las normas son en último término arbitrarias y trascienden una justificación racional? Éstas se convirtieron en cuestiones principales para Habermas. El destino de una teoría crítica de la sociedad con el intento práctico de promover la emancipación humana depende de dar una respuesta afirmativa a la primera cuestión y una repuesta negativa a la segunda (BERNSTEIN, 1988, p. 18). Isto é, para Habermas é preciso afirmar a possibilidade de justificação racional dos princípios normativos da sociedade e simultaneamente negar a ideia de que toda e qualquer norma são arbitrárias e expressam a dominação por meio de instrumentos modernos de controle sobre um sujeito particular ou, até mesmo, a vontade de dominação de um sujeito particular sobre outro.

O filósofo de Düsseldorf quis fundamentar uma teoria da sociedade capaz de realizar uma crítica à razão moderna e ao seu *modus operandi*, mas de modo a conseguir estabelecer os próprios pressupostos da crítica, evitando de se tornar uma crítica radical, que “paga um alto preço pela despedida da modernidade” (HABERMAS, 2000, p. 467). Para ele, a crítica radical, quando promove uma ruptura com a modernidade e a sua ideia de razão, não apresenta nenhuma outra forma de fundamentação, tornando-se incongruentes e levantando pretensões de validade apenas para desmenti-las<sup>12</sup>.

É com base nisso que estamos aptos a afirmar que todo o projeto intelectual de Habermas está diretamente ligado a uma defesa da emancipação do sujeito moderno. Como bem revela Pinto na seguinte passagem:

toda a obra de Habermas vai hipotecada à necessidade de reafirmar o conteúdo normativo das Luzes, a promessa de emancipação dos ideais burgueses que os interesses de classe da burguesia não deixaram vingar, a validade universal do *sapere aude* kantiano (entendido na dimensão intersubjetiva) – tudo isso contra as autoassumidas comissões liquidatárias do sentido da história que a experiência das mudanças sociais fizera emergir na consciência dos modernos (PINTO, 1992, p. 22)

Ou seja, todo o projeto intelectual de Habermas é movido pela reafirmação dos ideais da *Aufklärung*. É dessa maneira que insistir numa promessa de sociedade racionalmente direcionada ao bem-viver é essencial para ele. Não devemos abandonar a ideia de emancipação nem o horizonte fértil da modernidade como a nossa compreensão histórica.

Com estes aspectos gerais fica perceptível que a ideia de emancipação é o impulso que faz Habermas se debruçar sobre a Teoria Crítica clássica e, ao mesmo tempo, dela se distanciar a fim de reconstruir os potenciais que haviam sido esgotados pela crítica da razão instrumental. Diante disso, notamos o quão caros são a defesa do projeto da *Aufklärung* e, conseqüentemente, a rejeição à pós-modernidade – isto porque a atitude pós-moderna é um ato de descrédito à possibilidade de emancipação.

## **2. O engajamento político de Jürgen Habermas e a sua crítica ao conceito de pós-modernidade**

Para apreendermos de fato as características da crítica de Habermas à pós-modernidade, é preciso, antes de tudo, ter em mente que o termo pós-moderno “assinalou, de início, apenas

---

<sup>12</sup> Cf. HABERMAS, J. O conteúdo normativo da modernidade. In: O Discurso Filosófico da Modernidade. Martins Fontes, 2000

novas variantes no interior do vasto espectro da modernidade tardia”, tendo sido aplicado às correntes literárias, por volta dos anos 50 e 60, que pretendiam se distanciar das obras da modernidade (HABERMAS, 2015b, p. 39). Posteriormente, o mesmo termo começa a ganhar corpo no âmbito da arquitetura para também se distanciar do movimento arquitetônico modernista<sup>13</sup>, realizando uma “crítica à arquitetura de depósito sem alma e à arrogância solitária dos edifícios comerciais” etc. (HABERMAS, 2015b, p. 42).

Será só em 1979, com a publicação de *La Condition Postmoderne* por Jean-François Lyotard que o termo ganha um sentido filosófico e passa a ser ainda mais difundido entre intelectuais<sup>14</sup>. Em sua obra, o filósofo francês está preocupado em pensar o estatuto do saber nas sociedades atuais após àquilo que ele mesmo caracteriza como o fim dos metarrelatos. Na sua concepção, as sociedades ocidentais desenvolvidas seguem uma dinâmica diferente das primeiras sociedades modernas, fato que promoveria a justificação de um momento pós-industrial e de uma cultura pós-moderna. A consciência de um novo tempo estaria se exprimindo, então, a partir de uma rejeição àquelas formas de legitimação ligadas a uma grande narrativa, tais como a ideia de emancipação, de espírito absoluto ou de luta de classes<sup>15</sup> (LYOTARD, 1979).

Habermas observa preocupado o pós-moderno se alastrar por todas as esferas da cultura ao perceber que o prefixo “pós” é utilizado para indicar um diagnóstico no qual os ideais da arquitetura moderna são percebidos como fracassos e o ideal iluminista de emancipação é visto como obsoleto para o tempo presente. Habermas percebe um caráter tipicamente antimoderno

---

<sup>13</sup> cf. A condição pós-moderna. David Harvey realiza uma análise muito rica sobre o movimento modernista no campo da arquitetura e também sobre o movimento pós-modernista na primeira parte de sua obra supracitada. Apesar do autor seguir na sequência de sua argumentação uma perspectiva destoante da de Habermas, é válido conferir o seu trabalho de mapeamento do termo “pós-moderno”.

<sup>14</sup> A discussão em torno do “pós-moderno”, enquanto um termo que designa um novo período histórico no qual vivemos, teve seu apogeu na década de 1980, gerando adeptos e críticos a tal terminologia. Dentre esses nomes, podemos destacar Gilles Lipovetsky, Zygmunt Bauman, Daniel Bell, Gianni Vattimo, Frederic Jameson etc. Destes, há aqueles que posteriormente optaram pela recusa do termo “pós-moderno” e passaram a utilizar expressões que demonstram uma transformação na consciência de tempo, mas não indicam mais uma ruptura com a modernidade. Termos como “hipermodernidade”, “modernidade líquida” etc. foram então formulados. É notório destacar, assim, que até os dias atuais o “pós-moderno” vem gerando novas discussões. No caso propriamente de Habermas, as questões em torno de tal termo se resumem a um problema da década de 1980 que, como veremos mais adiante, é dada por “encerrada” pelo nosso autor quando comprova-se a continuidade da modernidade e do seu projeto.

<sup>15</sup> Richard Rorty faz um excelente trabalho ao comparar os pensamentos de Lyotard e de Habermas em torno do legado deixado pelos ideais de progresso e emancipação fomentados pelo Iluminismo. Rorty mostra as distinções teóricas entre os autores, que se concentra principalmente na concepção do “consenso” enquanto fonte de legitimação do saber. Cf. RORTY, R. Habermas y Lyotard sobre la posmodernidad, In. BERNSTEIN, R. J. (org.): Habermas y la modernidad.

por trás do conceito de pós-modernidade. É então exatamente em tal sequência de reflexões que o filósofo pretende investigar as idiossincrasias do pós-moderno.

A preocupação filosófica de Habermas é, então, de analisar o conceito de “pós-moderno” bem mais do que como um “movimento cultural” ou apenas um conjunto de ideias, ele deseja averiguar se há validade em afirmarmos o nascimento de uma nova consciência de tempo, que rompe com a modernidade, a partir das mudanças ocorridas ao longo do século XX. Nas palavras de Harvey, é sabido que “ocorreram grandes mudanças nas qualidades da vida urbana a partir de mais ou menos 1970. Mas determinar se essas mudanças merecem o nome de ‘pós-moderno’ é outra questão” (HARVEY, 2017, p. 18). Este é o ponto crucial da questão para Habermas: nem as mudanças sociais nem aquelas ligadas a novas formas de pensamento merecem o nome de “pós-modernas” porque elas não representam uma nova consciência de tempo, elas ainda estão dentro do jogo ambivalente da modernidade.

Em 1980, por ocasião do recebimento do prêmio Adorno<sup>16</sup>, Habermas já hasteia a bandeira em favor da modernidade ao pronunciar o discurso intitulado *Modernidade – um projeto inacabado*. O discurso é um prelúdio de sua *Teoria do Agir Comunicativo* que viria a ser lançada no ano seguinte e é também um mapeamento da problemática do pós-moderno e do seu caráter conservador de rejeição a *Aufklärung*.

Em 1985, aparecem as publicações de *O Discurso Filosófico da Modernidade* e os *Pequenos Escritos Políticos V: A Nova Obscuridade*. Em ambos os livros, Habermas se depara com a problemática do pós-moderno e se mantém fiel ao seu pensamento crítico, no entanto, em cada uma das obras, ele se porta de uma forma diferente. No primeiro, podemos enxergar um Habermas mais teórico e com conceitos bastante precisos, já no segundo encontramos um Habermas mais eufórico e bem mais incisivo, tomando posição diante dos problemas do dia (IPPERCIEL, 2003).

Essas duas formas peculiares de escrita são bem mais do que um caso isolado. Obras como *Direito e Democracia*, *A Inclusão do Outro*, *Teoria do Agir Comunicativo* e *O Discurso Filosófico da Modernidade*, por exemplo, são propriamente voltadas a um grupo restrito de pesquisadores, possuindo uma linguagem bastante técnica. Em contrapartida, nos *Pequenos Escritos Políticos* é perceptível o papel de um sujeito que intervém na esfera pública, tomando

---

<sup>16</sup> O prêmio Theodor W. Adorno é um prêmio alemão concedido a cada três anos pela cidade Frankfurt am Main a personalidades que mais se destacaram em filosofia, sociologia e cinema. Além de Habermas, o sociólogo Zygmunt Bauman (1998), o filósofo Jacques Derrida (2001) e a filósofa Judith Butler (2012) já foram agraciados com o prêmio.

partido nas questões do dia e tentando dialogar com a sociedade<sup>17</sup>. Mais do que um caso isolado, essas duas formas de escrita fazem parte do projeto de Habermas enquanto um filósofo que expõe suas ideias ao grande público.

Vale aqui ressaltar o caráter desses escritos políticos: por vezes incisivo, por vezes mais esclarecedor, tomando posição nas discussões políticas e intelectuais do mundo da vida, mas sem nunca perder seu rigor conceitual, Habermas realiza uma compilação de ensaios, discursos, artigos, entrevistas, cartas abertas feitas por ele. Essa compilação segue uma espinha dorsal que, no caso do quinto volume, diz respeito à crítica ao conceito de pós-modernidade enquanto uma compreensão de ruptura com os pressupostos modernos<sup>18</sup>.

É por demais pertinente a leitura de Ipperciel, pois se observarmos atentamente artigos como *Modernidade e arquitetura pós-moderna*<sup>19</sup>, *A crítica neoconservadora da cultura nos Estados Unidos e na Alemanha*<sup>20</sup>, *A crise do estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas*<sup>21</sup> que – estão inseridas no livro em questão – sempre encontraremos uma menção às obras mais teóricas de Habermas e às questões nelas tratadas. Nesta perspectiva, podemos afirmar sem sombra de dúvidas que a articulação da crítica à pós-modernidade extrapola as páginas da *Teoria do Agir Comunicativo* e de *O Discurso Filosófico da Modernidade*, encontrando uma corporificação também nos textos supracitados.

---

<sup>17</sup> Segundo Ipperciel, os *Pequenos Escritos Políticos* se constituem como um eixo prático-político do pensamento habermasiano, pois neles se “encontram expostos diversos textos que ilustram de diversas formas o seu engajamento político” (IPPERCIEL, 2003, p. 7-8, tradução nossa). Para Ipperciel, portanto, todo o pensamento crítico de Habermas exposto em suas grandes obras ganha um caráter de engajamento na *práxis comunicativa* quando o nosso autor compila os seus discursos, ensaios, conferências e entrevistas em algum volume dos escritos políticos, que hoje já está no seu volume XII.

<sup>18</sup> Nas obras de 1981 e 1985, as questões tratadas giram em torno das aporias de uma crítica da razão instrumental, de uma teoria crítica da sociedade fundamentada numa teoria dos sistemas em conjunto a uma teoria da comunicação, de uma crítica ao conceito de pós-modernidade, de uma releitura do processo de racionalização social proposto por Weber e, por fim, do problema da autocertificação da modernidade. Todos esses problemas ganham um direcionamento mais prático-político quando inseridos nos *Pequenos Escritos Políticos V*. Esta obra tem uma gama de textos que abordam os problemas citados, mas os tratam de um modo a posicioná-los no meio de discussões acerca de análises políticas, diagnósticos da sociedade, posicionamentos diante da história da Alemanha. Os temas abordados são os mesmos, porém cada qual ganha uma forma diferente de tratamento (IPPERCIEL, 2003).

<sup>19</sup> O texto se trata de um discurso de abertura para a exposição *Die andere Tradition* [A outra tradição], organizada pela Bayerische Rück (HABERMAS, 2015b, p. 35).

<sup>20</sup> O texto foi escrito para o fórum conduzido pela Fundação Friedrich Ebert de Frankfurt em 1982 (HABERMAS, 2015b, p. 35).

<sup>21</sup> O texto serviu de base para um discurso proferido por Habermas às *Cortes* em 1984, a convite do presidente do Parlamento espanhol (HABERMAS, 2015d, p. 207).

Em *Modernidade e arquitetura pós-moderna*, por exemplo, Habermas faz uma tácita alusão aos problemas levantados em *O Discurso Filosófico da Modernidade* ao dirigir toda a sua investigação em torno do seguinte questionamento: “desvela-se nas atrocidades a verdadeira face da modernidade – ou são falsificações de seu verdadeiro espírito?” (HABERMAS, 2015b, p. 44). Habermas observa o espírito da modernidade no próprio desenvolvimento da arquitetura, tentando responder se uma despedida ao estilo moderno não é por demais pretensiosa.

No discurso, investiga-se os problemas que emergiram ao longo do século XIX para a arquitetura que, a partir daquele momento, teve de lidar com novos materiais e técnicas para as construções arquitetônicas, teve de suprir a necessidade qualitativamente nova de configuração das cidades e ainda teve de se confrontar com os novos imperativos funcionais em torno da economia (HABERMAS, 2015b, p. 45). Ademais, investiga-se também as respostas programáticas pela Nova Arquitetura para solucionar esses problemas e as dificuldades por ela enfrentadas para a implementação do programa. A preocupação de Habermas em torno de toda essa investigação pode ser resumida na questão de que, para ele, a despedida à arquitetura moderna é feita de forma leviana, pois sequer se avalia as reais causas de seu funcionalismo. Realiza-se uma despedida à arquitetura moderna por considerá-la um “depósito sem alma”, mas não se investiga os reais motivos que a fizeram se tornar isso. A conclusão à qual ele chega, por sua vez, faz uma alusão direta à *Teoria do Agir Comunicativo*:

nessa oposição à modernidade se esconde boa dose de verdade; ela assume problemas não resolvidos que colocaram a arquitetura na penumbra – refiro-me à colonização do mundo da vida por sistemas de ação econômicos e administrativos autonomizados (HABERMAS, 2015b, p. 61)

Isto é, a arquitetura moderna não pôde efetivar os seus projetos devido a invasão de imperativos do sistema, o que efetivou o seu aspecto puramente funcionalista. É possível contrabalançar a fragmentação da vida numa estética sem sentido social e cognitivo funcionalista

A solução à crise da arquitetura moderna, no entanto, não é uma despedida ao espírito moderno como querem alguns, e sim um diagnóstico autocrítico que nos possibilite ferramentas para evitar problemas desse porte. Esta é a própria tese final daqueles dois tomos de 1981.

Em *A crítica neoconservadora da cultura nos Estados Unidos e na Alemanha*, Habermas realiza uma análise sobre o diagnóstico de tempo feito por aqueles apontados como neoconservadores, indicando como estes leem a modernidade cultural a partir da ótica de seu

esgotamento. De acordo com essa visão, “o mundo moderno se restringe ao progresso técnico e ao crescimento capitalista; moderna e desejável é toda dinâmica social que remonta, em última instância, aos investimentos privados” (HABERMAS, 2015c, p. 83). Para o nosso autor

a doutrina neoconservadora, que ao longo dos anos 1970 se infiltrou no nosso cotidiano político por meio da imprensa, segue um esquema simples. De acordo com ela, o mundo moderno se restringe ao progresso técnico e ao crescimento capitalista; moderna é toda dinâmica social que remonta, em última instância, aos investimentos privados (HABERMAS, 2015c, p. 84)

A proposta neoconservadora diante de uma cultura profana é de que esta deve se entregar ao poder da tradição, pois as ciências tecnicamente bem-sucedidas, a arte de vanguarda e a moral universalista estão esgotadas de seus potenciais críticos. Diante disso, “a despedida programática da modernidade cultural deve criar espaço para uma consciência saudável da tradição” (HABERMAS, 2015c, p. 93).

É analisando as características dos neoconservadorismos alemão e norteamericano que Habermas finaliza afirmando: “o canto de despedida dedicado à modernidade cultural e a veneração devotada à modernização capitalista só podem corroborar aqueles que, com seu antimodernismo indiscriminado, descartam a criança com a água suja” (HABERMAS, 2015c, p. 98). A perspectiva neoconservadora, por diagnosticar o esgotamento dos valores modernos e a promoção de uma “consciência saudável da tradição”<sup>22</sup>, deseja se colocar distante da modernidade. Dessa forma, fica perceptível o entrelaçamento que a crítica neoconservadora possui com a posição pós-moderna de rejeição a certos aspectos modernos e, em certa medida, uma rejeição aos valores secularizados.

Por fim, em *A crise do estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas*, nosso filósofo também relaciona a temática central do seu texto com a sua crítica à pós-modernidade, tal como exposto no seguinte parágrafo:

Eu considero infundada a tese do despertar da pós-modernidade. Não é a estrutura do espírito, não é o modo do conflito acerca das possibilidades futuras de vida que se alteram, não são as energias utópicas em geral que se retiram da consciência histórica. Pelo contrário, chegou ao fim uma determinada utopia, que no passado se cristalizou em torno do potencial da sociedade de trabalho (HABERMAS, 2015d, p. 215).

Em outros termos, os problemas levantados no decorrer do século XX não indicam o esgotamento das energias utópicas como um todo - caso que sustentaria a ideia de uma ruptura

---

<sup>22</sup> Cf. HABERMAS, J. A crítica neoconservadora da cultura nos Estados Unidos e na Alemanha. In: HABERMAS, J. A nova obscuridade: pequenos escritos políticos V, Editora Unesp, 2015c.

com a nossa consciência de tempo que é em si mesma histórica, quando se debruça sobre o passado, e utópica, quando pensa o seu vir-a-ser. Aquilo que é expresso na ideia de um esgotamento das energias utópicas significa bem mais o fim de uma utopia baseada na categoria trabalho. Nas palavras de Habermas,

as utopias clássicas esmaltaram as condições de uma vida humanamente digna, de uma felicidade socialmente organizada; as utopias sociais amalgamadas com o pensamento histórico, que desde o século XIX interveem nas confrontações políticas, despertam expectativas mais realistas. Elas representam a ciência, a técnica e o planejamento como instrumentos promissores e inexoráveis de um controle racional da natureza e da sociedade. É exatamente essa expectativa que foi abalada entrementes por evidências massivas (HABERMAS, 2015d, p. 213)

Mesmo com as utopias entrelaçadas ao pensamento histórico, elas não conseguiram suprir, ao longo do século passado, as expectativas esperadas, gerando desconfiança quanto a sua concretização,

por isso, não admira que hoje ganham influência sobretudo aquelas teorias que gostariam de mostrar que as mesmas forças de intensificação do poder das quais a modernidade outrora extraiu sua autoconsciência e suas expectativas utópicas de fato fazem a autonomia se inverter na dependência, a emancipação na repressão, a racionalidade na desrazão (HABERMAS, 2015d, p. 214)

Em suma, é graças a uma forma de construção utópica, da qual as expectativas não se realizaram na História, que alimentam a concepção de que as forças extraídas da modernidade desembocam inevitavelmente na dependência, na repressão e na desrazão. Neste cenário,

propaga-se a suspeita de que o esgotamento das energias utópicas indica não apenas um dos estados de ânimos efêmeros e próprios do pessimismo cultural; ele tem um alcance mais profundo. Ele poderia indicar uma transformação da consciência moderna do tempo de modo geral (HABERMAS, 2015d, p. 214-15)

Propaga-se a suspeita de que o esgotamento das energias utópicas representa o início de uma nova era; de uma pós-modernidade que indica uma nova consciência de tempo. Para Habermas, como vimos, é um equívoco pensar dessa forma, pois o esgotamento aponta, na verdade, para o fim de uma forma de utopia: aquela em torno da categoria trabalho.

A utopia ligada à sociedade do trabalho perdeu hoje sua força de convencimento – e isso não apenas porque as forças produtivas perderam sua inocência ou porque a abolição da propriedade privada dos meios de produção não desemboca visivelmente *per se* na autogestão dos trabalhadores. Sobretudo, a utopia perdeu seu ponto de referência na realidade (HABERMAS, 2015d, p. 216)

A passagem acima reflete o distanciamento de Habermas da perspectiva marxista, a qual a Teoria Crítica esteve ligada. O nosso autor acredita que a proposta marxista não consegue

mais mobilizar o sujeito contemporâneo em meio a uma nova fase do capitalismo. Esta visão, no entanto, ainda vislumbra “uma emancipação no sentido marxiano, mas não por uma revolução fundada no surgimento de uma consciência de classe proletária, [...] mas como liberação do potencial emancipatório que vem à tona em processos comunicativos que visam o entendimento (PINZANI, 2009, p. 78). Sendo assim, a ideia de que as energias utópicas estariam esgotadas não teriam validade, pois tal fenômeno estaria apenas apontando para uma nova forma de utopia: a utopia alicerçada na intersubjetividade de sujeitos que participam de um mundo da vida. A solução proposta é proveniente da mudança de paradigma realizada pela filosofia que sai de uma perspectiva centrada na relação sujeito-objeto e se desloca para uma perspectiva centrada na comunicação.

