

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA

**REFLEXÃO HABERMASIANA SOBRE O PAPEL DA RAZÃO
A PARTIR DA MODERNIDADE**

CLAUDENEI EUGÊNIO RIBEIRO

FLORIANÓPOLIS
2003

CLAUDENEI EUGÊNIO RIBEIRO

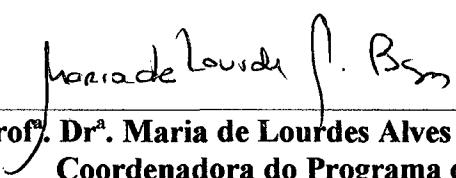
**Reflexão Habermasiana sobre o papel da razão
a partir da Modernidade**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia, Curso de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina.

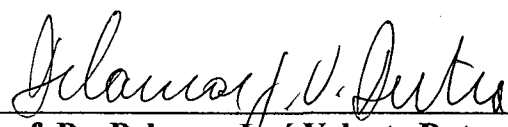
Orientador: Prof. Delamar J. V. Dutra

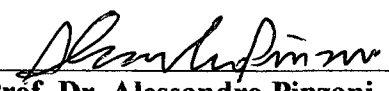
**FLORIANÓPOLIS
2003**

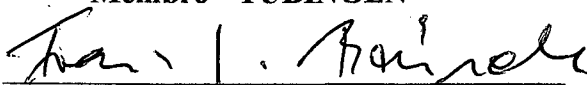
Esta dissertação foi julgada adequada para a obtenção do título de Mestre em Filosofia e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina.


Prof.^ª Dr.^ª Maria de Lourdes Alves Borges
Coordenadora do Programa de
Pós-Graduação em Filosofia da UFSC

Banca Examinadora:


Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra
Presidente- UFSC


Prof. Dr. Alessandro Pinzani
Membro - TÜBINGEN


Prof. Dr. Franz Bruseke
Membro - UFSC

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todas as pessoas que direta ou indiretamente contribuíram para a realização deste trabalho.

Ao Professor Delamar V. Dutra, meu orientador, que não poupou esforços e paciência durante toda a pesquisa, fazendo com que eu continue acreditando que o melhor educador é aquele se põe como amigo.

Aos professores Franz J. Brüseke e Selvino J. Assmann, pelas contribuições fornecidas durante o exame de qualificação para defesa.

Ao professor Alessandro Pinzani, pela disposição em participar da banca de defesa, compartilhando conosco seu conhecimento em Habermas.

Aos colegas de Mestrado, pelo companheirismo.

*“Podemos, através da fala e da pena, tornar os homens
mais esclarecidos e melhores” (Voltaire)*

*“Pode-se de fato, tentar obter um mesmo resultado seja pelo recurso à
violência, seja pelo discurso que visa a adesão dos espíritos. É em
função dessa alternativa que se concebe com mais clareza a oposição
entre liberdade espiritual e coação. (...) Consentir na discussão é
aceitar colocar-se do ponto de vista do interlocutor, é só se prender ao
que ele admite e não se prevalecer de suas próprias crenças, senão na
medida em que aquele que procuramos persuadir está disposto a dar-
lhe seu assentimento” (Chaïm Perelman)*

NOMINATA	8
RESUMO	9
ABSTRACT	10
INTRODUÇÃO	11
1 MODERNIDADE: UM PROJETO RACIONAL	14
1.1 A MODERNIDADE E O <i>COGITO</i> CARTESIANO	15
1.2 A MODERNIDADE NA FILOSOFIA DE BACON	17
1.3 O ILUMINISMO KANTIANO	19
2 RECEPÇÃO HABERMASIANA DA TEORIA DA RAZÃO EM WEBER	22
2.1 O DESENCANTAMENTO DO MUNDO	23
2.2 AÇÃO SOCIAL: RUMO À RACIONALIDADE	28
Tipos de ação social – construídos a partir de Weber	39
Tipos de Ação	40
3 RECEPÇÃO HABERMASIANA DA TEORIA CRÍTICA DE ADORNO E HORKHEIMER	43
3.1 A TEORIA CRÍTICA	44
3.2 A RACIONALIDADE INSTRUMENTAL	46
3.3 ESCLARECIMENTO E DOMINAÇÃO	49
3.4 A PARTIR DA ESCOLA DE FRANKFURT	53
4 A PROPOSTA HABERMASIANA	60
4.1 MODERNIDADE EM HABERMAS	63
4.2 RAZÃO INSTRUMENTAL X RAZÃO COMUNICATIVA	66
4.2.1 A Importância da Razão	66
4.2.2 Atos de Fala	68
4.2.3 Da razão Instrumental à Razão Comunicativa	70
4.2.4 Descentração, os Três Mundos e o Mundo da Vida	74
4.3 INTERESSE EMANCIPATÓRIO