É perceptível, assim, como as reflexões mais densas de Habermas em defesa da modernidade são articuladas em seus ensaios, artigos e discursos de forma mais incisiva. Habermas age como um autêntico filósofo que pensa o seu tempo e se insere no debate público. A tese de Ipperciel, portanto, no que diz respeito à coesão entre as obras mais teóricas de Habermas e os seus escritos políticos é plenamente coerente. Uma coesão que permite o professor defender a ideia de que a crítica ao conservadorismo, expressa na sua rejeição da compreensão de mundo moderno, define “bem mais o espírito das intervenções públicas e políticas de Habermas; ela é um motivo que parece atravessar o conjunto da obra habermasiana, por vezes como marca d’água, por vezes de maneira explícita” (IPPERCIEL, 2003, p. 61, tradução nossa). Para Ipperciel, a posição de Habermas é uma contrariedade ao discurso conservador que tende a ver com maus olhos a cultura profana da modernidade. Implícito às considerações de Habermas, reside uma defesa salutar das estruturas do mundo moderno:

sendo próprio do conservadorismo seus traços antimodernos ou pré-modernos, trata-se para Habermas de defender a modernidade e o período das Luzes e, assim, a bagagem democrática que lhe é inerente. É neste sentido que é preciso compreender o empreendimento dos anos 1980, que consiste em grande parte a uma crítica à pós-modernidade. É a intenção de *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt* (1980) e de vários artigos do quinto volume dos *Kleine Politische Schriften*, mas também de *O Discurso Filosófico da Modernidade*, que conta entre os textos mais conhecidos dos escritos teóricos de Habermas. Para esse último, o pós-moderno é uma variante do pré-moderno e, desse modo, uma forma inegável de conservadorismo que é preciso condenar (IPPERCIEL, 2003, p. 29, tradução nossa)

Segundo a passagem acima podemos notar que a posição de Habermas aparece como uma plena defesa da modernidade e de suas estruturas e, por causa disso, uma rejeição às formas de conservadorismo. O empreendimento da década de 80 esteve preocupado em negar a tese de

um novo período histórico acompanhado por novas formas de ser e de agir. Este fato nos permite, até mesmo, perceber a crítica à pós-modernidade – que é em si mesma crítica ao conservadorismo – como sendo um motivo que atravessa toda a obra habermasiana.

A partir destas linhas gerais, notamos o quão engajado está o pensamento de Habermas com a realidade na qual estamos inseridos. Dessa forma, com a sua crítica ao conceito de pós-modernidade não poderia ser diferente: a crítica possui fundamentalmente uma posição política de rechaço às várias formas de conservadorismo. Habermas combate pensamentos, quer sejam do âmbito da filosofia quer não, para defender os pressupostos modernos de emancipação e razão.

Contudo, a crítica de Habermas ao conceito de pós-modernidade extrapola essa defesa categórica da modernidade e dos seus pressupostos. Constatamos tais aspectos a partir de duas passagens contidas no primeiro capítulo de *O Discurso Filosófico da Modernidade*, nas quais Habermas questiona se o pós-moderno não estaria “apenas tentando mais uma vez, em nome de uma despedida da modernidade rebelar-se contra ela” (HABERMAS, 2000, p. 8) e também se não estaria arrogando “uma posição transcendental, quando, de fato, permanece preso aos pressupostos da autocompreensão da modernidade” (HABERMAS, 2000, p. 8). Essas passagens representam muito bem a inquietação de Habermas diante da ideia de um tempo pós-moderno: para ele, a pós-modernidade com o seu prefixo quer manter distância e se rebelar contra a autocompreensão da modernidade, mas ao fazer isso se coloca numa posição quase que fora do tempo-espaço sem perceber que ainda está totalmente presa ao mundo moderno e aos seus problemas.

Para verificar se sua inquietação possui validade, ele se propõe a investigar os aspectos da modernidade, tematizados por Weber e validados por Hegel enquanto problema filosófico. Com essa investigação estamos autorizados a caracterizar a pós-modernidade como sendo, por um lado, fruto de uma *incompreensão*, pois, para Habermas, o pós-moderno quer romper com uma modernidade sequer conhecida efetivamente. Os autores que pretendem se distanciar da autocompreensão moderna de mundo fazem isso sob o solo da modernidade, postulando equivocadamente o seu esgotamento. Para despedir-se da modernidade seria preciso mostrar que as questões apresentadas por Weber e Hegel foram superadas - caso que, como veremos no capítulo subsequente, não acontece.

Tendo percebido o equívoco por trás do conceito de pós-moderno em querer promover uma nova consciência de tempo, Habermas investiga a *intenção* escondida nessa tentativa de

ruptura. Ele chega a supor que a tentativa de postular um período pós-moderno indica somente uma forma velada de atacar os valores pregados pela *Aufklärung*.

Atentemos à seguinte passagem na qual Habermas expõe sua dúvida quanto à real intenção das perspectivas pós-modernas: “pode ser que estejam simplesmente encobrindo com o pós-esclarecimento sua cumplicidade com uma venerável tradição do contra-esclarecimento” (HABERMAS, 2000, p. 8). No original alemão, lê-se: “*Es könnte já sein, daß sie ihre Komplizenschaft mit einer ehrwürdigen Tradition der Gegenaufklärung als Nachaufklärung lediglich bemänteln*” (HABERMAS, 1985, p. 13). O termo “encobrindo” (*bemänteln*) estaria representando a maneira oculta com a qual a noção de pós-modernidade constrói o seu discurso, mostrando-se como algo diferente daqueles discursos dos tempos modernos e trazendo consigo uma nova forma de enxergar o mundo, sendo que na verdade estaria apenas promovendo uma corrente anti-*Aufklärung*. A pretensão de Habermas em *O Discurso Filosófico da Modernidade* é de validar tal suposição: de que a pós-modernidade estaria encobrindo a sua real intenção de distanciar-se da *Aufklärung*. Neste sentido, há fundamento para afirmarmos que a sua crítica também segue o eixo da *intenção*. Ele deseja ver qual é o alvo desses discursos para então propor a continuidade do projeto iluminista que se estabelece como uma defesa da própria modernidade.

A perspectiva pós-moderna tem o intuito de se distanciar da filosofia do sujeito (HABERMAS, 2000, p. 107), porém continua presa aos seus pressupostos porque não realiza a mudança de paradigma<sup>23</sup>. Por não realizarem a mudança de paradigma e não fazerem uma crítica da modernidade capaz de mostrar seus déficits sem abandonar seu solo, as ideias pós-modernas resguardam interesses diferentes aos quais elas se pretendem. Habermas chega a essa conclusão quando analisa os projetos de Foucault, Derrida, Bataille, Heidegger e Nietzsche. Obviamente não queremos esclarecer todas as análises de Habermas, mas apenas mostrar como todas elas possuem algo em comum: uma despedida da modernidade; uma despedida que resguarda o desejo de distanciar-se do projeto da *Aufklärung*.

Portanto, nos próximos capítulos estabeleceremos a crítica de Habermas à pós-modernidade por meio dos dois eixos supracitados: o da *incompreensão*, no qual mostraremos o real significado da modernidade e o equívoco conceitual em querer promover uma ruptura

---

<sup>23</sup> A mudança de paradigma a qual Habermas se refere aponta para uma modificação na forma de conceber a razão. Como veremos nas páginas seguintes, trata-se de ver o momento presente não como o abandono do legado crítico da modernidade, e sim como reavaliação do projeto iluminista com o interesse de propor sua retomada sob um viés no qual a razão é vista de modo comunicativo e inclusivo de todas as vozes.

com essa consciência de tempo, e o da *intenção*, nos quais abordaremos as pretensões escondidas no prefixo “pós” que não é outro senão o de liquidar o projeto da *Aufklärung*, considerando-o obsoleto ou a outra face da dominação e da disciplina.

## Capítulo II – A autocompreensão da modernidade e a incompreensão do discurso pós-moderno

No capítulo anterior postulamos os dois eixos nos quais se configuram a crítica de Habermas à pós-modernidade, são eles os eixos da *incompreensão* e da *intenção*. Aqui nossa questão é de tentar responder como a ideia de pós-moderno poderia ser realmente validado como incompreensão, isto é, como um termo que não compreende os aspectos gerais daquilo que ele tenta manter distância.

Habermas realiza o movimento de investigar o significado da modernidade enquanto o nascimento de uma nova consciência de tempo que se debruça sobre si mesma para responder às suas questões e aos seus próprios problemas. É nessa perspectiva que ele recorre de imediato ao filósofo que primeiro enxergou a modernidade enquanto um problema, a saber, Hegel (HABERMAS, 2000). Essa afirmação não implica considerar que Hegel foi o primeiro filósofo moderno, e sim o primeiro a tornar visível, dentro de uma teoria, “a constelação conceitual entre modernidade, consciência de tempo e racionalidade” (HABERMAS, 2000, p 62). Este capítulo pretende, assim, analisar as especificidades desta consciência de tempo.

A constelação conceitual a qual Habermas se refere levanta a ideia de modernidade ao nível de problema filosófico, pois ela une três conceitos que permitem aos sujeitos enxergarem objetivamente o seu tempo como algo distinto dos períodos anteriores. A constelação conceitual faz o termo “moderno” extrapolar o seu uso costumeiro de oposição ao “antigo” e se estabelecer como um conceito dotado de características e estruturas próprias<sup>24</sup>. Diante disso, caberia ainda o questionamento sobre o sentido da constelação: o que significa a união entre esses três conceitos? Significa, em suma, que a modernidade ultrapassa a sua mera relação com a ideia de “antigo” e começa a se constituir enquanto uma consciência de tempo marcada pela concepção de racionalidade.

---

<sup>24</sup> Habermas está ciente de que o termo “moderno” fora utilizado “todas as vezes que uma nova relação com a antiguidade fez nascer na Europa a consciência de uma época nova” (HABERMAS, 1987, p. 6), na qual pretendeu mostrar diferenças entre um passado e um presente que é novo. “Moderno”, neste sentido, implicaria apenas uma oposição a um tempo passado que se acreditava ter superado. Mas a modernidade entendida enquanto realmente um novo período histórico só vai ser possível quando esta se vincula com o ato de exprimir o espírito do tempo (*zeitgeist*). Nas palavras de Habermas: o moderno passa ser considerado “aquilo que permite a uma atualidade que se renova espontaneamente exprimir o espírito do tempo em forma objetiva” (HABERMAS, 1987, p.6).

Veremos que Hegel problematizou a modernidade no seu aspecto filosófico e, posteriormente, Weber pôde percebê-la na perspectiva sociológica, apontando para o conceito de desencantamento e para o processo de racionalização das sociedades ocidentais. Ambos os aspectos estudados pelo filósofo e pelo sociólogo mostram as facetas do mundo moderno e, conseqüentemente, apontam para a crítica ao pós-moderno como sendo um termo fruto de incompreensão. Neste momento, ressalva-se a necessidade de “retornar a Hegel se quisermos entender o que significou a relação interna entre modernidade e racionalidade, que permaneceu evidente até Max Weber e hoje é posta em questão” (HABERMAS, 2000, p. 8). Só conseguiremos descobrir as imbricações do discurso da pós-modernidade se, de antemão, soubermos o próprio significado da modernidade. Por este motivo, mister se faz a retomada a esses dois autores-chave.

Neste capítulo, dessa forma, apresentaremos os dois níveis da argumentação de Habermas: o filosófico e o sociológico. Em cada um dos níveis, a modernidade possui em si mesma características que a diferenciam de épocas pré-modernas e, apesar das abordagens divergentes, tendo em vista os âmbitos do conhecimento nos quais Habermas fundamenta sua crítica, perceberemos a vinculação muito forte entre os tempos modernos e a racionalidade. Sendo assim, mostraremos nos seguintes subcapítulos a autocompreensão da modernidade em Habermas (1) enquanto uma consciência de tempo que precisa autocertificar-se de seu significado e (2) enquanto um processo de racionalização ambivalente. Por fim, (3) mostraremos a leitura oferecida por Habermas da *Aufklärung* como um projeto ainda vigente e inacabado relacionado diretamente aos problemas apresentados por Hegel e Weber.

## 1. A modernidade como necessidade de autocertificação

É na modernidade em que os sujeitos históricos passam a ter uma nova relação com o tempo, é nela onde futuro e passado se unem, isto é, onde “o pensamento utópico se funde com o pensamento histórico” (HABERMAS, 2015d, p. 211). O sujeito moderno passa a “presentificar” suas experiências a partir de um passado que nos lega suas conseqüências e um futuro que nos abre às suas várias possibilidades. Modernidade é um conceito que carrega a ideia de cisão com o antigo e a abertura para o novo, um conceito que traz em seu bojo uma nova relação do sujeito com o seu tempo.

A chegada dos europeus ao “novo mundo”, o Renascimento e a Reforma constituíram o limiar histórico entre a época medieval e a moderna, eventos que trouxeram uma sensação de cisão para os seus contemporâneos. No entanto, tal limiar só vai ser compreendido retrospectivamente no século XVIII (HABERMAS, 2000). Hegel é o primeiro filósofo que atenta para o significado de ruptura que existiu entre a Idade Média e a Moderna como a necessidade de que os tempos modernos tinham de se distinguir dos tempos passados, formulando a partir de si mesmo os seus próprios fundamentos. Apesar desse lugar de inaugurador do discurso filosófico da modernidade creditado a Hegel, Habermas reconhece que já

no conceito kantiano de uma razão formal e em si diferenciada está delineada uma teoria da modernidade. Esta é caracterizada por um lado pela renúncia à racionalidade substancial das interpretações do mundo da tradição religiosa e metafísica e, por outro, pela confiança numa racionalidade procedural, à qual nossas concepções justificadas, seja no do conhecimento objetivador, seja do discernimento moral-prático ou do juízo estético, tomam sua pretensão de validade (HABERMAS, 1989, p. 20)

Isto é, já em Kant é possível encontrar, de certa forma, a problemática da modernidade compreendida enquanto um momento de cisão. No entanto, será apenas com Hegel que ficará “explícita a teoria da modernidade, que estava apenas delineada no conceito kantiano de razão” (HABERMAS, 1989, p. 21), pois será apenas com este que será desenvolvida uma “crítica das divisões de uma modernidade em conflito consigo própria” (HABERMAS, 1989, p. 21).

Quando recorremos ao prefácio da sua *Fenomenologia do Espírito*, por exemplo, o filósofo chega a afirmar que o seu tempo era “de nascimento e trânsito para uma nova época. O espírito rompeu com o mundo de seu ser-aí e de seu representar, que até hoje durou; está a ponto de submergi-lo no passado, e se entrega à tarefa de sua transformação” (HEGEL, 2014, p. 28). Para Hegel, o seu tempo demonstrava de forma objetiva toda a estrutura do novo mundo, em outras palavras, o seu tempo demonstrava se distinguir do velho

pelo fato que 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. Por isso, faz parte da consciência histórica da modernidade a delimitação entre “o tempo mais recente” e “a época moderna”: o presente como história contemporânea desfruta de uma posição de destaque dentro do horizonte da época moderna (HABERMAS, 2000, p. 11)

Para Habermas, quando Hegel propõe uma rememoração da experiência do espírito nos diferentes momentos da História, ele percebe que a modernidade “não pode e não quer tomar dos modelos de outra época os seus critérios de orientação, ela tem de extrair de si mesma a sua normatividade” (HABERMAS, 2000, p. 12), isto é, ela deve se confrontar consigo mesma para

retirar o seu próprio fundamento de novos tempos. Esta necessidade acontece devido o despertar da modernidade para a consciência de si mesma.

Com a necessidade de buscar uma fundamentação própria a partir de si mesma, evidencia-se a ideia de autocertificação. Tal conceito exprime a necessidade da modernidade em se certificar de quais são os motivos que a fazem diferente do passado e quais princípios a tornam tão distinta; a nova consciência de tempo se encontra diante do problema da falta de fundamento, cabendo-lhe recorrer aos seus próprios princípios e pressupostos para se certificar do seu *status* de “*temps modernes*”<sup>25</sup>.

Porém, antes de se apresentar como um problema filosófico que eleva a modernidade ao nível do conceito, o problema da autocertificação, como aponta Habermas, se evidencia inicialmente no âmbito da arte: na célebre *Querelle des anciens et des modernes* – a polêmica entre os partidários e adeptos do gosto clássico na Europa de fins do século XVII. Nela, os modernos reagem contra a autocompreensão do classicismo francês:

os modernos questionam o sentido de imitação dos modelos antigos com argumentos histórico-críticos; em contraposição às normas de uma beleza absoluta, aparentemente supratemporal, salientam os critérios do belo relativo ou condicionado temporalmente, articulando com isso a autocompreensão do Iluminismo francês como a de um novo começo de época (HABERMAS, 2000, p. 13)

Com o solo de uma consciência moderna que se coloca em oposição ao modelo de arte antiga, os modernos precisam encontrar uma fundamentação distinta, precisam se certificar de quais aspectos os tornam diferentes. Com base nisso, Habermas percebe que o problema da autocertificação da modernidade emerge inicialmente nesse campo, no qual busca um princípio orientador enfaticamente novo ao se abrir para o presente e o futuro.

Diante desse contexto, Hegel nos aponta para um princípio geral do mundo moderno que o distingue enfaticamente do passado: a subjetividade<sup>26</sup>. Para este, a subjetividade emerge

---

<sup>25</sup> O termo em francês também é utilizado por Habermas para fazer referência aos novos tempos, à modernidade, tal como podemos perceber na seguinte passagem: “[...] os ‘novos tempos’ são os ‘tempos modernos’. Isso corresponde ao uso contemporâneo do termo em inglês e francês: por volta de 1800, *modern times* e *temps modernes* significam os três séculos precedentes” (HABERMAS, 2000, p. 9)

<sup>26</sup> Valendo-se da subjetividade, Hegel “explica simultaneamente a superioridade do mundo moderno e sua tendência à crise: ele faz a experiência de si mesmo como o mundo do progresso e ao mesmo tempo do espírito alienado” (HABERMAS, 2000, p. 25). O mundo moderno, ao tomar consciência de si por meio do princípio da subjetividade, se percebe como a superação de um período anterior e simultaneamente enxerga a sua necessidade em superar a si mesmo para solucionar os problemas de um tempo cindido. Segundo Habermas, o termo “subjetividade” carrega quatro conotações: 1. Individualismo: “no mundo moderno, a singularidade infinitamente particular pode fazer valer suas pretensões” (HABERMAS, 2000, p. 25), 2. Direito de crítica: “o princípio do mundo moderno exige que aquilo que deve ser reconhecido por todos se mostre a cada um como algo legítimo”

e se estabelece a partir de três acontecimentos-chave: a Reforma, a Revolução Francesa e o Iluminismo:

com Lutero, a fé religiosa tornou-se reflexiva; na solidão da subjetividade, o mundo divino se transformou em algo posto por nós. Contra a fé na autoridade da pregação e da tradição, o protestantismo afirma a soberania do sujeito que faz valer seu discernimento... Depois, a Declaração dos Direitos do Homem e o Código Napoleônico realçaram o princípio da liberdade da vontade como fundamento substancial do Estado em detrimento do direito histórico (HABERMAS, 2000, p. 26)

O protestantismo, a Declaração e o Código promoveram uma tal ruptura com a ideia de tradição que possibilitaram a emergência de um sujeito que parte de si, e não mais de uma divindade, para criar uma cosmovisão do mundo. Além disso, o Iluminismo também endossou o princípio da subjetividade ao colocar, no centro da produção cultural, uma ciência objetivante que desencanta a natureza e liberta o “sujeito cognoscente”, uma moral universalista que reconhece a liberdade subjetiva<sup>27</sup>, e por fim uma arte autônoma que revela sua essência no romantismo.

Já no âmbito da filosofia, a subjetividade é percebida abstratamente no “*cogito ergo sum*” de Descartes e na figura da consciência de si absoluta em Kant” (HABERMAS, 2000, p. 28). É na filosofia em que a ideia de subjetividade aparece na figura do ser humano que se debruça sobre o seu interior na expectativa de encontrar racionalmente respostas para os seus questionamentos. Não é por acaso que, tal como demonstramos em páginas precedentes, Kant já expressa em toda a sua filosofia as estruturas do mundo moderno, pois lembremos que a principal preocupação kantiana é encontrar princípios normativos para uma modernidade desvinculada do poder da tradição. A solução encontrada pelo filósofo da *Crítica da Razão Pura* é fazer da razão o supremo tribunal diante do qual todo princípio que reivindica validade deve se justificar. Eis uma solução inteiramente moderna que, no entanto, encontra-se ainda presa aos pressupostos de uma filosofia da consciência<sup>28</sup>.

---

(HABERMAS, 2000, p. 25-26), 3. Autonomia da ação: “é próprio do dos tempos modernos que queiramos responder pelo que fazemos (HABERMAS, 2000, p. 26), 4. Filosofia idealista: “Hegel considera como obra dos tempos modernos que a filosofia apreenda a ideia que se sabe a si mesma” (HABERMAS, 2000, p. 26). A subjetividade, ao carregar essas quatro conotações, se apresenta então como um princípio que marca a ruptura do moderno com o antigo, elevando a modernidade à categoria de uma nova consciência de tempo.

<sup>27</sup> Uma liberdade subjetiva que se funda “por um lado, no direito do indivíduo de discernir como válido o que ele deve fazer; por outro, na exigência de que cada um persiga os fins do bem-estar particular em consonância com o bem-estar de todos os outros” (HABERMAS, 2000, p. 27).

<sup>28</sup> Aqui cabe uma observação. A solução de Kant não é satisfatória para Habermas por estar vinculada a uma compreensão de racionalidade monológica. Tal racionalidade deve ser ampliada conceitualmente a ponto de ser entendida como uma racionalidade comunicativa, dialógica.

Hegel aponta para o princípio geral (a subjetividade) não apenas para evidenciá-lo como um fator diferenciador, mas também para mostrar que a “a vida religiosa, o Estado e a sociedade, assim como a ciência, a moral e a arte transformam-se em personificações do princípio da subjetividade” (HABERMAS, 2000, p. 28), e por esse motivo deve ser superado.

Realizar a crítica à subjetividade não implica no abandono à consciência de tempo moderna, ela significa somente o reconhecimento de que o princípio geral fornecido não tem a força necessária para haurir de si o teor normativo a ponto de unificar o todo social e, portanto, deve ser reformulado<sup>29</sup>. Hegel reformula tal princípio ao elevar a razão ao nível do absoluto.

Segundo Repa, o interesse do filósofo de Düsseldorf em enxergar Hegel como o inaugurador do discurso filosófico da modernidade reside sobretudo no momento em que este realiza a crítica à subjetividade – em outros termos, uma crítica à filosofia do sujeito -, pois, de tal modo, ele estaria mostrando que o conteúdo normativo não pode partir da subjetividade enquanto tal, mas das estruturas intersubjetivas em que se forma o sujeito individual (REPA, 2010, p. 155), isto é, o conteúdo normativo deve partir das estruturas que subjazem na confrontação entre *ego* e *alter* enquanto sujeitos que se reconhecem participantes de ações sociais.

Apesar de Hegel mostrar a antessala de uma razão comunicativa ao desacreditar no poder unificador de uma razão guiada pelo princípio da subjetividade, ele próprio desfaz a constelação entre modernidade, consciência do tempo e racionalidade, “visto que a racionalidade dilatada em espírito absoluto neutraliza as condições sob as quais a modernidade toma consciência de si” (HABERMAS, 2000, p. 62).

Para Habermas, Hegel resolveu o problema da autocertificação da modernidade, mas a custos de uma “desvalorização da atualidade e de um embotamento da crítica” (HABERMAS, 2000, p. 61). No entanto, esta questão pode ser solucionada se compreendermos o conceito de razão de um modo mais modesto, a saber, de maneira dialógica e intersubjetiva, tal como Hegel

---

<sup>29</sup> Na seguinte passagem, Giacoia Júnior nos relembra que a tarefa de Hegel é “de decidir se o princípio da subjetividade, com sua imanente estrutura de autoconsciência e reflexão, é suficiente como fonte de toda orientação normativa; se é suficiente não apenas para fundir e reunir, em geral, as esferas da ciência, da moralidade e da arte, mas também para estabilizar uma formação histórica que se desligou de todas as vinculações herdadas da tradição. Aquilo que, nos termos dessa tarefa, vem à luz é que o princípio da subjetividade - capaz de dar forma à liberdade subjetiva e à reflexão, bem como de minar o poder da religião - revela-se insuficiente e unilateral para poder regenerar, exclusivamente no elemento da razão, o poder unificador da religião” (GIACCOIA JUNIOR, 1993, p. 52). Para Hegel, segundo Habermas, a subjetividade dá forma à modernidade, elevando-a à categoria de conceito filosófico, mas não consegue responder satisfatoriamente aos problemas levantados por ela própria.

delineara em seus manuscritos de Iena<sup>30</sup>. Evidente também que não somente Habermas, mas outros filósofos posteriores a Hegel tiveram noção das consequências de seu sistema e tentaram superá-las, buscando outras vias para a conciliação de uma modernidade cindida – isto é, para o problema da autocertificação da modernidade. Por ora gostaria de não me aprofundar neste assunto, que pretende ser abordado mais consistentemente no terceiro capítulo.

O imprescindível é sabermos que Hegel inaugurou o discurso filosófico da modernidade ao perceber a consciência de tempo moderna, ávida pelo novo, inscrevendo-a na necessidade de autocertificação, isto é, na necessidade de extrair o seu conteúdo normativo a partir de si mesma, não recorrendo a passados exemplares.

Ao problema da autocertificação, a subjetividade aparece como um princípio geral norteador, porém não se mostrando suficiente para solucionar o problema da ausência de fundamentos da modernidade. Hegel oferece uma resposta ao apresentar o conceito de absoluto, mas também não se mostra satisfatória para Habermas por ainda estar presa à filosofia centrada no sujeito, a uma filosofia que preza pela relação sujeito-objeto.

Por fim, é indispensável frisar que o discurso filosófico da modernidade já nasce com a concepção de consciência do tempo ansiosa por criar fundamentos próprios; uma consciência de tempo que persiste até à nossa atualidade. Renegá-la seria afirmar que uma autofundamentação da modernidade não é possível e de que estaríamos vivendo uma era pós-moderna. Como já sabemos, o cerne do projeto intelectual habermasiano é a rejeição ao conceito de pós-modernidade, constatação que nos autoriza afirmar que ainda temos condições de extrair racionalmente das vivências modernas, as diretrizes e as normatividades necessárias para o bem-viver. Contudo, para isso, é preciso superar o conceito de absoluto apresentado por Hegel.

## **2. A modernidade como duplo processo de racionalização social**

Assim como faz parte da autocompreensão da modernidade a necessidade de autocertificação, também o faz o duplo aspecto da racionalização social. Esse problema

---

<sup>30</sup> Habermas realiza uma análise mais apurada dos escritos de Hegel em Iena em *Trabalho e Interação*, In. *Técnica e Ciência como Ideologia*. Para Habermas, Hegel seguiu o caminho de uma racionalidade intersubjetiva, capaz de fundamentar os anseios da modernidade, nos seus escritos em Jena durante 1801-1807, mas, com a *Fenomenologia do Espírito*, retornou a uma filosofia centrada na relação sujeito-objeto.

filosófico aparece como reflexo do processo de desencantamento das imagens metafísico-religiosas do mundo, ou seja, o problema apontado por Hegel emerge das próprias questões levantadas pelo desenvolvimento das sociedades ocidentais. Aquilo que Weber percebeu como diferenciação e autonomização das esferas de valor, no nível sociológico, Hegel percebeu como a necessidade de autocertificação da modernidade. Observemos a seguinte passagem:

até o final do século XVIII, a ciência, a moral e a arte diferenciaram-se institucionalmente também como áreas de atividade em que questões de verdade, de justiça e de gosto são examinadas de modo autônomo, isto é, sob seus aspectos específicos de validade. Por um lado, essa *esfera do saber* se isolara totalmente da *esfera da fé* e, por outro, das *relações sociais* juridicamente organizadas assim como do *convívio cotidiano*. Nesses âmbitos reconhecemos precisamente as esferas que Hegel compreenderá mais tarde como expressões do princípio da subjetividade (HABERMAS, 2000, p. 29)

A diferenciação das esferas de valor e sua autonomização apontam para a subjetividade como princípio do mundo moderno. É a partir dessa constatação que Hegel, então, atenta para o problema da autocertificação.

Tendo mostrado o significado filosófico da modernidade, pretendemos agora reconstruir o conceito no seu nível sociológico. Esta é uma grande empreitada seguida por Habermas, visto o enfrentamento que ele realizou contra os seus mestres Adorno e Horkheimer, bem como contra os filósofos que fazem um resgate de Max Weber para entender a modernidade como um processo de racionalização que desemboca numa sociedade completamente administrada e burocratizada graças ao forte racionalismo característico dos tempos modernos. Para Habermas, essa perspectiva empobrece a riqueza de conceitos disponibilizados por Weber devido a unilateralidade da crítica, portanto é de sua pretensão mostrar que, além desse aspecto, o processo de racionalização também desemboca na possibilidade de emancipação de uma cultura profana.

Nas primeira e segunda considerações intermediárias da *Teoria do Agir Comunicativo*, Habermas já realiza uma análise mais apurada do diagnóstico weberiano, mas será apenas na Consideração Final em que será mostrada a sua proposta de releitura do processo de racionalização com o objetivo de não recair nas aporias de uma perspectiva unilateral que leva em conta apenas o agir racional-teleológico como fundamento das relações sociais.

Neste subcapítulo, seguiremos a linha de raciocínio apresentada nessas três Considerações, pois assim conseguiremos mostrar a compreensão dada por Habermas da modernidade enquanto um fenômeno social-histórico fruto do racionalismo ocidental. Sendo

assim, temos por alvo (1) abordar a análise feita, por Habermas, de Weber, (2) que nos faz desembocar na necessidade de ampliar a teoria da ação weberiana a ponto de possibilitar o conceito de agir comunicativo e (3) a necessidade de compreender o processo de racionalização como característico tanto do sistema quanto das esferas do mundo da vida.

Quando Habermas considera o processo de racionalização proposto por Max Weber como ambivalente, ele permite uma leitura da modernidade enquanto modernidade cultural e modernização social<sup>31</sup>, possibilitando os conceitos de mundo da vida e sistema como sustentáculos da sociedade moderna. Antes de seguirmos para tais questões, retomemos um problema muito caro à Sociologia do século XX.

Por volta dos anos 50, vários teóricos, ao realizarem um resgate do pensamento de Weber, deram uma outra luz aos problemas levantados pelo sociólogo, fomentando a ideia de “modernização” como termo técnico. Por modernização, compreende-se aquilo que faz referência:

à formação de capital e mobilização de recursos; ao desenvolvimento das forças produtivas e ao aumento da produtividade do trabalho; ao 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)

No entanto, a teoria da modernização efetua sobre o conceito weberiano de modernidade consequências que criaram condições para a expressão “pós-moderno” circular entre os cientistas sociais. Isto acontece por motivos da separação realizada entre modernidade e as suas origens, “a Europa dos tempos modernos”. Quando a ideia de modernização é separada do processo de racionalização, marco da modernidade enquanto um fenômeno histórico-sociológico, o seu significado promove um diagnóstico do nosso presente como distinto dos tempos modernos, permite a noção equivocada de uma ruptura. Esta avaliação já demonstra a insatisfação de Habermas quanto ao resgate feito das análises weberianas para diagnosticar as patologias sociais da modernidade.

---

<sup>31</sup> Modernidade cultural deve ser compreendida em oposição à modernização social. Tal dicotomia já aparece no discurso *A modernidade – um projeto inacabado* apresentando ambos os conceitos como inerentes ao processo de racionalização pelo qual as sociedades modernas passaram quando o mundo ocidental se desencantou. Habermas realiza tal distinção para mostrar que o desencantamento das imagens metafísico-religiosas do mundo proporcionou uma racionalização típica da esfera do sistema com a sua racionalidade estratégica (cognitivo-instrumental) e uma típica da esfera do mundo da vida com a sua racionalidade comunicativa (cognitivo-instrumental, estético-expressiva e moral-prática).

Habermas parte do diagnóstico weberiano do tempo para mostrar o significado da modernidade. O diagnóstico surge da constatação de que as sociedades ocidentais passaram por um processo de racionalização desencadeador da diferenciação e da autonomização das esferas da cultura, bem como da economia capitalista e do aparelho do Estado.

Para Weber, é na modernidade em que a cultura se divide em três esferas diferenciadas e autônomas – a ciência, a moral e a arte - não recorrendo a uma cosmovisão para fundamentar o seu conteúdo normativo. Também é na modernidade em que o Estado e a economia passam a se cristalizar mais nitidamente. Todo esse processo, caracterizado pelo desencantamento das imagens de mundo, possibilita novas relações sociais e, conseqüentemente, novas formas de agir. Weber, no entanto, compreende a racionalização apenas sob a perspectiva de uma racionalidade teleológica, na qual o sujeito modifica seu entorno na expectativa de alcançar determinados fins. A crítica de Habermas a Weber reside exatamente nessa unilateralidade, pois segundo o nosso autor tal abordagem incorre em dois problemas:

O primeiro problema resulta do fato de Weber ter analisado a racionalização dos sistemas da ação apenas sob o ângulo da racionalidade teleológica. Ora, quem pretende seguir as pegadas de Weber e descrever adequadamente as patologias da modernidade necessita de um conceito mais complexo de racionalidade, capaz de abranger a modernização da sociedade que ocupa o espaço aberto pela racionalização das cosmovisões ocidentais (HABERMAS, 2012b, p. 548).

Podemos afirmar com a passagem acima que Habermas percebe a necessidade de um conceito de ação capaz de preencher a lacuna deixada pelo desencantamento, pois o agir racional-teleológico consegue explicar satisfatoriamente o funcionamento do Estado e da economia capitalista, mas não o funcionamento de formas de agir orientadas pelo entendimento que é o cerne do mundo da vida, no qual o *ego* se confronta com o *alter* na busca do consenso. A argumentação de Weber pode sustentar interpretações nas quais os ganhos da modernidade são resumidos ao seu poder instrumental de controle sistêmico e econômico. Além disto, Habermas ainda afirma:

O segundo problema tem a ver com uma opção de Weber, que, levado pelas aporias que permeiam sua teoria da ação, equipara o padrão capitalista de modernização à racionalização social em geral. Por isso, ele não conseguiu descobrir que os sintomas do tempo derivavam de uma exploração meramente seletiva do potencial cognitivo armazenado na cultura (HABERMAS, 2012b, p. 549).

A outra questão levantada por Habermas está relacionada novamente à unilateralidade de Weber em enxergar o processo de racionalização voltado unicamente para a formação do

agir racional-teleológico, não permitindo uma distinção entre uma racionalização típica do mundo da vida, isto é, das três esferas de valor que demandam uma justificação racional, e de uma racionalização do Estado e da economia que atuam respectivamente pelos *medium* poder e dinheiro. Para Weber, então, a racionalização social se equipara ao “padrão capitalista de modernização”, resumindo o seu potencial ao aspecto cognitivo-instrumental de pensar meios para alcançar determinados fins.

Ambos os problemas citados fazem Habermas persistir no diagnóstico weberiano, mas sendo um exímio crítico. Para ele, a teoria da ação de Weber, que desvenda as orientações de cada forma de agir do sujeito moderno dentro das relações sociais, falha ao utilizar um modelo teleológico. Podemos transpassar esses empecilhos caso ampliemos a teoria da ação, fazendo com que se analise o agir comunicativo. Weber parece falar de ações interessadas (agir teleológico), porém parece se esquecer daquelas ações frutos do comum acordo normativo (agir comunicativo), do entendimento entre participantes. Se a teoria da ação, portanto, tiver por base as interações sociais possíveis no lugar de um modelo teleológico, poderemos resolver os impasses da modernidade sem abdicar da sua autocompreensão e perceberemos o processo de racionalização como ambivalente.

Quando prosseguimos numa teoria da ação que tem por base interações sociais, constatamos tanto o agir estratégico (teleológico) quanto o agir comunicativo. Com estes termos, Habermas quer dizer mais do que, no primeiro caso, “a influência recíproca entre oponentes que agem de maneira racional teleológica” (HABERMAS, 2012a), e no segundo, o “processo de entendimento entre os envolvidos em um mundo da vida” (HABERMAS, 2012a). Com “estratégico” e “comunicativo”, ele quer fazer bem mais referência à orientação da ação: ora orientada pelo êxito e ora pelo entendimento. Essa mudança de fundamento da teoria da ação nos permite realizar uma análise das ações sociais não exclusivamente sob o aspecto do sujeito que dá uma finalidade ao seu agir, mas acima de tudo ao modo como os agentes interagem e orientam a ação<sup>32</sup>.

Quando a orientação de uma ação é o seu êxito, os agentes podem atuar de maneira instrumental ou estratégica sempre pensando nos seus resultados e nas suas consequências

---

<sup>32</sup> Esta mudança de fundamento é necessária porque a “a estrutura teórica de Weber é restrita demais para abranger adequadamente a gama de fenômenos da qual esperava dar conta. A tarefa que Habermas se coloca, portanto, é repensar a teoria de Weber, usando os recursos do modelo comunicativo para superar as dificuldades dessa teoria” (WHITE, 1995, p. 93). O uso do modelo comunicativo proporciona a leitura intersubjetiva das relações entre os sujeitos, e não apenas uma perspectiva na qual o sujeito atua de forma monológica no mundo.

primárias e secundárias. Por outro lado, quando a orientação é o entendimento<sup>33</sup>, os agentes atuam de maneira comunicativa, perseguindo um comum acordo que satisfaça as condições de uma exteriorização fundamentada racionalmente e passível de crítica. O comum acordo conquistado de modo comunicativo pressupõe que nenhuma das partes está impondo a exteriorização, quer seja pela intervenção imediata na situação da ação, quer seja pela influência calculista sobre decisões de um oponente.

O agir comunicativo, relegado por Weber, se evidencia no momento em que um falante motiva racionalmente um ouvinte a aceitar uma oferta de seu ato de fala<sup>34</sup> por assumir a garantia de que pode apontar razões convincentes para a sua exteriorização e, em contrapartida, o ouvinte entende e assume posição a partir de um “sim” ou um “não” diante da pretensão de validade do falante. O modelo teleológico empregado por Weber não permite visualizar o agir comunicativo, pois o seu foco é pensar o agir racionalizado de maneira finalista e monológica, na qual um agente atua sobre o mundo da vida a partir de interesses próprios, não existindo um agir marcadamente intersubjetivo e não-coercitivo.

Habermas demonstra a necessidade do conceito de agir comunicativo dentro da teoria da ação para mostrar que, assim como o aspecto racional-teleológico aparece como resultado do processo de racionalização das sociedades modernas, o aspecto comunicativo da racionalidade voltada ao entendimento também. Por conseguinte, o processo de racionalização não pode ser interpretado unicamente na via de uma razão finalista, mas precisa sim comportar uma razão típica das esferas de valor que se autonomizaram.

Aqui já alcançamos um outro ponto da argumentação habermasiana: a interpretação da sociedade. A seu ver, a sociedade<sup>35</sup> deve ser definida como sistema e mundo da vida. Ambos os conceitos não são novos: Parsons, por exemplo, já tratara de uma teoria dos sistemas e Husserl já conceituara o mundo da vida. A grande contribuição de Habermas é quando realiza a junção entre esses conceitos dentro de uma perspectiva evolucionária da sua teoria da comunicação. Por sistema, Habermas entende o nível de complexidade organizacional da sociedade moderna que, como já comentado, se cristaliza nos subsistemas do Estado e da economia capitalista; por mundo da vida, ele compreende um saber pré-teórico que serve de

<sup>33</sup> Vale ressaltar que por “entendimento” (*Verständigung*), Habermas compreende um processo de unificação entre sujeitos aptos a falar e agir em torno da validade de uma exteriorização.

<sup>34</sup> Cf. ALMEIDA, Guido A de. Universais pragmáticos e ação comunicativa. In: Revista Filosófica Brasileira, n° 1, v. 1, dezembro, 1982.

<sup>35</sup> Esta ideia é defendida na Segunda Consideração Intermediária do segundo volume da *Teoria do Agir Comunicativo*. Habermas atém-se a formular tal conceito de sociedade para não o resumir somente aos seus aspectos culturais do mundo da vida ou aos seus aspectos de complexidade sistêmica.

pano de fundo para a interação entre os participantes de um determinado contexto, constituído de estruturas formadoras da cultura, da sociedade e da personalidade do indivíduo<sup>36</sup>. Pelos três pilares que estruturam o mundo da vida, Habermas entende que

cultura é o armazém de saber, do qual os participantes da comunicação extraem interpretações no momento em que se entendem mutuamente sobre algo. A sociedade compõe-se de ordens legítimas através das quais os participantes da comunicação regulam sua pertença a grupos sociais e garantem solidariedade [...] Entre as estruturas da personalidade todos os motivos e habilidades que colocam um sujeito em condições de falar e agir, bem como de garantir sua identidade própria (HABERMAS, 1990, p. 96)

O mundo da vida, portanto, se torna o ambiente no qual acontece a interação não-coercitiva entre os indivíduos e a perpetuação de ordens sociais – bem como a possibilidade de sua refundação. Segundo Dutra,

com o conceito de mundo da vida, Habermas quer dar um substrato de conteúdo, de "evidências originárias", como dizia Husserl, que sustentem o processo argumentativo. Por isto, podemos definir o mundo da vida como um horizonte de autoevidências culturais e linguísticas. O mundo da vida é o horizonte, o pano de fundo, onde se processa a racionalidade comunicativa [...] A perspectiva a partir da qual devemos conceber o mundo vivido em Habermas é a seguinte: por um lado, como complemento da ação comunicativa [...] E, por outro, como sendo constituído comunicativamente, e não a partir de uma perspectiva individual (DUTRA, 1993, p. 42)

Neste sentido, é nítida a complementariedade entre o agir comunicativo e o mundo da vida (HABERMAS, 1990). Por conseguinte, a reprodução do mundo da vida acontece sobre bases diferentes daquela do sistema. Enquanto a primeira é coordenada pelo entendimento entre os participantes, apresentando uma racionalidade comunicativa, a segunda é coordenada pelo êxito da ação, fundada numa racionalidade estratégica e instrumental, na qual cada subsistema possui seu respectivo meio de controle: o meio poder (Estado) ou o meio dinheiro (Economia).

Quando aplicamos o processo de racionalização nesse duplo conceito de sociedade, notamos que existe tanto uma racionalização típica do sistema, quanto uma típica do mundo da vida. Assim como o processo de racionalização permite ao Estado e à Economia se expandirem segundo uma lógica pautada no poder ou uma lógica mercadológica, o mesmo processo de racionalização permite a reprodução do mundo da vida a partir de uma perspectiva secularizada,

---

<sup>36</sup> Habermas foge da análise fenomenológica do mundo da vida que, segundo ele, toma “como ponto de partida a consciência ‘egológica’, para a qual as estruturas gerais do mundo da vida são dadas como condições subjetivas necessárias da experiência de um mundo da vida social, configurado concretamente e cunhado historicamente” (HABERMAS, 2012b, p. 236). Pensar assim levar-nos-ia à possível conclusão de que os sujeitos já comportam as estruturas do mundo da vida em si mesmos, o que para Habermas é um equívoco, pois tais estruturas se constroem no momento da socialização e interação entre os indivíduos.

na qual procuram-se fundamentos racionais e possíveis de crítica para a modernidade. Segundo Menezes, a teoria habermasiana assinala

o aspecto de complementariedade entre os processos de modernização societária, que caracteriza a racionalização dos subsistemas econômico e político pelo predomínio da ação estratégica na esfera do sistema, como mundo da reprodução material e do trabalho e a Modernidade cultural, que se caracteriza pela autonomização da moral, da ciência e da arte, na esfera do mundo da vida, como aquele da reprodução simbólica, da interação, no espaço social da ação comunicativa (MENEZES, 2008, p. 53)

Este duplo processo de racionalização é o que autoriza Habermas afirmar o caráter ambivalente da modernidade, constituída enquanto *Modernização social* e *Modernidade cultural*. As sociedades modernas estão imersas nessa constante tensão entre um mundo da vida apreciador da interação não-coercitiva e racionalmente fundamentada e um sistema que atua sob os imperativos do poder e do dinheiro, vislumbrando de imediato o aumento de êxito de seus planos de ação.

Uma leitura fidedigna das conquistas e das patologias da modernidade, dessa forma, só podem ser percebidas e solucionadas caso ampliemos a teoria da ação, almejando entender os aspectos do agir racionalizado de forma mais verossímil ao analisar as formas de relações intersubjetivas no mundo da vida. A trajetória de Habermas apresentada na forma da sua teoria da ação comunicativa visa realizar uma releitura do processo de racionalização e restabelecer uma gama de conceitos capazes de entender os aspectos das formas modernas de agir, bem como suas consequências. Tudo isto é feito sem decretar adeus ao solo e horizonte da modernidade e ao seu projeto emancipatório.

A pós-modernidade, diante do processo de racionalização, tenta promover uma ruptura com o moderno na intenção de mostrar que o mundo da vida pode seguir uma lógica diferente daquela da dominação. No entanto, a própria pós-modernidade não percebe que o mundo da vida não segue a lógica da dominação; ela segue a lógica do entendimento e do consenso entre os sujeitos<sup>37</sup>. Tal perspectiva unilateral, segundo Habermas, é fruto de uma leitura equivocada

---

<sup>37</sup> Tal constatação não implica afirmar que não haja a lógica da dominação no mundo da vida. Seria leviano e acrítico defender essa posição. Para Habermas, no entanto, o entendimento seria a base do mundo da vida, enquanto aquelas ações estratégicas e instrumentais, que seguem a lógica da dominação, seriam anomalias de uma racionalidade sistêmica que invade a *práxis comunicativa*.

do processo de racionalização. Este último deve ser compreendido de forma ambivalente com paradoxos e contradições decorrentes da colonização do mundo da vida<sup>38</sup>.

No próximo subcapítulo, observaremos mais um aspecto que fundamenta a autocompreensão da modernidade: o projeto da modernidade. Habermas resgata a concepção do projeto nos ideais pregados pela *Aufklärung*. O empenho do nosso autor em torno dessa questão se exhibe na persistência de uma modernidade que, pela sua necessidade contínua de autocertificação, pode direcionar a razão para o progresso da humanidade.

### 3. A modernidade como um projeto da *Aufklärung*

O terceiro aspecto que constitui a modernidade enquanto um fenômeno social-histórico que aponta para um sentido racional do sujeito na História, como aquele que pode se posicionar no mundo retirando o caráter normativo da sociedade a partir da própria razão, está configurado naquilo que Habermas designou por projeto da modernidade, um projeto formulado pelos filósofos da *Aufklärung*.

A atitude pós-moderna de rejeição à modernidade não valida certas conquistas da *Aufklärung* ou apenas quer desativar todo o seu conteúdo emancipatório. Devemos lembrar, até mesmo, a célebre frase de Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento* que, apesar de não serem autores pós-modernos, possuem um diagnóstico do tempo presente que às vezes se confunde com o daqueles: “o mito é já Esclarecimento (*Aufklärung*), e o Esclarecimento acaba por reverter à mitologia” (ADORNO, 1985), resumindo a totalidade de uma compreensão moderna de mundo às explicações fundadas em cosmovisões metafísicas e religiosas e, por conseguinte, mostrando que não apenas a mitologia é voltada para a dominação do indivíduo e da sociedade, o Esclarecimento também. Para os primeiros frankfurtianos já era evidente a aproximação entre a racionalidade e a dominação do sujeito moderno. Eles, segundo Habermas,

---

<sup>38</sup> No esquema habermasiano, a colonização do mundo da vida acontece quando os imperativos sistêmicos retiram os elementos prático-morais e estético-expressivos das esferas públicas e privadas da vida. Sobre isso, Habermas afirma: “à medida que o sistema econômico submete a seus imperativos a forma de vida das economias domésticas privadas e a conduta de vida de consumidores e assalariados, o consumismo e o individualismo possessivo, bem como os motivos relacionados com o rendimento e a competitividade, se transformam na força configuradora. A prática comunicativa cotidiana é racionalizada unilateralmente a favor de um estilo de vida marcado pela especialização e pelo utilitarismo; e tal mudança para orientações da ação racional-teleológicas, induzida pelos meios, provoca a reação de um hedonismo que tenta aliviar essa pressão oriunda da racionalidade. Do mesmo modo que o sistema econômico solapa a esfera privada, a esfera pública é esvaziada pelo sistema administrativo” (HABERMAS, 2012b, p. 587-8). A colonização, assim, empobrece o mundo da vida quando acrescenta formas de agir orientadas por imperativos diferentes do entendimento entre os sujeitos.

queriam ainda persistir no projeto da *Aufklärung*, porém não possuíam conceitos para tal proposta, enredando-se em aporias de uma crítica da razão instrumental e elaborando um diagnóstico por demais pessimista das sociedades modernas.

Diante das afirmações pessimistas da primeira geração do Instituto de Pesquisa Social, Habermas se posiciona de maneira mais otimista ao afirmar que o projeto moderno permite um potencial de racionalidade intersubjetiva coordenada pelo entendimento e voltada para a emancipação do sujeito. Para poder fundamentar esse seu pensamento, Habermas teve de (1) expor o significado do projeto da modernidade e (2) apresentar quais são suas críticas e soluções levantadas para apoiar a sua escolha em prosseguir tal projeto ainda inacabado.

Habermas interpreta o projeto iluminista como a tentativa de:

desenvolver sem falhar segundo as suas leis próprias as ciências objetivantes, os fundamentos universalistas da moral e do direito e, enfim, a arte autônoma, mas igualmente em libertar conjuntamente os potenciais cognitivos assim constituídos das suas formas nobres e esotéricas, a fim de os tornar utilizáveis pela prática para uma transformação racional das condições de existência (HABERMAS, 1987, p. 13).

O projeto é, em síntese, uma resposta dada ao próprio desencantamento das imagens de mundo e também à necessidade de autocertificação da modernidade a partir da perspectiva racional. De um lado, o projeto quer desenvolver as três esferas diferenciadas da cultura, ou seja, desenvolver a Modernidade Cultural. De outro lado, quer utilizar o potencial cognitivo em benefício de uma vida humana livre, feliz e emancipada.

O Iluminismo endossou o princípio da subjetividade ao desenvolver as ciências objetivantes, os fundamentos universalistas da moral e do direito, e a arte autônoma sob uma razão centrada no sujeito. Para Habermas, o projeto da *Aufklärung* não pode se construir a partir de uma razão que preza pela relação sujeito-mundo, ela deve buscar uma relação de tipo *ego-alter* que pensam sobre as coisas no mundo. Tal como nos relembra Siebeneichler, o esclarecimento para Habermas deve “ser visto como um processo de argumentação<sup>39</sup>, que tende

---

<sup>39</sup> Para Habermas, a “argumentação” pode ser vista sob o seu aspecto de processo, procedimento e produção de argumentos. O primeiro aspecto diz respeito às “condições gerais de simetria que todo falante competente precisa supor suficientemente satisfeitas” (HABERMAS, 2012a, p.), isto é, diz respeito a uma situação ideal de fala na qual todos os participantes são vistos como iguais; o segundo, por sua vez, toma a argumentação na “sua forma de interação especialmente regulamentada. O processo de entendimento discursivo passa a ser normatizado sob a forma cooperativa de uma divisão de trabalho entre proponentes e oponentes” (HABERMAS, 2012a, p.); por fim, há a própria “produção de argumentos procedentes e convincentes, em razão de propriedades intrínsecas com que é possível resolver ou refutar pretensões de validade” (HABERMAS, 2012a, p.). Considerar, portanto, o esclarecimento como “processo de argumentação” significa que ele é uma confrontação de opiniões, fundamentadas em razões, entre *ego* e *alter* que buscam a melhor forma de leitura do mundo e a melhor forma de solucionar problemas.

reiteradamente à tarefa de mediação entre razão e não-razão, entre a razão e a esfera do poder, da dominação” (SIEBENEICHLER, 1989, p.22), isto é, como um processo que se constrói na afirmação de um discurso racional e na sua possibilidade de crítica, tendo por alvo sempre o consenso entre os participantes de um mundo da vida, que tentam impedir a invasão das formas de ação não-comunicativa no centro da cultura moderna.

Os primeiros iluministas acreditaram existir um nexos direto entre o progresso e a racionalidade, fazendo surgir uma crença ilusória de que o desenvolvimento racional da sociedade levaria a humanidade inevitavelmente à felicidade. Como bem nos lembra Harvey, a ideia dos primeiros iluministas

era usar o acúmulo de conhecimento gerado por muitas pessoas trabalhando livre e criativamente em busca da emancipação humana e do enriquecimento da vida diária. O domínio científico da natureza prometia liberdade da escassez, da necessidade e da arbitrariedade das calamidades naturais. O desenvolvimento de formas racionais de organização social e de modos racionais de pensamento prometia a libertação das irracionalidades do mito, da religião, da superstição, liberação do uso arbitrário do poder, bem como do lado sombrio da nossa própria natureza humana [...] O pensamento iluminista abraçou a ideia do progresso e buscou ativamente a ruptura com a história e a tradição esposada pela modernidade (HARVEY, p. 23, 2017)

Quanto a isso, não precisamos ser grandes historiadores para notar que o século XX com suas duas guerras mundiais, com Hiroshima, Auschwitz, e todas as suas atrocidades nos mostraram que tal prognóstico era por demais presunçoso. O desenvolvimento da ciência – isto é, de uma forma de racionalidade cognitivo-instrumental – não nos fez desembocar no aprimoramento artístico nem sequer moral, muito pelo contrário.

O que se coloca diante de todos nós agora, é a questão: “haverá que nos mantermos presos às intenções das Luzes, apesar da sua desagregação, ou, pelo contrário haverá que renunciar ao projeto da modernidade” (HABERMAS, 1987, p. 13)? A renúncia ao projeto da modernidade nos levaria à legitimação da fragmentação e do relativismo, implicando na afirmação de que a razão não pode servir de princípio norteador para o sujeito se posicionar no mundo de forma objetiva, social ou subjetiva e, conseqüentemente, cada um evidenciaria sua forma de ser sem existir um elo entre as várias multiplicidades. Habermas quer, então, continuar na esteira do projeto iluminista sem negar a razão como parâmetro científico, normativo e expressivo. No entanto, para a efetividade do próprio projeto, precisamos realizar sua revisão para que não sejamos ingênuos em ligar diretamente o avanço da racionalidade puramente científica com o aperfeiçoamento social.

Neste ponto, se retomarmos à ambivalência do processo de racionalização social, veremos que o projeto da *Aufklärung* tem de estar ciente do funcionamento da sociedade moderna enquanto um mundo da vida secularizado, orientado pelo entendimento e em busca do consenso, e um sistema que se orienta pelo êxito das ações, tendo por *media* o poder e o dinheiro. O duplo aspecto da modernidade já demonstra o engano dos primeiros iluministas quando pensaram o progresso científico como progresso social - aliás, o desenvolvimento de uma racionalidade cognitivo-instrumental favorece, em grande medida, a esfera do sistema, e não a do mundo da vida com suas outras racionalidades, a moral-prática e a estético-expressiva. Ademais, o projeto deve ter consciência da diferenciação das esferas da cultura e das três pretensões racionais de validade que lhes são inerentes: a verdade, a adequação normativa e a veracidade.

Se levarmos em consideração ambos os aspectos citados acima, mantermo-nos fiéis ao programa da *Aufklärung* se torna completamente viável, pois não precisaríamos ver a razão como a outra face da dominação e nem considerar o processo de racionalização como o esgotamento da capacidade crítica dos indivíduos “que é a capacidade de dizer ‘sim’ ou ‘não’, de distinguir entre enunciados válidos e inválidos. Pelo contrário, (com a modernidade) houve um aumento, uma potencialização do dissenso, da força de negação” (SIEBENEICHLER, 1989, p. 33). É a própria modernidade que expõe o seu caráter paradoxal, deixando um ambiente propício para se disseminar qualquer ideia e concepção de mundo. E simultaneamente é a própria modernidade, a partir do seu projeto, que nos oferece a razão como um parâmetro para validar ou invalidar tais ideias. Caso queiram elas receber validade, precisam mostrar boas razões que fundamentem sua proposta.

O ponto central do esforço intelectual de Habermas é mostrar que a *Aufklärung* deve apontar para a ideia kantiana de saída da minoridade culpada, da falta de liberdade e da incapacidade do sujeito de usar o próprio intelecto sem a tutela de outrem, e paralelamente apontar para o potencial de razão comunicativa que aparece no âmago dos tempos modernos (SIEBENEICHLER, 1989). É o projeto da modernidade na perspectiva de uma teoria da ação comunicativa que fortalece as esperanças de uma razão capaz de se autofundamentar; uma autofundamentação que nunca está conclusa, devido ao seu aspecto de autocrítica.

A pós-modernidade, na tentativa de apresentar uma nova consciência de tempo, comete um equívoco quando não interpreta o real sentido da modernidade e tenta promover uma ruptura com os seus pressupostos e fundamentos. Ora, Habermas bem nos mostrou que a modernidade se manifesta enquanto um fenômeno histórico, filosófico, sociológico e que, ainda por cima, se

configura como um projeto emancipatório do ser humano. Para o termo possuir legitimidade, portanto, ele precisaria invalidar tais aspectos da modernidade, caso que não acontece.

A pós-modernidade parece ser apenas mais um discurso de insatisfação com o desenvolver histórico dos tempos modernos, considerando-o como um processo rumo à dominação ou burocratização do indivíduo e da sociedade. Neste sentido, quando o termo pós-moderno nos mostra a necessidade de reanalisar a modernidade para descobrir suas idiossincrasias, ele se torna um contradiscurso importante para a autocompreensão do tempo presente, no entanto, enquanto um termo que pretende ter se distanciado de uma consciência de tempo moderna, a pós-modernidade deve ser combatida em suas várias manifestações conservadoras. Estas são linhas gerais que empreendemos abordar no próximo capítulo: a pós-modernidade não como um contradiscurso capaz de indicar os déficits da modernidade, e sim como aquele que quer fazê-lo sucumbir, mostrando a sua intenção fruto da incompreensão.

### Capítulo III – A intenção do discurso pós-moderno

É a partir do eixo da incompreensão, tratado no capítulo anterior, que se tornará perceptível o segundo eixo da crítica de Habermas à pós-modernidade: o da intenção. Quais são os desejos escondidos nos discursos que tentam promover uma ruptura com o moderno? Mesmo não compreendendo de fato as idiossincrasias da modernidade, eles ainda assim pretendem se distanciar dessa consciência de tempo. Por qual motivo? Em que forma de pensamento eles estão se baseando para poderem decretar falência ao tripé imposto por Hegel de modernidade, racionalidade e consciência de tempo?

Para responder a tais perguntas, Habermas retoma o próprio fio do discurso filosófico da modernidade que segue de Hegel até os nossos tempos. Para o filósofo contemporâneo, nós “persistimos até hoje no estado de consciência que os jovens hegelianos introduziram, quando se distanciaram de Hegel e da filosofia em geral” (HABERMAS, 2000, p. 76). Com esta tese, segundo Luiz Repa,

Habermas procura reconstruir os traços característicos do discurso filosófico sobre a modernidade, após a ruptura provocada pelos jovens hegelianos com a filosofia hegeliana e com a tradição metafísica. Na verdade, os jovens hegelianos, como Feuerbach e Marx, radicalizam uma ruptura com a tradição filosófica que já está presente em Hegel, em particular em seu conceito de modernidade (REPA, 1996, p. 43)

Os jovens hegelianos problematizaram as contradições do mundo moderno e a leitura proposta por Hegel, fazendo com que o discurso filosófico da modernidade pudesse perdurar até os dias atuais como um discurso autocrítico. O movimento de contestação à nossa consciência moderna de tempo, expressa pelo termo “pós-modernidade”, se alimenta dos pensamentos pós-hegelianos de outrora que tentaram responder ao problema da autocertificação por vias diferentes da de Hegel; e principalmente se alimenta de Nietzsche, pois, diferente daqueles, o filósofo de *O Nascimento da Tragédia* tem uma atitude radical de abandono ao discurso da modernidade.

Habermas chega a afirmar o seguinte: “nem Hegel nem seus discípulos, à esquerda ou à direita, jamais questionaram as conquistas da modernidade, de onde os tempos modernos tiraram seu orgulho e consciência de si” (HABERMAS, 2000, p. 121), no entanto, “com a entrada de Nietzsche no discurso filosófico da modernidade, a argumentação altera-se radicalmente” (HABERMAS, 2000, p. 124). A direita e a esquerda hegeliana perceberam as dificuldades conceituais apresentadas pelo conceito de absoluto e realizaram uma crítica ao

pensamento de Hegel, mas sem abandonar as regras do jogo. No caso de Nietzsche, porém, a crítica é tão radical que visa demolir o solo da modernidade e dos seus pressupostos.

No intuito de esclarecer os motivos que fazem Habermas escolher Nietzsche como sendo o ponto de inflexão (*Drehscheibe*) da pós-modernidade, nós recorreremos à obra *De Hegel a Nietzsche*, escrita por Karl Löwith. A recorrência não é avulsa, o nosso autor parte exatamente das análises de Löwith para poder compreender de forma mais precisa o desenvolvimento das ideias naquele espaço de tempo que se seguiu em torno de Hegel e Nietzsche.

Nos próximos subcapítulos, seguiremos uma linha de raciocínio que visa (1) contextualizar as vertentes decorrentes do pensamento hegeliano e, simultaneamente, analisar o papel de Nietzsche na argumentação habermasiana. A partir desse aspecto, (2) mostraremos como esses discursos acabam se entrelaçando com as perspectivas neoconservadoras, jovem e velho conservadoras que fomentam a ideia de um tempo pós-moderno. Com esta sequência, estaremos aptos a mostrar as intenções que se escondem por trás do discurso da pós-modernidade.

## **1. Outras respostas para o problema da autocertificação: os três partidos participantes do discurso filosófico da modernidade**

Como vimos anteriormente, Hegel inaugurou o discurso filosófico da modernidade ao colocar o problema da autocertificação como núcleo da nossa consciência de tempo. Simultaneamente, o próprio Hegel impossibilitou uma autocrítica da modernidade ao elevar o absoluto ao nível do conceito, ficando ainda preso a uma filosofia da consciência e a uma razão centrada no sujeito. Com a sua morte em 1831, os seus discípulos se dividem em dois grupos denominados por Strauß de esquerda e direita hegeliana. Segundo Löwith, a distinção entre os dois grupos é bem mais relacionada a diferenças políticas e religiosas do que propriamente filosóficas:

É significativo para a separação da escola hegeliana, em uma direita de velhos hegelianos e uma esquerda de jovens hegelianos, que ela não tenha nascido de diferenças filosóficas puras, porém de diferenças políticas e religiosas. De acordo com a forma, ela deriva da divisão política do Parlamento francês e, de acordo com o conteúdo, das diferentes concepções relativas à cristologia (LÖWITH, 2014, p. 61)

O grupo dos velhos hegelianos era formado no geral pelos editores das obras de Hegel: Von Henning, Hotho, Förster e Marheineke, Corandir etc. Eles conservaram a filosofia hegeliana, dando continuidade em pesquisas históricas singulares (LÖWITH, 2014, p. 63). Em contraposição ao grupo dos velhos, o grupo dos jovens hegelianos se posicionou de modo mais revolucionário diante da época na qual eles se inseriam, sendo formado por filósofos como Feuerbach, A. Ruge, B. Bauer, Marx etc.

Na perspectiva de Habermas, esses dois grupos constituem os dois partidos oponentes que se embatem para efetuar uma leitura fidedigna da modernidade. Esta oposição foi suscitada graças aos jovens hegelianos que realizaram a “crítica a uma razão centrada profundamente no sujeito, com a disputa acerca da posição exposta dos intelectuais e da responsabilidade pela medida certa entre revolução e continuidade histórica” (HABERMAS, 2000, p. 84) e concomitantemente tomaram partido pela transformação da filosofia em prática. Cada um desses partidos herdou o problema da autocertificação e tentou solucioná-lo de formas distintas. Ainda segundo Habermas,

Hegel concebeu a razão como autoconhecimento reconciliador de um espírito absoluto; a esquerda hegeliana como apropriação liberadora das forças essenciais exteriorizadas produtivamente, mas inacessíveis, e a direita hegeliana como compensação rememorativa da dor provocada pelas cisões inevitáveis (HABERMAS, 2000, p. 122)

Em suma, tanto Hegel quanto os seus discípulos à esquerda ou à direita persistiram no discurso filosófico da modernidade por não desvincularem a razão da nossa consciência histórica. No entanto, Habermas posiciona um terceiro partido participante do discurso: Nietzsche. Vejamos a seguir o que cada um intenta ao fazer a crítica à nossa consciência de tempo:

a crítica dos hegelianos de esquerda, voltada para a práxis e atenta à revolução, quer mobilizar o potencial de razão historicamente acumulado, que aguarda ser liberado, contra a mutilação da razão, contra a racionalização unilateral do mundo burguês. Os hegelianos de direita seguem Hegel na convicção de que a substância do Estado e da religião compensará a inquietação da sociedade burguesa, assim que a subjetividade da consciência revolucionária, que causa essa inquietação, ceder ao discernimento objetivo da racionalidade do existente. A racionalidade so entendimento, elevada a absoluto, expressar-se-ia então no fanatismo das ideias socialistas; contra esses falsos críticos seria preciso apenas impor o discernimento metacrítico dos filósofos. Nietzsche quer, enfim, desmascarar a dramaturgia da peça inteira em que se apresentam tanto a esperança revolucionária quanto a reação (HABERMAS, 2000, p. 80-81)

Enquanto os hegelianos de esquerda querem se distanciar da ideia engessada da razão como absoluto ao tentar transformá-la em *práxis*, os hegelianos de direita seguem o sistema

hegeliano, conservando-o. Nietzsche, por sua vez, quer romper com o aparato conceitual construído por Hegel na intenção de mostrar que não há saída para um tempo que se assenta sobre as premissas do racionalismo ocidental. Por este motivo, é exatamente Nietzsche o “verdadeiro desafio para o discurso da modernidade” (HABERMAS, 2000), pois ele visa abandonar tal discurso.

Para superar as cisões trazidas pela modernidade a partir das suas próprias forças motrizes, Hegel e seus discípulos convocaram o poder da razão, mas nenhum deles realizou uma crítica forte a ponto de superar o princípio da subjetividade. Nietzsche, por sua vez, desacredita em tal princípio e, ao mesmo tempo, desacredita na razão como ferramenta para se extrair o conteúdo normativo dos tempos modernos. Nietzsche quer fugir da linha crítica inaugurada por Hegel, mostrando que a constelação “racionalidade, modernidade, consciência de tempo” não passa de uma manifestação da vontade de poder – ao precisar recorrer à razão para se autocertificar dos seus pressupostos, a modernidade fracassaria de antemão porque já carrega inerentemente o princípio da dominação, da sobreposição de uma vontade sobre a outra.

Segundo Lima, Nietzsche estaria indo de encontro a vários dos seus contemporâneos ao fazer uma análise distinta da modernidade, porque para este aquele momento histórico não apresentaria o despontar de um tempo que tomou consciência de si, e sim mostraria

um estágio de decadência e degeneração cujos sintomas já haviam sido percebidos ainda na Grécia Antiga em Sócrates e Platão. O instinto e a vontade de viver dionisíaca fora trocada pela razão apolínea. A ética socrática que mais tarde fora substituída pelo cristianismo, extinguiu as pulsões vitais que outrora fazia o homem nobre celebrar a vida. A história da civilização ocidental foi marcada então pela lógica de uma razão castradora e por uma moral de cunho dogmático que perante uma realidade demagoga impediu o indivíduo de dizer *sim a si mesmo* e fazer valer toda *vontade de poder* contida em sua real natureza (LIMA, 2013, p. 227)

Quando, por motivos como esses, Nietzsche se decide por abandonar uma dialética do esclarecimento, ele acaba realizando um “nivelamento surpreendente” (HABERMAS, 2000). Isto acontece porque o filósofo retira a modernidade de sua posição privilegiada, constituindo apenas uma última época de uma longa história da racionalização, iniciada com a dissolução da vida arcaica. Segundo Habermas, para o filósofo de *Assim Falava Zaratustra*, o esclarecimento histórico reforçaria as cisões sentidas com a modernidade, mas ele mesmo não possuiria força sintetizadora nem seria capaz de renovar o poder unificador da tradição.

Não é o intuito desta dissertação adentrar à fundo na análise de Habermas acerca de Nietzsche<sup>40</sup> e sua perspectiva filosófica, por isso precisamos somente estar cientes de que para o primeiro

Nietzsche deve seu conceito de modernidade, desenvolvido em termos de uma teoria do poder, a uma crítica da razão desmascaradora que se coloca a si mesma fora do horizonte da razão. Essa crítica dispõe de uma certa sugestividade porque apela, pelo menos implicitamente, a critérios tomados das experiências básicas da modernidade estética. Nietzsche entroniza o gosto, “o sim e o não do paladar”, como órgão de um conhecimento que está além do verdadeiro e do falso, além do bem e do mal (HABERMAS, 2000, p. 139-40)

A passagem acima nos leva a perceber que a crítica desenvolvida por Nietzsche se utiliza da razão para depois descartá-la como sendo somente mais uma forma de imposição de uma vontade particular sobre outras. Sendo assim, caberia à experiência estética ocupar o lugar posto pela tradição filosófica, que sempre entronizou a razão.

Mas como poderemos, a partir das experiências estéticas, retirar princípios orientadores da vida? Quando elevamos o juízo de gosto ao nível de determinador de juízos de valores em geral, nós deveremos entender todas as experiências como válidas, verdadeiras e corretas, não possuiríamos assim um princípio regulador para invalidar ou validar determinadas opiniões e ações. Enunciados como “isto é verdadeiro” e “isto é correto”, enunciados complexos com os quais queremos buscar validade para enunciados de afirmação e de dever, são reduzidos a enunciados puramente avaliativos do tipo “eu prefiro isto àquilo” e “eu não gosto disto” (HABERMAS, 2000, p. 176). Com isso, a contradição e a crítica perdem o seu sentido de contradizer porque se tornam apenas um “querer ser diferente”:

depois que todos os predicados de validade estão desvalorizados, depois que nas valorações expressam-se pretensões de poder e não de validade, segundo qual critério poderia então a crítica propor distinções? (HABERMAS, 2000, p. 178)

Com a falta de um critério que fundamente a crítica à subjetividade numa perspectiva não relativista, como poderíamos apresentar a própria crítica à subjetividade? Eis o momento no qual Nietzsche acaba se enredando numa crítica autorreferencial. A tentativa de se colocar

---

<sup>40</sup> Em 1968, Habermas publicou um epílogo à antologia de textos nietzscheanos de teoria do conhecimento (HABERMAS, p. 31). Nele, Habermas observava que a obra de Nietzsche exercera, principalmente na Alemanha do período entre guerras, uma especial fascinação. Será só 17 anos depois que Habermas dedica um trabalho mais apurado ao filósofo da vontade de poder. Nesta dissertação, partimos propriamente da leitura habermasiana do ano de 1985. O diferencial entre essas duas obras diz respeito bem mais aos momentos de amadurecimento do nosso autor. Em 1968, Habermas ainda trabalhava com conceitos de uma filosofia centrada no sujeito, já em 1985, Habermas já inseria a linguagem e a comunicação como elementos centrais para compreender o mundo da vida e suas questões.

fora de uma filosofia do sujeito acaba sucumbindo a uma perspectiva subjetivista em sua totalidade.

Toda essa nossa recapitulação das ideias do século XIX, feita pelo próprio Habermas em sua obra de 1985, se demonstra necessária para que consigamos identificar de que forma os três partidos constituem o discurso filosófico da modernidade a partir do conceito de pós-modernidade. Habermas identifica partidos que hoje exercem uma função crítica em torno da modernidade, enxergando uma tal mudança no tempo presente que seria a ruptura para uma nova consciência histórica. Observemos:

assistiu-se à instauração, mais ou menos por todo o mundo ocidental, de um clima favorável às correntes que criticam o modernismo. Estas podem tomar como pretexto das suas posições conservadoras a decepção gerada pelo fracasso das falsas superações da arte e da filosofia, bem como as aporias atualmente manifestas da modernidade cultural. Permitam-me que distinga sucintamente o anti-modernismo dos jovens conservadores do pré-modernismo que é o dos velhos conservadores e do pós-modernismo próprio dos neoconservadores<sup>41</sup> (HABERMAS, 1987, p. 23)

O que está em jogo hoje é a leitura realizada da arte e da filosofia como modelos que não possuem mais algo a nos oferecer no campo teórico e prático, está em jogo a luta para uma leitura fidedigna da modernidade a fim de postular a sua obsolescência. Com esse diagnóstico, portanto, os novos partidos estariam desejando promover mais uma ruptura com o discurso da modernidade tal como a tentativa elaborada por Nietzsche. Segundo Habermas, esta atitude demonstra aquele mesmo interesse de outrora: distanciar-se do projeto da *Aufklärung*. Na passagem abaixo, Habermas afirma:

em meu entender, deveríamos em vez de renunciar à modernidade e ao seu projeto, tirar lições dos descaminhos que marcaram esse projeto e dos erros cometidos por programas abusivos de superação. Talvez seja possível, apoiando-nos no modelo da recepção da arte, sugerir, pelo menos, um meio de escapar às aporias da modernidade cultural (HABERMAS, 1987, p. 19)

Para a resolução das aporias da modernidade, Habermas sugere um resgate aos valores iluministas e não propriamente o seu abandono. O projeto da modernidade deve ser revisto para proporcionar os ganhos que ele tanto vislumbrou. O projeto deve ter consciência do próprio funcionamento da modernidade enquanto sistema e mundo da vida, percebendo os *déficits* que podem ser gerados a partir do empobrecimento ou colonização deste segundo.

---

<sup>41</sup> Habermas chega a afirmar que apesar da tipologia das três formas de conservadorismo ser uma simplificação, ela é útil para sabermos distinguir os diferentes grupos envolvidos com a proposta do conceito de um tempo pós-moderno.

Os novos partidos por ele citados, então, querem cada qual, com o conceito de pós-modernidade, se distanciar do mundo moderno na intenção de promover valores pré-modernos, anti-modernos ou pós-modernos. Os valores pré-modernos são promovidos pelo partido dos velhos conservadores que

não se deixam contaminar pela modernidade cultural. Assistem com desconfiança à desagregação da razão substancial, à sua diferenciação em ciência, em moral e em arte, ao triunfo do conhecimento moderno do mundo e da sua racionalidade, que já consiste em procedimentos, e aconselham um retorno a posições anteriores à modernidade (HABERMAS, 1987, p. 21-22)

Os velhos conservadores rejeitam a modernidade em sua totalidade, mas tomam esta atitude por acharem que a modernidade cultural não possui a força necessária para lidar com as cisões do mundo moderno e, por essa razão, devem rememorar os valores antigos fundados no poder da tradição. Autores como Leo Strauss, Hans Jonas e Robert Spaemann fazem parte desse segundo grupo. Já os valores anti-modernos, por sua vez, são frutos dos jovens conservadores que

fazem sua a experiência fundamental da modernidade estética - a manifestação de uma subjetividade descentrada, liberta de todas as limitações da cognição e da atividade finalizada, isolada de todos os imperativos do trabalho e da utilidade - e é em nome dessa subjetividade que rejeitam o mundo moderno. Invocam posições da modernidade para fundar um anti-modernismo impiedoso. Atribuem as forças espontâneas da imaginação, da experiência subjetiva, da afetividade a um fundo arcaico longínquo e opõem, de um modo maniqueísta, à razão instrumental um princípio que apenas pode ser invocado, quer se trate da vontade de poder ou da soberania, do ser ou de uma força poética dionisíaca (HABERMAS, 1987, p. 21)

Assim como a atitude de Nietzsche, os jovens conservadores, por perceberem o caráter autodestrutivo e alienante da modernidade, convocam a sua despedida. Contra o mundo moderno, eles convocam uma nova consciência de tempo que é em si mesma anti-moderna. Para Habermas, filósofos como Georges Bataille, Lacan, Foucault, Derrida e Heidegger constituem esse segundo grupo<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> O nosso autor assevera ainda que o grupo dos jovens conservadores pode ser dividido em dois. Essa divisão acontece devido a própria leitura contemporânea realizada de Nietzsche. Por um lado, Nietzsche “sugere a possibilidade de uma observação artística do mundo levada a cabo com meios científicos, mas em uma atitude anti-metafísica, pessimista e cética” (HABERMAS, 2000, p. 140), por outro, “sugere a possibilidade de uma crítica da metafísica que desenterte as raízes do pensamento metafísico, mas sem renunciar a ser ele mesmo uma filosofia (HABERMAS, 2000, p. 140-41). Essa duas sugestões de crítica à modernidade acabam gerando uma via formada por Bataille, Lacan e Foucault, que se colocam como cientistas céticos, desejosos por desvelar a perversão da vontade de poder, a revolta das forças reativas e a origem da razão centrada no sujeito com métodos antropológicos, psicológicos e históricos; e outra via formada por Heidegger e Derrida, que criticam a metafísica, reivindicando um saber especial e perseguindo a origem da filosofia centrada no sujeito até os começos pré-socráticos

Ademais, ainda temos os neoconservadores que

adotam, a respeito das conquistas da modernidade, a atitude mais positiva. Congratulam-se com o desenvolvimento da ciência moderna, desde que esta apenas saia do seu domínio para fazer avançar o progresso técnico, o crescimento capitalista e uma administração racionalizada. Quanto ao resto, preconizam uma política que desmantele as forças explosivas da modernidade cultural (HABERMAS, 1987, p. 22)

Estes são os que rejeitam parcialmente a modernidade, exaltando os ganhos proporcionados pelo avanço da ciência e dos imperativos do sistema, mas, em contrapartida, desejam desativar o potencial crítico da modernidade cultural no que concerne à razão desencantada. Autores como Carl Schmitt e Gottfried Benn formam esse terceiro grupo.

Habermas afirma que esses três novos partidos se alimentam, além de Nietzsche, da direita hegeliana. Na seguinte passagem, ele afirma:

o partido dos neoconservadores, ligado ao hegelianismo de direita, entrega-se de modo acrítico à dinâmica avassaladora da modernidade social ao trivializar a consciência moderna do tempo e recortar a razão à medida do entendimento e a racionalidade à medida da racionalidade com respeito a fins (HABERMAS, 2000, p. 63)

Tais perspectivas são reforçadas porque colocam uma teoria da ciência que não concede à razão nenhum direito fora da cultura intelectual das ciências do espírito e da natureza estabelecidas, e ao mesmo tempo aceitam a ideia de que o Estado deve garantir somente a existência privada e profissional do indivíduo em uma sociedade baseada na divisão do trabalho (HABERMAS, 2000). Com o partido dos neoconservadores, a direita hegeliana consegue se renovar, realizando agora uma análise da modernidade que deseja afirmar o seu aspecto de modernização social e, simultaneamente, negar o seu aspecto cultural. Sendo assim, reafirma-se uma razão instrumental e nega-se uma razão comunicativa que existe no bojo das relações sociais e que nos direciona para a emancipação. Além disso, a compreensão neoconservadora conclui

que os conteúdos explosivos da cultura moderna precisam ser desativados. Reduzem o alcance da consciência de tempo orientada para o futuro, e toda cultura que não tenha caído imediatamente na esteira da dinâmica da modernização é limitada a uma perspectiva de conservação rememorativa. Esse tradicionalismo nega legitimidade tanto aos pontos de vista críticos e construtivos do universalismo moral quanto priva as artes de vanguarda de suas forças criativas e subversivas (HABERMAS, 2000, p. 107)

---

(HABERMAS, 2000). A cada um desses, Habermas dedica uma lição contida em *O Discurso Filosófico da Modernidade* no intuito de analisar mais à fundo as suas empreitadas, tentando mostrar as falhas dos caminhos por eles seguidos: falhas estas que já se mostravam na persistência de uma crítica nietzscheana à modernidade.

Numa atitude altamente conveniente aos seus interesses econômicos, o neoconservadorismo abdica de uma parte da modernidade, exatamente aquela que Habermas pretende defender tão veementemente como sendo o ponto nevrálgico para a emancipação do sujeito nas sociedades atuais.

A retomada do discurso filosófico da modernidade serve a Habermas como modo de se contrapor aos pensamentos pós-modernos. Para o nosso autor, existe uma relação direta entre uma atitude crítica perante a modernidade cultural e o conservadorismo. Não é à toa que filósofos geralmente considerados de esquerda dentro do espectro político são vistos de alguma forma como conservadores (tal é o caso de Foucault e Derrida)<sup>43</sup>, pois a atitude conservadora está determinada pela relação crítica que o pensador tem com a modernidade e sua herança racionalista.

O processo de modernização das sociedades ocidentais alimentou os subsistemas da economia e do Estado, mas simultaneamente liberou o potencial crítico imerso em nossa cultura. Aqueles que tentam se afastar desse diagnóstico habermasiano total ou parcialmente, acaba por exercer uma posição conservadora. Se a noção de modernidade está diretamente ligada à razão, distanciar-se dessa consciência histórica é tomar uma posição que nos direciona ao relativismo ou até mesmo às forças do tradicionalismo e do dogmatismo, por isso Habermas percebe nessas atitudes uma perspectiva conservadora.

Apesar de Habermas não dedicar um espaço a Adorno e Horkheimer nessa tipologia, poderíamos vê-los como dois “jovens conservadores” ao realizarem uma crítica totalizante da razão, isto é, quando os frankfurtianos fazem uma crítica da ideologia na qual é colocada em xeque o fundamento de sua própria validade. Uma crítica totalizante que se volta

não apenas contra a função irracional dos ideais burgueses, como também contra o próprio potencial racional da cultura burguesa, atingindo assim o fundamento de uma crítica da ideologia que procede de modo imanente. Permanece, porém, a intenção de alcançar um efeito de desmascaramento. Fica inalterada a figura de pensamento em que se insere o ceticismo diante da razão: agora é a própria razão que suspeita da funesta confusão entre pretensões de poder e pretensões de validade, mas ainda com intenção de esclarecimento (HABERMAS, 2000, p. 169-170)

---

<sup>43</sup> Evidente que a afirmação de Habermas gerou uma certa polêmica. O caso exemplar disto aconteceu com Jacques Derrida. Este reagiu com veemência às observações de Habermas sobre o seu pensamento, afirmando que o frankfurtiano, ao pensar que ele estaria reduzindo a filosofia à literatura, não teria lido cuidadosamente os seus escritos. Essa polêmica gerou um distanciamento pessoal entre os dois filósofos, que só viriam a se reaproximar após o acontecimento de 11 de setembro de 2001 (PINZANI, 2009)

Critica-se totalmente o esclarecimento como sendo cúmplice da dominação, utilizando-se do mesmo artifício do esclarecimento. Trata-se, para Habermas, de uma contradição performativa e de um beco sem saída no qual a Teoria Crítica acaba se enredando. Uma contradição causada pela leitura realizada da modernidade cultural.

A ciência moderna, as ideias universalistas do direito e da moral, e a arte autônoma são vistas por Adorno e Horkheimer como submetidas ao ditame da razão instrumental. Dessa forma, a ciência teria se voltado no positivismo lógico e renunciado à pretensão de conhecimento teórico em favor da utilidade prática; já o direito e a moral teriam sido expulsas de uma base racional quando as imagens metafísico-religiosas do mundo se decompueram pois todo critério normativo teria perdido seu crédito diante da autoridade da ciência; por fim, a arte, fundida ao divertimento, teria sido paralisada em sua força inovadora e esvaziada de todo conteúdo crítico e utópico (HABERMAS, 2000, p. 159-160). As esferas de valor, nesse caso, não apontariam para uma possível emancipação do sujeito, e sim apenas para uma nova forma de dominação. A argumentação deles acaba despindo a modernidade cultural de toda sua pretensão de validade e assimilada ao puro poder:

Assim como Nietzsche e seus herdeiros, Adorno e Horkheimer também constroem uma crítica totalizante da razão ao fazerem uma crítica autorreferencial, que destrói os seus alicerces. Mesmo não estando, na visão de Habermas, numa tradição fundamentada em Nietzsche, ambos os frankfurtianos acabam se enredando em paradoxos e aporias por realizarem uma crítica total à modernidade.

O motivo pelo qual Habermas opta por não incluir os seus mestres na tipologia é explicado pela atitude tomada por eles. Enquanto criticam radicalmente a modernidade, eles não querem abdicar do discurso filosófico da modernidade. Adorno e Horkheimer querem persistir na sua contradição performativa:

Segundo sua análise [na *Dialética do Esclarecimento*], não podiam esperar mais nada da força libertadora do conceito. Contudo, levados pela noção benjaminiana de esperança dos desesperados, que então assumira um sentido irônico, não querem abandonar o trabalho do conceito, tornando-o paradoxal. Este estado de espírito, esta atitude não é mais a nossa. Mesmo assim, sob o signo de um Nietzsche atualizado pelo pós-estruturalismo, difundem-se estados de espírito e atitudes que podem ser confundidos com aqueles (HABERMAS, 2000, p. 153)

Nessa perspectiva, estamos autorizados a afirmar que o nosso autor não quer relacionar o pensamento de Adorno e Horkheimer aos filósofos pós-estruturalistas, eis o motivo que o faz ser tão meticuloso em explicar a posição dos primeiros frankfurtianos diante da modernidade.

## **2. A intenção em distanciar-se do projeto da *Aufklärung***

Se Nietzsche já promovia o abandono ao discurso filosófico da modernidade no século XIX, no século seguinte a atitude se renova, agora com novos teóricos. Seja Nietzsche ou os velhos, jovens e neoconservadores a tomar a atitude, todos têm um mesmo objetivo. Todos querem se distanciar do princípio da subjetividade e da ideia de razão como caminho para o tratamento dos anseios do mundo moderno, mas fazem isso por meios imprecisos. Atentemos à seguinte passagem:

Junto com esse princípio da modernidade, não são condenadas apenas as consequências mutiladoras de uma autorreferência objetivante, mas também as outras conotações que, como promessa não cumprida, a subjetividade outrora levava consigo: a perspectiva de uma práxis consciente de si em que a autodeterminação solidária poderia se vincular à autorrealização autêntica de cada um. Condena-se precisamente aquilo que uma modernidade que se certifica sobre si mesma intencionou com os conceitos de consciência de si, autodeterminação e autorrealização (HABERMAS, 2000, p. 469)

Para Habermas, os teóricos que dão adeus à modernidade por condenar o seu princípio que, como mostrado por Hegel, trata-se da subjetividade, fazem isso por querer evitar as consequências mutiladoras da autorreferência objetivante. O grande problema do qual esses mesmos teóricos não se apercebem é de que, ao condenar a subjetividade, eles também condenam a perspectiva de uma práxis consciente de si, ou seja, condenam a possibilidade da atividade humana concreta que é consciente daquilo que constrói e realiza. Em suma, ao condenar a subjetividade como um todo, os teóricos penalizam tanto os aspectos negativos quanto os positivos que ainda não puderam ser efetivados em sua totalidade e resistem ainda enquanto “promessa”.

Por não conseguirem perceber a ambivalência do princípio da subjetividade, os teóricos o rejeitam de forma “não-dialética”. Por “não-dialético”, o nosso autor quer se referir às críticas totalizantes e condenatórias da subjetividade: “entre os fundamentos normativos não declarados e os dissimulados subsiste uma desproporção que se explica na rejeição não-dialética da subjetividade” (HABERMAS, 2000, p. 469). Essa forma de crítica cria uma rejeição à

modernidade. Condena-se a subjetividade e, junto dela, o mundo moderno em conjunto ao seu projeto de uma sociedade emancipada.

É neste sentido que, para Habermas, o discurso pós-moderno deseja apenas se rebelar contra o projeto da *Aufklärung* em nome de uma crítica à subjetividade. É a partir de uma incompreensão do significado da modernidade enquanto um processo sócio-histórico ambivalente que o conceito de pós-modernidade mostra os seus múltiplos interesses, que de imediato podem parecer uma maneira de autocrítica, mas na realidade se trata de rebelar-se contra o projeto moderno.

Os meios tomados por esses teóricos pós-modernos são, assim, imprecisos porque, independente da forma como eles apresentem a sua crítica, continuam sendo insensíveis “ao conteúdo altamente ambivalente da modernidade cultural e social” (HABERMAS, 2000, p. 470). A crítica deles não nos ajuda a distinguir os aspectos que favorecem a emancipação e aqueles que reprimem o sujeito moderno. Não ao acaso, Habermas afirma que “a crítica apreendeu e decompôs também os conceitos que permitiam manter esses aspectos separados, de modo a tornar visível seu entrelaçamento paradoxal” (HABERMAS, 2000, p. 469), ou seja, uma crítica não-dialética causa um embotamento dela própria quando não possibilita mais a realização de uma leitura crítica do mundo da vida, no qual se pode separar processos de emancipação e de dominação.

Aquela inquietação inicial que direciona toda essa investigação habermasiana – de que com o pós-moderno estaria se construindo mais uma vez a tentativa de abandonar e de se rebelar contra a modernidade – consegue ser validada. O horizonte no qual nos adentramos agora é na busca para descobrir de qual maneira Habermas responde a esses teóricos, mostrando ainda a relevância da *Aufklärung* para a contemporaneidade.

Antes de tudo, é preciso levar em conta que todas as críticas feitas pelos filósofos pós-modernos<sup>44</sup> tematizam um único aspecto da modernidade cultural:

Um saber especializado em apenas uma única pretensão de validade próprio a práxis cotidiana, sem especificar o contexto, desequilibra a infraestrutura comunicativa do mundo da vida. Intervenções subcomplexas desse tipo levam à estetização, à cientifização ou à moralização de domínios particulares da vida, provocando efeitos dos quais a contracultura expressivista, as reformas impostas tecnocraticamente ou os

---

<sup>44</sup> Neste momento, referimo-nos não apenas aos herdeiros diretos de Nietzsche, mas também aos velhos e neoconservadores.

movimentos fundamentalistas oferecem exemplos drásticos (HABERMAS, 2000, p. 472)

Quando os teóricos condenam o mundo moderno tendo como referência uma única esfera da cultura – arte, ciência ou moral –, reagem aos paradoxos da nossa consciência de tempo de forma unilateral, não percebendo a complexidade do mundo da vida que é em si mesmo constituído pelas três pretensões de validade, a saber: o juízo estético, o conhecimento objetivo e o discernimento moral-prático. Ademais, os mesmos teóricos não analisam profundamente a esfera do sistema e dos seus respectivos imperativos, considerando-os como consequências do desenvolvimento das sociedades modernas e do seu racionalismo próprio. Segundo Habermas, é preciso ver tais paradoxos como “efeitos de uma disjunção entre mundo da vida e sistema” (HABERMAS, 2015b, p. 575). Em outros termos, os paradoxos são vistos sob a ótica de um mundo da vida que se desprende do sistema, cada um atuando com seus imperativos, e não sob a ótica de graus de racionalidade ligados a diferentes orientações da ação<sup>45</sup>. O aporte teórico de Habermas sustenta a ideia de que

a racionalização do mundo da vida possibilita a passagem da integração social para meios de controle independentes da linguagem e, com isso, um desmembramento de esferas da ação organizadas formalmente, as quais têm, por seu turno, efeitos retroativos sobre os contextos do agir comunicativo, impondo ao mundo da vida, agora marginalizado, imperativos próprios (HABERMAS, 2015b, p. 575-76)

O processo de racionalização possibilita os meios “dinheiro” e “poder” adentrarem nas esferas do mundo da vida a ponto de trocar aquelas ações orientadas pelo entendimento (as comunicativas) por aquelas estrategicamente pensadas e independentes da linguagem. Os paradoxos, assim, não são provenientes da razão como um todo, há uma forma específica de

---

<sup>45</sup> Habermas aborda a temática dos paradoxos da racionalização de forma mais detalhada na *Consideração Final* do segundo volume da *Teoria do Agir Comunicativo*. Para nossa pesquisa, é suficiente sua definição inserida em *O Discurso Filosófico da Modernidade*: “a racionalização do mundo da vida precisou alcançar um certo grau de maturidade, antes que nela os *media* dinheiro e poder pudessem ser institucionalizados juridicamente. Os dois sistemas funcionais da economia de mercado e do Estado administrativo, que ultrapassam o horizonte da ordem política global das sociedades estratificadas em classes, destroem primeiro as formas tradicionais de vida da antiga sociedade europeia. Mas a dinâmica própria dos dois subsistemas, engrenados funcionalmente entre si, também reage sobre as formas de vida racionalizadas da sociedade moderna que os possibilitam, à medida que os processos de monetarização e de burocratização penetram nos domínios nucleares da reprodução cultural, da integração social e da socialização. As formas de interação moldadas pelos *media* não podem invadir os domínios de vida cuja função está voltada para a ação orientada ao entendimento recíproco, sem que se desencadeiem efeitos patológicos” (HABERMAS, 2000, p. 493-94). Nesta passagem, fica evidente como o processo de racionalização possibilita os imperativos da economia de mercado e do Estado administrativo, após destruírem as tradicionais formas de vida da Europa, a imporem suas lógicas próprias no lugar em que as ações deveriam ser orientadas pelo entendimento recíproco. Esta invasão dos imperativos do sistema no mundo da vida é o que causa os efeitos patológicos – inclusive aquele denominado pela tradição marxista como reificação.

racionalidade orientando determinada ação que retira o seu potencial comunicativo, é sobre ela que devemos focar nosso olhar.

Se soubermos destacar e separar essas duas orientações de ações, estaremos aptos a perceber a ambivalência das sociedades modernas. Inserido nesse horizonte, Habermas se propõe a resgatar o projeto da *Aufklärung* a fim de executar esse trabalho, todavia, precisa de antemão conduzir sua proposta para fora dos paradoxos e dos nivelamentos de uma crítica totalizante da razão, e precisa se afirmar contra aquelas abordagens que descartam a problemática da racionalidade em geral, reduzindo-a ao seu aspecto estratégico ligado ao sistema. Quanto a isso, o nosso autor está ciente de que o empreendimento de reabilitar o conceito de razão é bastante arriscado porque carece de uma dupla proteção:

tem de se proteger dos dois lados: enredar-se novamente nas armadilhas de um pensamento centrado no sujeito, que não conseguiu manter livre a coação não coercitiva da razão tanto dos traços *totalitários* de uma razão *instrumental* que converte em objeto tudo o que a rodeia e inclusive a si mesma, como também de uma razão *inclusiva* que tudo anexa e que, no final, triunfa como unidade sobre todas as diferenças (HABERMAS, 2000, p. 473)

É necessário reabilitar o conceito de razão escapando das vias seguidas pelas perspectivas pós-modernas que ora apontam para os seus traços *totalitários* e *instrumental*, e ora para sua forma *inclusiva*. Para Habermas, é necessário sustentar um conceito de razão que aponte para uma coação não coercitiva, em outros termos, para uma forma de agir que faz o outro coagir de maneira não-agressiva e esclarecida sobre as razões que os movem. Na intenção de resolver tal problema, o nosso autor mostra que a razão deve ser percebida a partir do seu potencial comunicativo – aqui ele já demonstra a mudança de paradigma pela qual a filosofia deve passar: a razão centrada no sujeito tem de dar espaço a uma razão centrada na comunicação.

A mudança de paradigma é, para Habermas, o único jeito de realizarmos uma crítica dialética à modernidade que consegue captar suas contradições; uma mudança de paradigma que já deveria ter sido realizada desde Hegel, mas que nunca pôde ser devidamente superada – nem pelos seus herdeiros. Na seguinte passagem, é muito bem sintetizada essa necessidade agora apresentada:

Em Hegel e Marx não se trataria de recuperar novamente a intuição da totalidade ética no horizonte da autorrelação do sujeito cognoscente e agente, mas de explicitá-la segundo o modelo da formação não forçada da vontade em uma comunidade de comunicação sujeita a pressões de cooperação. Em Heidegger e Derrida, não se trataria de atribuir os horizontes da interpretação do mundo, criadores de sentido, a um ser-aí

que se projeta a si mesmo heroicamente ou a um acontecer que forma estruturas em segundo plano, mas aos mundos da vida estruturados comunicativamente que se reproduzem através do *médium* palpável da ação orientada ao entendimento. Sugeri naquelas passagens que o paradigma do conhecimento de objetos deveria ser substituído pelo paradigma do entendimento entre sujeitos capazes de falar e agir. Hegel e Marx não efetuaram a mudança de paradigma; por sua vez, Heidegger e Derrida, na tentativa de ignorar a metafísica da subjetividade, permanecem presos à intenção da filosofia primeira. Também Foucault desviou-se, do ponto a partir do qual analisara de forma tríplice a pressão para a duplicação aporética do sujeito autorreferencial, em direção a uma teoria do poder que se revelaria um beco sem saída (HABERMAS, 2000, p. 413)

Nem Hegel nem Marx conseguiram superar as cisões postas pela modernidade porque não enxergam a sociedade como um ambiente de comunicação no qual sujeitos se confrontam apontando razões para fundamentar suas ações. Além deles, Heidegger e Derrida comentem o mesmo equívoco ao perceberem o sujeito como construtor do mundo - e não como fruto de uma relação intersubjetiva. Foucault também se enreda nessa problemática quando tenta pensar sua teoria do poder sem realizar a mudança de paradigma. Em suma, tanto esses quanto os demais participantes do discurso filosófico da modernidade comentem equívocos e se enredam em aporias por não conceberem a razão orientada pelo entendimento entre sujeitos capazes de falar e agir, eles ainda a percebem enquanto uma relação sujeito-objeto.

Segundo Habermas, só há uma forma de solucionar essas aporias sem abdicar do discurso filosófico da modernidade: mudando o paradigma da filosofia. Os caminhos sem saída apresentados pelas perspectivas pós-modernas são a representação pura dessa necessidade: “o que está esgotado é o paradigma da filosofia da consciência. Se procedermos assim, certamente devem se dissolver os sintomas de esgotamento na passagem para o paradigma do entendimento recíproco” (HABERMAS, 2000, p. 414). É o sintoma do esgotamento desse paradigma que aponta para a necessidade de um outro. Este agora deixa de privilegiar aquela atitude objetivante de um sujeito cognoscente que se dirige a si mesmo e a entidades do mundo da mesma maneira, e passar a dar um papel principal para participantes da interação que coordenam seus planos de ação ao se entenderem entre si sobre alguma coisa desposta no mundo.

No próximo capítulo trabalharemos com mais afinco os aspectos desse novo paradigma e do modo como Habermas pretende, assim, persistir no projeto da modernidade, fomentando o racionalismo ocidental sobre outros pressupostos. A persistência nesse projeto é fruto da percepção de ainda estarmos vivendo uma consciência de tempo moderna e de que, conseqüentemente, nossos problemas também são derivados dessa consciência. Os problemas de uma sociedade cada vez mais fragmentada, de um mundo globalizado, de um hedonismo

crescente não apontam para o início de um novo período histórico caracterizado pelo seu prefixo “pós”, na verdade, aponta para a própria falta de fundamentação da modernidade – na qual tudo pode ser legitimado – e para a necessidade de repensar o projeto da *Aufklärung* a fim de torná-lo efetivo enquanto emancipação por meio de um novo paradigma na filosofia.

## Capítulo IV – A continuidade da modernidade e do seu projeto

O nosso tempo continua trazendo as mesmas estruturas da modernidade, como poderia então ser ele algo diferente? Mesmo que o presente nos mostre novas configurações dos movimentos políticos, uma arte muitas vezes desacreditada no seu poder de emancipação e um futuro não muito promissor, a nossa consciência histórica continua sendo aquela tão investigada por Hegel, Weber e tantos outros teóricos. Ainda continua sendo a modernidade.

Todos os fenômenos que aparecem hoje seja no campo da ciência, da arte ou da moral, não apontam para o fim da modernidade, o fim da filosofia ou para o fracasso do projeto da *Aufklärung*, eles apontam para a necessidade de uma leitura da sociedade que leve em conta o sistema e o mundo da vida para a resolução de problemas que se baseie na intersubjetividade, no diálogo e no consenso entre os participantes de uma determinada ação.

Segundo apontado por Ingram, “os vários apelos feitos ao pensamento especulativo, à práxis, à administração pelo Estado e à tradição pré-moderna estavam condenados ao insucesso, porque pressupunham o ponto de vista sujeito-objeto da filosofia da consciência” (INGRAM, 1994, p. 116). Todas essas apelações em defesa da modernidade e do seu projeto foram insuficientes por estarem presas ao paradigma de uma filosofia que não tem por consideração a intersubjetividade e o entendimento entre os sujeitos. Dessa maneira, a partir das insuficiências carregadas pelo paradigma de uma razão centrada no sujeito, Habermas consegue mostrar o seu esgotamento e necessidade de fazer surgir o paradigma da razão comunicativa.

Para Habermas, esse novo paradigma da razão se fundamenta na linguagem - e não mais na relação tida por um sujeito solitário com o mundo que o circunda. Tal perspectiva se apresenta como um novo impulso para o projeto da modernidade, cumprindo um papel fundamental na defesa da racionalidade como fonte da normatividade e da coesão social<sup>46</sup>, primando sempre pela emancipação dos indivíduos.

A grande jogada feita por Habermas ao realizar a mudança de paradigma é a de que, assim, nós podemos avaliar racionalmente os ganhos e perdas de racionalidade por meio das

---

<sup>46</sup> Em *Pensamento Pós-metafísico*, Habermas dedica a passagem “do agir social à ordem social” para discutir a clássica questão: como é possível a ordem social? Para ele, a resposta se encontra na própria estrutura da razão comunicativa, que em si mesma é voltada para o entendimento entre os participantes da ação (HABERMAS, 1990, p. 82- 87).

pretensões universais de validade que fazem referências ao mundo. Em outras palavras, o nosso autor insiste no ideal de que é possível encontrar, por meio dos pressupostos racionais, a normatividade necessária para preencher as cisões trazidas pela modernidade.

Sendo assim, este capítulo vem (1) esclarecer precisamente essa aposta de Habermas. Estabeleceremos como o conceito amplo de razão comunicativa consegue se referenciar ao mundo objetivo, ao social e ao subjetivo a ponto de exigir daqueles que agem numa determinada situação vincular sua ação com pretensões de validade que podem ser fundamentadas racionalmente. É então por esse conceito de razão que (2) persistir no projeto da *Aufklärung* se mostra ainda possível nos dias atuais, porque ele pressupõe que os participantes de determinadas ações se orientem pelo entendimento – e não pelo êxito – e busquem fundamentar suas opiniões a partir de pretensões de validade passíveis de crítica.

### **1. A mudança de paradigma no contexto do projeto da *Aufklärung***

Para compreendermos o significado da mudança de paradigma oferecida por Habermas dentro do quadro geral do projeto da modernidade é preciso compreender a própria estrutura da razão comunicativa estabelecida pela pragmática universal<sup>47</sup>. Na intenção de facilitar o alcance dos nossos objetivos neste capítulo, recorrer-se-á aos trechos da obra *Pensamento Pós-metafísico*, na qual Habermas dedica contribuições para pensar um conceito cético, mas não derrotista, de razão, e tratar da guinada pragmática no âmbito da linguagem, além de trechos do primeiro volume da *Teoria do Agir Comunicativo*.

Quando Habermas adentra para o campo da linguagem, ele pretende examinar a relação existente entre um *ego* e um *alter* a ponto de ver como o primeiro consegue mobilizar o segundo, por meio da fala, a fazer uma ação X. Nessa interação<sup>48</sup> entre os sujeitos, o nosso autor percebe de imediato duas formas possíveis de ação, a estratégica e a comunicativa. Essas se

---

<sup>47</sup> A tarefa principal da pragmática universal consiste em identificar e reconstruir as condições universais do entendimento possível (HABERMAS, 1989). O seu núcleo constitutivo se estrutura por meio das pretensões universais de validade, as quais demandam razões que as satisfaçam e exigem tomadas de posições afirmativas ou negativas por parte de falantes e ouvintes, deixando tais pretensões, levantadas por meio de atos de fala, expostas e susceptíveis às críticas. No decorrer deste subcapítulo será apresentada de forma mais consistente a estrutura da pragmática universal e do seu papel dentro do empreendimento habermasiano.

<sup>48</sup> O filósofo de Düsseldorf entende “interação” ou “agir social” como sendo a solução para um problema de coordenação da ação: “como coordenar entre si os planos de ação de vários atores, de tal modo que as ações de *alter* possam ser engatadas nas de *ego*?” (HABERMAS, 1990, p. 70). Por sua vez, interação ou agir social são termos que podem ser analisados com o auxílio dos conceitos de “agir” e “falar” que, no caso das interações mediadas pela linguagem, estão ligadas um ao outro. Nas interações mediadas pela linguagem, o sujeito que fala também está agindo.

diferenciam entre si, em primeiro lugar, pelo mecanismo de coordenação da própria ação, vejamos:

é preciso saber, antes de mais nada, se a linguagem natural é utilizada apenas como meio para a transmissão de informações ou também como fonte da integração social. No primeiro caso trata-se, no meu entender, de agir estratégico; no segundo, de agir comunicativo. No segundo caso, a força consensual do *entendimento* linguístico, isto é, as energias de ligação da *própria linguagem*, tornam-se efetivas para a coordenação das ações, ao passo que no primeiro caso o efeito de coordenação depende da influência dos atores uns sobre os outros e sobre a situação da ação, a qual é veiculada através de atividades não-linguísticas (HABERMAS, 1990, p. 71)

Na passagem acima notamos que o agir estratégico utiliza a linguagem como meio para transmitir informações, coordenando a ação a partir da *influenciação* entre os participantes. Já o agir comunicativo usa a linguagem como fonte de integração social e coordena as ações por meio do *entendimento* linguístico – que é possível graças à energia de ligação da própria linguagem através de suas pretensões de validade. É interessante perceber que os dois mecanismos de coordenação da ação se excluem reciprocamente, porque os processos de entendimento não podem ser realizados com a dupla intenção de chegar um consenso com os participantes da interação sobre algo (agir comunicativo) e simultaneamente a intenção de produzir no *alter* algum efeito causal (agir estratégico).

Ademais, afirmar que o agir estratégico é coordenado pela influenciação implica em analisar o sucesso ou insucesso de uma ação por meio da racionalidade teleológica que está preocupada unicamente com êxito do plano de ação, isto é, com o seu *fim*. Por sua vez, quando vemos o agir comunicativo sob a ótica de sua coordenação – o entendimento –, o sucesso ou insucesso da ação depende da racionalidade que se manifesta nas condições para um consenso obtido comunicativamente. Com isso, a seguinte passagem sintetiza muito bem as questões aqui levantadas:

o agir comunicativo distingue-se, pois, do estratégico, uma vez que a coordenação bem sucedida da ação não está apoiada na racionalidade teleológica dos planos individuais de ação, mas na força racionalmente motivadora de atos de entendimento, portanto, numa racionalidade que se manifesta nas condições requeridas para um acordo obtido comunicativamente (HABERMAS, 1990, p. 72)

Sendo assim, evidencia-se a principal característica do agir comunicativo: o entendimento gerador de consensos. O conceito de entendimento trazido por Habermas aponta para a ideia de normatividade, remontando ao *logos* de uma racionalidade não-coercitiva, isenta de toda coação interna e externa. Tal conceito funciona da seguinte maneira:

os participantes da interação unem-se através da validade pretendida de suas ações de fala ou tomam em consideração os dissensos constatados. Através das ações de fala são levantadas pretensões de validade criticáveis, as quais apontam para um reconhecimento intersubjetivo. A oferta contida num ato de fala adquire força obrigatória quando o falante garante, através de sua pretensão de validade, que está em condições de resgatar essa pretensão, caso seja exigido, empregando o tipo correto de argumentos (HABERMAS, 1990, p. 72).

Dessa forma, a busca pelo entendimento acontece no momento em que um *ego* levanta pretensões de validade através de seus atos de fala e um *alter* tem a possibilidade de criticar racionalmente tais pretensões, dando ao *ego* a chance dele resgatar suas afirmações empregando os tipos de argumentos corretos. Em síntese, Habermas quer mostrar que o entendimento surge quando *ego* e *alter*, ao discutir planos de ações, conseguem mostrar diferentes razões passíveis de fundamentação e de crítica para alcançar um consenso.

Mas o leitor pode ainda questionar: como os sujeitos conseguem fundamentar seus atos de fala? Para Habermas, a resposta a essa questão está implícita no próprio funcionamento da linguagem voltada ao entendimento que exige daqueles que agem comunicativamente apresentem três pretensões de validade<sup>49</sup>: verdade, correção ou adequação normativa e veracidade.

Cada pretensão dessa faz referência direta ao mundo objetivo ou ao mundo social ou ao mundo subjetivo. Quando levantamos a pretensão de verdade no nosso discurso, estamos nos referindo a um estado de coisas: a algo que acontece no mundo objetivo<sup>50</sup> e que, quando criticado por um *alter*, o *ego* tem como recorrer a esse próprio estado de coisas para mostrar as razões que fazem seu discurso ser verdadeiro.

Por outro lado, quando a pretensão levantada é de correção ou adequação normativa, estamos nos referindo a um conjunto de regras morais ou leis: a algo que acontece no mundo social<sup>51</sup>, passível de ser fundamentado nessas mesmas regras morais ou leis. Isto significa dizer

---

<sup>49</sup> Como bem lembra Walter Reese-Schäfer em seu livro de introdução ao pensamento de Habermas, este se refere, em algumas passagens de suas obras, a quatro pretensões de validade, incluindo então a *inteligibilidade*. Já em outras passagens, o nosso autor trata de três pretensões de validade, considerando a inteligibilidade das enunciações não como pretensão específica, e sim como pressuposto das demais (REESE-SCHÄFER, 2012, p. 47). Nesta dissertação, teremos como modelo o segundo caso, portanto vale deixar claro que por inteligibilidade Habermas está levantando a ideia de que as expressões simbólicas na interação devem ser compreensíveis e bem formadas, respeitando as regras linguísticas a fim de gerar compreensibilidade entre os participantes da ação comunicativa.

<sup>50</sup> Por “mundo objetivo”, Habermas compreende como sendo o “conjunto de todas as entidades sobre as quais é possível haver enunciados verdadeiros” (HABERMAS, 2012a, p. 193).

<sup>51</sup> Por “mundo social, Habermas está entendendo como sendo o “conjunto de todas as regras interpessoais legitimamente reguladas” (HABERMAS, 2012a, p. 193).

que tanto *ego* quanto *alter* deverão recorrer às normas sociais já estabelecidas para mostrar a validade ou invalidade de uma afirmação ou de uma crítica.

Por fim, a pretensão de veracidade de uma expressão faz referência ao mundo subjetivo<sup>52</sup>, ao qual apenas o sujeito da enunciação tem acesso privilegiado. Diferentemente das duas anteriores, a veracidade não possui um referente no mundo compartilhado entre os participantes de uma ação (nem no mundo objetivo de estados de coisas, nem no mundo social das normas partilhadas entre os envolvidos), mas ainda assim pode ser submetida à crítica quando *alter* questiona as reais intenções expressas por *ego*.

A partir desses pontos fica evidente que a fundamentação dos atos de fala é possível graças às referências ao mundo, dando oportunidade tanto para afirmações quanto para críticas das pretensões de validade em busca sempre de fundamentar racionalmente os argumentos dos envolvidos. O agir comunicativo, por sua vez, se constrói com o apoio dessas pretensões, pois para uma ação comunicativa mister se faz as três referências ao mundo. Observemos a seguinte passagem, na qual Habermas afirma que

somente o agir comunicativo pressupõe a linguagem como um *medium* de entendimento não abreviado, em que falantes e ouvintes, a partir do horizonte de seu mundo da vida previamente interpretado, referem-se simultaneamente a algo no mundo objetivo, social e subjetivo a fim de negociar definições em comum para as situações (HABERMAS, 2012a, p. 183).

O agir comunicativo, ao colocar a linguagem como *medium*, vislumbra o consenso entre falantes e ouvintes, fazendo com que estes saiam da sua relação egocêntrica com o mundo e comecem a se submeter aos critérios públicos da racionalidade do entendimento:

somente ao agir comunicativo é aplicável o princípio segundo o qual as limitações estruturais de uma linguagem compartilhada intersubjetivamente levam os atores – no sentido de uma necessidade transcendental tênue – a abandonar o egocentrismo de uma orientação pautada pelo fim racional de seu próprio sucesso e a se submeter aos critérios públicos da racionalidade do entendimento (HABERMAS, 19990, p. 82-83)

Enquanto o agir estratégico se preocupa apenas em estabelecer meios para fins já estipulados, coordenando a ação não pelo entendimento entre os envolvidos, e sim pela influência, o agir comunicativo exige que os planos de ação sejam planejados de forma intersubjetiva. Para Habermas, como é sabido, a prática comunicativa cotidiana gera consenso, mas também pode gerar desacordos na forma de crítica às pretensões de validade levantadas.

---

<sup>52</sup> Por “mundo subjetivo”, Habermas entende como o “conjunto de vivências do falante privilegiadamente acessíveis” (HABERMAS, 2012a, p. 193).

Diante de um dissenso, é preciso partir para um patamar de discussão superior, que está para além das falas rotineiras, requerendo assim a prática da argumentação.

No segundo capítulo já ficou claro como Habermas enxerga a prática da argumentação em si, mas a título de lembrança ressaltamos que esse tipo de discurso aparece quando *ego* e *alter* tematizam pretensões de validade controvertidas e tentam resgatá-las ou criticá-las por meio de argumentos (HABERMAS, 2012a). A força de uma argumentação, assim, se manifestaria pela capacidade de convencer os participantes da discussão, ou seja, de motivar o ouvinte a aceitar a pretensão de validade que foi posta em xeque. Segundo Cavalcante (2001),

a argumentação é o caminho para a elucidação de pretensões de validade controvertidas, com os sujeitos falantes e agentes podendo ter seu comportamento avaliado, racionalmente, pelo modo de tratar as razões oferecidas pelo interlocutor e pelo modo de ele reagir a elas. O processo de argumentação está intimamente associado com o processo de aprendizagem, já que, sendo os proferimentos racionais falíveis e passíveis de serem melhorados, sempre é possível uma nova aprendizagem como consequência das falhas ocorridas numa discussão (CAVALCANTE, 2001, p. 187)

O trecho acima esclarece bem aquilo já demonstrado: a argumentação serve para avaliar a verdade, a adequação normativa e a veracidade subjacentes ao ato de fala dos participantes, porém é interessante dar um destaque maior à relação feita entre o processo de argumentação e o processo de aprendizagem. Nas palavras de Habermas, temos:

Exteriorizações racionais, em virtude da possibilidade de serem criticadas, são também passíveis de correção: podemos corrigir tentativas malsucedidas quando logramos identificar os erros que nos tenham passado despercebidos. O conceito de fundamentação está intimamente ligado ao de aprendizado. Também no caso dos processos de aprendizado a argumentação desempenha um papel importante (HABERMAS, 2012a, p. 49)

Todo proferimento racional corre o risco de estar equivocado, nesse sentido, *ego* pode se posicionar equivocadamente sobre estado de coisas, normas ou até mesmo sobre a interpretação de suas vivências. Quando afirma-se que *alter* tem condições de apontar os possíveis equívocos de *ego* fazendo referência a um dos três mundos ao qual a pretensão de validade faz menção, afirma-se também que a relação entre eles é de aprendizagem, pois um pode ajudar o outro a esclarecer sobre as coisas no mundo. Eles têm condições, dadas pela própria lógica da racionalidade, de se entenderem sobre o mundo. Posteriormente veremos como este aspecto relacional contribui para Habermas propor uma retomada do projeto da *Aufklärung* sobre os pressupostos da razão comunicativa.

No processo da argumentação. Habermas elenca cinco formas de argumentação que pretendem resolver o problema do dissenso, são eles: o discurso teórico, o prático, o explicativo, a crítica terapêutica e a crítica estética. As três primeiras preenchem o processo de forma completa porque, como veremos, elas tratam de pretensões de validade que fazem referências ao primeiro ou ao segundo mundo; as duas últimas preenchem o processo deixando algumas pequenas lacunas, pois se referenciam ao terceiro mundo, ao qual apenas um único participante tem acesso direto.

Abaixo está a figura que elenca os tipos de argumentação, a qual extraímos da *Teoria do Agir Comunicativo*. Logo após segue a sua explicação:

TABELA 1 – Tipos de argumentação

Formas de argumentação	Exteriorizações problemáticas	Pretensões de validade controversas
Discurso teórico	Cognitivo-instrumental	Verdade de proposições; eficiência de ações teleológicas
Discurso prático	Moral-práticos	Correção das normas de ação
Crítica estética	Avaliativas	Adequação de padrões valorativos
Crítica terapêutica	Expressivas	Veracidade de expressões
Discurso explicativo	-----	Compreensibilidade ou boa formulação de construtos simbólicos

FONTE: HABERMAS, 2012a, p. 57

A primeira coluna da tabela corresponde aos discursos formados no processo argumentativo. A segunda coluna mostra qual o tipo de exteriorização problemática se relaciona com o discurso. A terceira coluna, por fim, apresenta a pretensão de validade que é colocada em questão durante cada forma de argumentação. Nesta linha de raciocínio, tem-se que um discurso teórico trata de exteriorizações cognitivo-instrumentais, tematizando aquelas pretensões de validade que estão ligadas à verdade das proposições ou à eficiência de ações teleológicas. Entrar, então, num discurso teórico pressupõe uma discussão sobre aquelas asserções fundamentadas por referência a estados de coisas ou sobre ações eficientes para alcançar determinados fins.

O discurso prático se constitui de exteriorizações moral-práticas que tematizam a correção das normas de ação. Nesse tipo de discurso, exige-se que tanto *ego* quanto *alter*

justifiquem suas razões por referência a um contexto normativo vigente quer seja para criticar uma determinada ação, quer seja para justificá-la. Exige-se, em situações assim, uma avaliação imparcial, buscando sempre a superação de modo consensual. Segundo Habermas:

Consideramos racional a pessoa capaz de justificar suas ações perante contextos normativos existentes. E isso vale especialmente para quem age de forma razoável no caso de conflitos normativos em contextos de ação, isto é, para quem se esforça não somente em avaliar o conflito de modo imparcial, sob pontos de vista morais, mas também em superá-lo de modo consensual, não seguindo simplesmente seus afetos ou interesses imediatos (HABERMAS, 2012a, 49-50).

A crítica estética diz respeito a exteriorizações avaliativas nas quais se tematizam a adequação de padrões valorativos. Neste caso, Habermas é ciente de que as pretensões de validade ligadas a padrões valorativos “não surgem como normas de ação com pretensão de universalidade” (HABERMAS, 2012a, p. 52), elas funcionam somente como candidatas a interpretações sob as quais um conjunto de indivíduos pode, a depender do caso, descrever e normatizar um interesse comum; elas são consideradas apenas um *médium* reflexivo para os proferimentos valorativos, tendo em vista que o reconhecimento intersubjetivo sobre valores culturais não tem uma aceitação irrestrita dentro de uma mesma cultura. É por esse motivo que se denomina essa forma de argumentação de “crítica” e não propriamente de “discurso”:

Assim como as razões no discurso prático devem servir para provar que a norma proposta expressa um interesse generalizável, as razões na crítica estética servem para direcionar a percepção e evidenciar a tal ponto a autenticidade de uma obra, que essa experiência venha tornar-se por si mesma o motivo racional da aceitação dos respectivos padrões de valor (HABERMAS, 2012a, p. 53).

Mesmo não se tratando de um discurso, a crítica estética, assim como os discursos teórico e prático, tem condições de fundamentar racionalmente suas exteriorizações em busca do consenso entre os participantes da ação. Caso semelhante acontece com a crítica terapêutica. Esta corresponde a exteriorizações expressivas que tematizam a veracidade das expressões. Dessa forma, a crítica terapêutica tem por objetivo elucidar as autodissimulações ou as autoilusões, frutos das experiências vividas por uma subjetividade que levanta pretensões de veracidade. Aqui trata-se, para o filósofo, de um processo de autorreflexão. Na intenção de explicar mais detalhadamente, Habermas faz uma analogia ao modelo de diálogo terapêutico investigado por Freud:

No diálogo analítico os papéis estão distribuídos assimetricamente, médico e paciente não se comportam como proponente e oponente. Só se podem satisfazer os pressupostos de um discurso depois que a terapia tem êxito. É por isso que denomino *crítica*

*terapêutica* a forma de argumentação voltada ao esclarecimento de autoenganos sistemáticos (HABERMAS, 2012a, p. 55)

Será, portanto, considerado racional aquelas exteriorizações expressivas que estejam dispostas a se libertar das ilusões e dos autoenganos. Para isso, mister se faz um contexto de comunicação que visa alcançar o entendimento.

Concluindo a explicação da tabela, temos ainda o discurso explicativo, que não está junto de nenhuma exteriorização problemática, mas tematizam a compreensibilidade ou boa formulação de construtos simbólicos no momento da discussão. Tendo em vista o anteriormente postulado para esta dissertação, o discurso explicativo não trataria de uma pretensão de validade específica e sim daquilo que deve ser pressuposto a todo diálogo. Mas, enquanto algo subjacente a todo ato de fala, a compreensibilidade e boa formulação de construtos simbólicos também podem ser tematizados:

O discurso explicativo [...] é a forma de argumentação em que a compreensibilidade, a boa formulação ou a regularidade de expressões simbólicas deixa de ser suposta ou resguardada de maneira ingênua, para tornar-se tema de discussão, como um apelo cercado de controvérsia (HABERMAS, 2012a, p. 56).

Com todo esse percurso, fica claro como a fundamentação dos atos de fala é possível; atos de fala devem se fundamentar por referência ao mundo e devem estar aptos, quando criticados, a resgatar suas pretensões de validade por meio do processo argumentativo – que demanda uma forma específica de discurso a depender da exteriorização problemática. Além disso, fica claro também como é possível solucionar dissensos que acabam surgindo durante a ação comunicativa. Cada forma de argumentação não visa apenas avaliar as exteriorizações problemáticas por meio das suas pretensões de validade, e sim também gerar um processo de aprendizagem no qual os sujeitos devem entender-se sobre as coisas dispostas no mundo, buscando sempre o melhor argumento, isto é, aquele fundamentado da melhor maneira.

No contexto do projeto da *Aufklärung*, a saída encontrada por meio da mudança de paradigma, estabelecendo a linguagem e a racionalidade voltada ao entendimento como fontes da normatividade, torna-se a grande genialidade de Habermas. Seguindo essa cadeia argumentativa, no próximo subcapítulo articularemos a pragmática universal com a retomada do projeto da modernidade feita por Habermas, estabelecendo a aposta na *Aufklärung* pela via da razão comunicativa. Tal caminho é percorrido pelo filósofo após mostrar as contradições dos discursos pós-modernos sob os eixos da incompreensão e da intenção por eles manifestada.

## 2. Projeto da *Aufklärung* e razão comunicativa

A reconstrução do projeto da modernidade feita por Habermas, a partir do seu embate contra a perspectiva que visa estabelecer uma nova consciência de tempo com o prefixo “pós”, acontece pelo âmbito dos eixos da incompreensão e da intenção da pós-modernidade, tematizando assim um conceito mais amplo de racionalidade sustentada na pragmática universal e tematizando também a ideia de emancipação – renovada pela via da intersubjetividade.

O projeto da *Aufklärung* sustentado no conceito de razão comunicativa dá um novo impulso para a defesa da modernidade e suas promessas. Quando retornamos ao problema mostrado por Weber da autonomização e diferenciação das esferas da cultura, as quais passam por um processo de desencantamento das imagens metafísico-religiosas e demandam uma nova forma de fundamentação para tratar de problemas ligados ao âmbito da ciência, da moral e da arte, notamos que a ideia de um processo argumentativo coordenado pelo entendimento e gerador de consensos deseja precisamente suprir as demandas da modernidade. Como bem recorda Dutra (1993),

o consenso que se obtém por meio da argumentação é a expressão de uma vontade racional. Uma vontade racional é sinônimo de uma vontade formada argumentativamente onde não haja nenhuma coação a não ser aquela do melhor argumento e tenha como única motivação a busca cooperativa da verdade (DUTRA, 1993, p. 96)

O consenso ao qual Habermas busca se fundamentar para mostrar a legitimidade do resgate ao projeto da *Aufklärung* e da defesa da modernidade é em si mesmo uma vontade racional que é produto da confrontação das diferentes perspectivas de *ego* e *alter*. Também segundo Dutra, temos que

todos os falantes sabem que todo acordo historicamente obtido é contingente, pode ser enganoso, mas já no conceito de consenso enganoso deve estar posto o de consenso racional. Se o entendimento é o *telos* da fala, quem permite qualquer ato de fala não pode deixar de admitir certas condições sempre que quiser participar seriamente de uma argumentação. Esses pressupostos são condições de possibilidade de qualquer entendimento possível. Eles têm um sentido transcendental e poderiam assumir a forma de uma situação ideal de fala (DUTRA, 1993, p. 139).

Duas observações podemos retirar da passagem acima. Primeiramente a noção de que, para uma argumentação bem-sucedida, os participantes do plano de ação devem pressupor condições de possibilidade geradoras de uma situação ideal de fala<sup>53</sup>.

Para Habermas, pressupor uma situação ideal de fala significa que todos os participantes envolvidos e afetados de uma determinada discussão têm a mesma chance de se comunicar por meio de atos da fala, argumentando, questionando e respondendo às questões de forma não-coercitiva. Todos os participantes têm também a mesma chance de apresentar interpretações, opiniões, justificativas e de fundamentar, problematizar ou rebater a validade de uma determinada exteriorização – de tal modo que nenhuma ideia seja ignorada na continuidade da tematização. Todos os participantes têm a mesma chance de expressar atitudes, sentimentos e desejos referentes à sua subjetividade com a condição de que sejam verdadeiros e sinceros nas suas manifestações, significando que passaram por um processo de autorreflexão. Por fim, todos os participantes têm a mesma chance de ordenar e rebelar-se contra uma ordem, permitir e proibir, dar explicações e solicitá-las. Em suma, a situação ideal de fala presume que cada participante do plano de ação se posiciona de forma não-coercitiva enquanto ouvinte e simultaneamente enquanto falante, e de que cada um possui as mesmas condições de fala para poder se posicionar diante de exteriorizações a fim de buscar o consenso.

Em segundo lugar, podemos destacar da passagem acima que todo processo de argumentação está, pelo seu próprio *telos*, buscando o consenso. Este, após passar pelo processo de crítica e de resgate às pretensões de validade, pode posteriormente ser considerado um engano. Esta é a noção de que todo acordo comunicativamente obtido é contingente. Diante disso, podemos mais uma vez pensar o processo de argumentação inerente ao processo de aprendizagem já que

as argumentações tornam possível um comportamento considerado racional em um sentido peculiar, qual seja o aprendizado a partir de erros explícitos. Enquanto a possibilidade de críticas a exteriorizações racionais e a capacidade de fundamentação que lhes é própria limitam-se a *dar indício* da possibilidade de argumentação, os processos de aprendizado *dependem* de argumentações; e é por meio destes últimos que

---

<sup>53</sup> Lembra-nos Dutra de que a situação ideal de fala é a condição de possibilidade de entendimento, isto é, só podemos falar de *entendimento*, *agir comunicativo* e *razão comunicativa* porque supomos antecipadamente uma situação ideal na qual os sujeitos possuem o mesmo poder de voz, sendo reflexo de uma forma de vida: “a situação de fala não é um *princípio regulativo*, no sentido de Kant, pois, qualquer ato de fala nos obriga a fazer essa suposição; não é também um *conceito existente* no sentido de Hegel, pois nenhuma sociedade histórica coincide com as exigências de uma situação ideal de fala. Podemos compará-la, segundo Habermas, com uma aparência transcendente das categorias além dos limites da experiência, não fosse, ao mesmo tempo, condição de possibilidade do entendimento. A situação ideal de fala tem o sentido de uma aparência constitutiva que, por sua vez, é reflexo antecipado de uma forma de vida” (DUTRA, 1993, p. 140).

angariamos conhecimentos teóricos e discernimentos morais, renovamos e ampliamos a linguagem avaliativa e suplantamos autoenganos e dificuldades de entendimento (HABERMAS, 2012a, p. 57)

Quando vemos os processos de aprendizado como dependentes da argumentação, estamos enfatizando que é através deste último que conquistamos conhecimentos teóricos e discernimentos morais, além de expandirmos a linguagem avaliativa e criarmos critérios para suplantar autoenganos e dificuldade de entendimento a partir do aprendizado que temos ao interagir com os outros. Nesse contexto, agir comunicativamente significa aprender com o outro e com os equívocos frutos das experiências individuais de cada participante da ação. A interseção entre esses dois processos acaba por repercutir mudanças nas estruturas que compõem o mundo da vida.

Como já vimos, Habermas divide a sociedade entre sistema e mundo da vida. O segundo, por seu turno, é retroalimentado pelo agir comunicativo, conseqüentemente, pelo entendimento fruto das relações intersubjetivas entre os sujeitos, formando assim alguns dos seus componentes. Tais componentes são: a cultura (modelos culturais), a sociedade (as ordens legítimas) e as estruturas da personalidade:

os componentes do mundo da vida resultam da continuidade do saber válido, da estabilização de solidariedades grupais, da formação de atores responsáveis e se mantêm através deles. A rede da prática comunicativa cotidiana espalha-se sobre o campo semântico dos conteúdos simbólicos, sobre as dimensões do espaço social e sobre o tempo histórico, constituindo o meio através do qual se forma e se reproduz a cultura, a sociedade e as estruturas da personalidade (HABERMAS, 1990, p. 96)

Os componentes do mundo da vida resultam e se mantêm por meio da continuidade do saber válido, da estabilização de solidariedades grupais por meio das ordens legitimamente criadas e da formação de sujeitos responsáveis e autônomos. Para Habermas, a cultura compõem o armazém de saber, do qual os participantes da comunicação extraem interpretações ao se entenderem sobre algo; a sociedade é formada de ordens legítimas através das quais os participantes da comunicação regulam sua pertença a grupos sociais e garantem solidariedade; por último, as estruturas da personalidade representam todas as habilidades que colocam o sujeito em condições de falar e agir, bem como de garantir sua própria identidade (HABERMAS, 1990, p. 96).

Cada componente forma um conjunto de sentido complexo e comunicante. O saber cultural, por exemplo, está encarnado em formas simbólicas, sendo elas os objetos de uso, tecnologias, palavras, teorias, livros, documentos, bem como ações. A sociedade se encarna nas

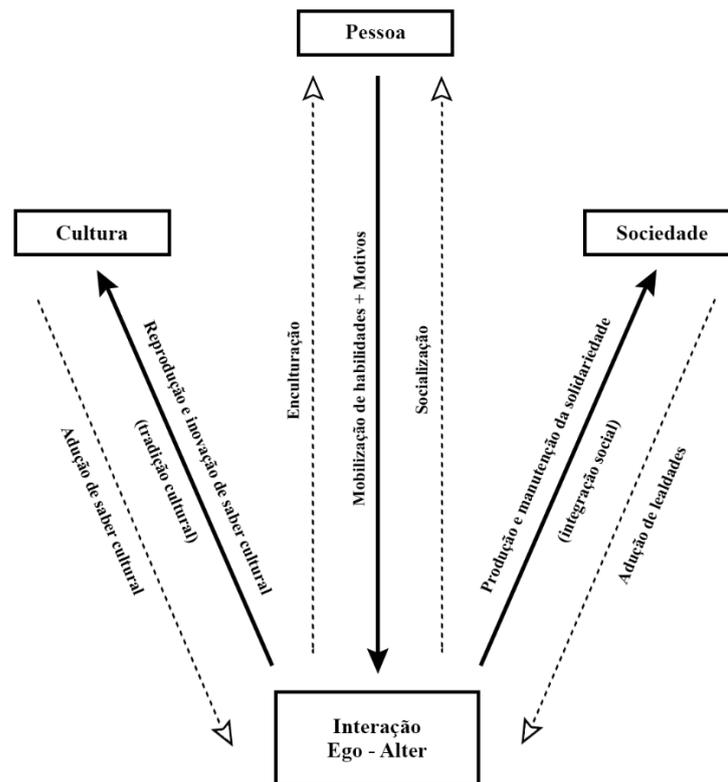
ordens institucionais, nas normas do direito e também nas práticas e costumes regulados normativamente. As estruturas da personalidade, finalmente, estão encarnadas no substrato dos organismos humanos (HABERMAS, 1990, p. 98).

Cabe o ressalve de que os componentes do mundo da vida não devem ser entendidos como sistemas que formam ambientes uns para os outros; eles devem ser entendidos como “elementos originariamente entrecruzados” (HABERMAS, 1990, p. 99) Tal perspectiva, na concepção de Habermas, leva-nos a ver o mundo da vida não como um

ambiente cujas influências contingentes o indivíduo teria que combater a fim de autoafirmar-se. O indivíduo e a sociedade não formam sistemas que se encontram em seu ambiente e que se referem um ao outro de modo externo, como se fossem observadores [...] o mundo da vida não constitui uma espécie de *recipiente* no qual os indivíduos estariam incluídos como partes de um todo (HABERMAS, 1990, p. 99)

O mundo da vida, enxergado sob a ótica dos seus componentes entrecruzados, faz-nos perceber que os sujeitos socializados comunicativamente não seriam propriamente sujeitos caso não existisse as ordens institucionais e as tradições da sociedade e da cultura. Destarte, o mundo da vida como apresentado por Habermas, estaria representando uma nova percepção da relação entre indivíduo e sociedade, por isso ele não pode ser visto como uma organização à qual os indivíduos pertençam como membros, nem uma associação à qual se integram, nem uma coletividade composta de membros singulares. A relação entre eles acontece reciprocamente. Observemos a figura a seguir, retirada de *Pensamento pós-metafísico*, representando o cruzamento dos componentes do mundo da vida:

FIGURA 1 – Entrecruzamento dos componentes do mundo da vida



FONTE: HABERMAS, 1990, p. 101

A cultura se torna, na interação entre *ego* e *alter*, a fonte de adução do saber cultural, sendo formada pela reprodução e inovação desse próprio saber cultural advindos da interação. A cultura, portanto, é responsável pela reprodução cultural. A sociedade, por seu turno, é fonte de adução de lealdade de onde *ego* e *alter* retiram recursos para produzir e manter a solidariedade entre os indivíduos, isto é, para gerar a integração social. Por fim, a pessoa – ou personalidade, como às vezes Habermas se refere – mobiliza habilidades e apresenta motivos diante de uma interação com *alter*, fazendo com que tal interação seja fonte da sua enculturação e da sua socialização.

Nesta linha de raciocínio, os três componentes do mundo da vida estão entrecruzados porque

toda a integração social de conjuntos de ação é simultaneamente um fenômeno de socialização para sujeitos capazes de ação e de fala, os quais se formam no interior desse processo e, por seu turno, renovam e estabilizam a sociedade como a totalidade das relações interpessoais legitimamente ordenadas (HABERMAS, 1990, p. 101)

Os sujeitos capazes de falar e agir se formam no interior do processo de socialização, enquanto este último representa também um processo de integração social no qual os sujeitos se mostram leais e fiéis às ordens e normas legitimamente estabelecidas, graças às suas relações interpessoais que renovam e estabilizam a sociedade. Assim, o entrecruzamento dos componentes do mundo da vida exige que ele próprio seja visto como um “jogo conjunto” (HABERMAS, 1990, p. 100), resultado da reprodução cultural, da integração social e da socialização.

A base do mundo da vida como fica evidente, então, surge da interação entre *ego* e *alter*. Para ser mais preciso, surge daquela interação mediada pela linguagem e coordenada pelo entendimento. O agir comunicativo, dessa maneira, estabelece as estruturas do mundo da vida.

Nesse contexto, estando Habermas visualizando o projeto da *Aufklärung* sob o viés da razão comunicativa e estando essa inerente à interação que sustenta o mundo da vida, estamos habilitados a enxergar o projeto da modernidade como possível de ser concretizado por meio do processo de argumentação e do processo de aprendizado (processos ligados ao agir comunicativo) que alimentam a cultura, a sociedade e as estruturas da personalidade.

## Conclusão

A tese central defendida ao longo desta dissertação consistiu em mostrar a infatigável defesa da modernidade, realizada por Habermas, a partir da sua recusa veemente à pós-modernidade. Intentamos reconstruir, assim, como o discurso pós-moderno – ao querer promover uma ruptura com a nossa consciência moderna de mundo – se constrói sobre os eixos da incompreensão e da intenção.

Por incompreensão definimos a atitude da pós-modernidade em não entender o real significado da modernidade. Segundo Habermas, isto significaria afirmar que o discurso pós-moderno não entende a nossa consciência moderna de tempo enquanto um duplo processo de racionalização social – o qual alimenta o sistema com a lógica de uma razão instrumental e simultaneamente alimenta o mundo da vida com a lógica de uma razão comunicativa –, não atenta para o problema da autocertificação da própria modernidade e rejeita o projeto da *Aufklärung*.

O eixo da incompreensão, nesse sentido, estaria apontando para a noção de que a pós-modernidade acredita, remetendo ao pensamento weberiano, que a modernidade é fruto de um processo de racionalização no qual a razão instrumental é responsável por todos os avanços e anomalias da nossa sociedade. Tal concepção simplista não fornece conceitos para que possa se realizar uma leitura crítica da modernidade a fim de reafirmá-la enquanto uma consciência de tempo voltada à emancipação. Ademais, a pós-modernidade também estaria apontando para uma falta de compreensão do problema da autocertificação da modernidade levantado por Hegel, isto é, não estaria compreendendo o próprio discurso da modernidade. Contra esse eixo, Habermas realiza uma releitura do processo de racionalização, mostrando o seu duplo aspecto, e rememora o discurso da modernidade em torno do problema da autocertificação, mostrando que a questão da fundamentação da modernidade pode ser solucionada quando se segue uma via diferente daquela apontada pelo princípio da subjetividade.

O eixo da intenção, por sua vez, estaria apontando para a atitude pós-moderna quando esta decreta a obsolescência do projeto da *Aufklärung* que, na verdade, segundo Habermas, representa uma corrente ligada à tradição da *contra-Aufklärung*<sup>54</sup>. Aqui o filósofo também retoma o discurso filosófico da modernidade para mostrar como lhe é próprio o seu

---

<sup>54</sup> Nas palavras de Habermas, como apresentado no primeiro capítulo: “pode ser que estejam encobrendo (*bemänteln*) com o pós-esclarecimento (*Nachaufklärung*) sua cumplicidade com uma venerável tradição do contra-esclarecimento (*Gegenaufklärung*)” (HABERMAS, 2000, P. 8)

contradiscurso. Acima de tudo, é imprescindível esse contradiscurso para que os tempos modernos reanalisem seu desenvolvimento e o seu projeto guiado pela ideia de razão. Os velhos e jovens hegelianos fizeram isso muito bem, no entanto, não se desvencilharam das aporias do princípio da subjetividade. Nietzsche, por sua vez, radicaliza tanto o contradiscurso que chega a transformá-lo em anti-*Aufklärung*.

É, portanto, em Nietzsche que Habermas enxergou o germe da pós-modernidade, porque esse último não quer se construir enquanto um contradiscurso, e sim como um anti-discurso moderno. Para facilitar a visão das várias perspectivas pós-modernas, o nosso autor apresentou três tendências que se diferenciam pela forma como se despedem da modernidade.

A perspectiva dos jovens conservadores deseja abandonar a consciência moderna de tempo por percebê-la como autodestrutiva e deseja convocar uma nova consciência em si mesma anti-moderna. A perspectiva dos velhos conservadores rejeita o mundo moderno por acreditarem que a modernidade cultural não possui a força necessária para solucionar as crises criadas por ela mesma, dessa forma, tal perspectiva propõe uma atitude pré-moderna que consiste em rememorar os antigos valores fundados na tradição. A perspectiva dos neoconservadores rejeita parcialmente a modernidade: aprovam o crescimento da ciência e dos imperativos sistêmicos enquanto rejeitam o potencial crítico da modernidade cultural. Em suma, as três perspectivas pretendem se distanciar da modernidade e do projeto da *Aufklärung*, porém se diferenciam quanto à atitude tomada.

Reconstruir todo o discurso da modernidade desde Hegel até os autores que, de certa forma, compactuam com a ideia de uma consciência pós-moderna proporcionou a Habermas uma percepção geral das intenções subjacentes à rejeição do mundo moderno e proporcionou também uma retomada crítica do projeto da *Aufklärung*. Neste sentido, defender a modernidade e garantir a possibilidade de efetivação do projeto da *Aufklärung* passam a ser uma mesma atitude.

Com a reconstrução do discurso pós-moderno em torno dos dois eixos supracitados, desenvolvidos nos segundo e terceiro capítulos, notamos que o surgimento de uma consciência de tempo pós-moderna seria insustentável e com certas intenções. Insustentável por representar uma leitura equivocada da modernidade, e com certas intenções por se tratar de uma leitura que encobre a sua atitude anti-*Aufklärung*.

Tendo reconstruído o discurso pós-moderno, esta dissertação almejou apresentar a releitura feita por Habermas do projeto da *Aufklärung* pela via da razão comunicativa. Vimos

como a mudança de paradigma, que reposiciona a razão de uma relação centrada no sujeito para uma relação centrada na comunicação, é o ponto principal da proposta habermasiana.

A pragmática universal vem, nesse sentido, dar sustentação para a empreitada de mostrar que, por meio de ações comunicativas, os sujeitos conseguem se entender e gerar consensos para situações do mundo da vida. Os consensos, por sua vez, são sustentados pela validade das pretensões levantadas durante os atos de fala – verdade, correção ou adequação normativa e veracidade –, abertas aos dissensos. Quando o dissenso aparece, mister se faz apresentar as exteriorizações problemáticas por meio de discursos prático, moral, explicativo, além de críticas estética e terapêutica que tematizam pretensões de validade. Diante disso, *ego* e *alter* devem fundamentar suas opiniões em razões para criticar ou refutar as pretensões levantadas num discurso. Esse processo argumentativo alimenta o processo de aprendizado que consiste em aprender com os erros e equívocos cometidos, os quais podem ser realizados por um *ego* e apontados por um *alter*.

Nesse contexto, estando Habermas visualizando o projeto da *Aufklärung* sob o viés da razão comunicativa e estando a razão comunicativa inerente ao processo de argumentação, estamos habilitados a enxergar o projeto da modernidade como processo de argumentação e conseqüentemente como processo de aprendizado. Tal constatação significa, em termos práticos, que o século XX, por exemplo, não representa o fracasso do projeto da modernidade, e sim apenas a constatação de sua má articulação devido a equívocos que podem significar uma forma de aprendizado. Em outros termos, Habermas aponta para a ideia de que os erros cometidos em nome da *Aufklärung* podem significar formas de aprendizado para reinterpretar o seu programa – e não propriamente abandoná-lo.

A confrontação entre *ego* e *alter* numa ação comunicativa ainda possibilita a estruturação dos componentes do mundo da vida, isto é, da cultura, da sociedade e das estruturas da personalidade. A ideia do projeto da *Aufklärung*, assim, está diretamente ligada às modificações que podem ser feitas nos componentes do mundo da vida por meio de ações coordenadas pelo entendimento e direcionadas ao consenso entre os sujeitos.

Com a releitura do projeto moderno, Habermas apresenta uma alternativa crítica de leitura da modernidade sem decretar seu abandono. A reconstrução do discurso pós-moderno torna-se, então, apenas um caminho pelo qual o filósofo percorre para defender a modernidade e ainda mostrar a relevância do seu projeto que está direcionado à efetivação da emancipação do sujeito.

A partir dos capítulos aqui desenvolvidos podemos concluir, portanto, que a reconstrução do discurso pós-moderno em Habermas se configura como uma autêntica defesa da modernidade que parece nos lembrar aquela célebre frase de Arthur Rimbaud: “*il faut être absolument moderne*”<sup>55</sup>.

---

<sup>55</sup> A citação foi retirada de *Une Saison en enfer*, poema escrito por Jean-Nicolas Arthur Rimbaud (1854-1891). Para Frederic Jameson, a frase de Rimbaud nos assegura de nossa consciência histórica, colocando-nos como sujeitos modernos e concomitantemente “nos dá algo para fazer” (JAMESON, 2005, p. 245), a saber, persistir na continuidade de nossa identidade moderna. Quando relacionamos com a atitude de Habermas em defesa da modernidade, o brado de Rimbaud poderia se configurar um hastear de bandeira em defesa de “ser moderno” como uma necessidade; uma necessidade que reafirma a possibilidade de emancipação, de uma racionalidade não-coercitiva e da solidariedade entre os sujeitos que estão aptos a se entenderem sobre as coisas do mundo.

## Referências bibliográficas

BERNSTEIN, Richard J. Introducción. In: BERNSTEIN, Richard J. (Org.). **Habermas y la modernidad**. Madrid: Ediciones Cátedra, 1988, p. 13-63.

DUTRA, Delamar José Volpato. **Razão e consenso**: uma introdução ao pensamento de Habermas. Pelotas: Editora Universitária UFPEL, 1993.

FREITAG, Barbara. Teoria da ação comunicativa e psicologia genética: um diálogo Habermas x Piaget. **Revista Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 7, 1982, p. 27-59.

\_\_\_\_\_. Habermas e a filosofia da modernidade. **Revista Perspectivas**, São Paulo, n. 16, 1993, p. 23-45.

GIACCOIA JUNIOR, Oswald. Nietzsche e a modernidade em Habermas. **Revista Perspectivas**, São Paulo, n. 16, 1993, p. 47-66.

KANT, Immanuel. Resposta à Pergunta: que é o Iluminismo? In: **A Paz Perpétua e Outros Opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 1995.

HABERMAS, J. **Sobre Nietzsche y otros ensayos**. Madrid: Editorial Tecnos, 1982.

\_\_\_\_\_. **Der Philosophische Diskurs der Moderne**. Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag, 1985.

\_\_\_\_\_. A modernidade: um projeto inacabado? **Revista do Pensamento Contemporâneo**, Lisboa, n. 2, 1987, p. 5-23.

\_\_\_\_\_. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

\_\_\_\_\_. Qué significa pragmática universal? In: HABERMAS, J. **Teoría de la acción comunicativa**: complementos y estudios previos. Madrid: Cátedra, 1989, p. 299-368.

\_\_\_\_\_. **Pensamento pós-metafísico**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

\_\_\_\_\_. **O Discurso filosófico da modernidade:** doze lições. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. **Teoria do agir comunicativo 1:** racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012a.

\_\_\_\_\_. **Teoria do agir comunicativo 2:** sobre a crítica da razão funcionalista. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012b.

\_\_\_\_\_. Dialética da racionalização. In: HABERMAS, J. **A nova obscuridade:** pequenos escritos políticos V. São Paulo: Editora Unesp, 2015a, p. 241-295.

\_\_\_\_\_. Modernidade e arquitetura pós-moderna. In: HABERMAS, J. **A nova obscuridade:** pequenos escritos políticos V. São Paulo: Editora Unesp, 2015b, p. 35-61.

\_\_\_\_\_. A crítica neoconservadora da cultura nos Estados Unidos e na Alemanha. In: HABERMAS, J. **A nova obscuridade:** pequenos escritos políticos V. São Paulo: Editora Unesp, 2015c, p. 63-98.

\_\_\_\_\_. A crise do Estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas. In: HABERMAS, J. **A nova obscuridade:** pequenos escritos políticos V. São Paulo: Editora Unesp, 2015d, p. 207-238.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna:** uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

HEGEL, G. W. Friedrich. **Fenomenologia do espírito.** Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

INGRAM, David. **Habermas e a dialética da razão.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994.

IPPERCIEL, Donald. **Habermas, le penseur engagé** : pour une lecture politique de son “oeuvre”. Québec: Les Presses de l’Université Laval, 2003.

JAMESON, Fredric. **Modernidade singular**: ensaio sobre a ontologia do presente. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2005.

LIMA, Márcio José S. O Nietzsche de Habermas: uma breve consideração acerca do quarto capítulo de “O Discurso Filosófico da Modernidade”. **Griot - Revista de Filosofia**, Bahia, 2013, p. 226-238.

LÖWITH, Karl. **De Hegel a Nietzsche**: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard. São Paulo, Editora Unesp, 2014.

MENEZES, Antonio B. N. T de. **Habermas e a modernidade**: uma “metacrítica da razão instrumental”. Natal, EDUFRN, 2008.

PINTO, F. Cabral. **Leituras de Habermas**: modernidade e emancipação. Coimbra: Fora do texto, 1992.

PINZANI, Alessandro. **Habermas**. Porto Alegre: Artmed, 2009.

REEMSTA, J, F. Laudatio. In: HABERMAS, J. **Fé e saber**. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

REESE-SCHÄFER, Walter. **Compreender Habermas**. 4 ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

REPA, Luiz. Notas sobre a tese da contemporaneidade dos jovens hegelianos. **Cadernos de Filosofia Alemã**, São Paulo, 1996, p. 43-53.

\_\_\_\_\_. Hegel, Habermas e a modernidade. **Revista Dois Pontos**, Curitiba, 2010, p. 151-162.

RORTY, R. Habermas y Lyotard sobre la posmodernidad, In: BERNSTEIN, Richard J. (Org.). **Habermas y la modernidad**. Madrid: Ediciones Cátedra, 1988, p. 253-276.

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

WHITE, Stephen K. **Razão, justiça e modernidade: a obra recente de Jürgen Habermas**. São Paulo: Ícone, 1995.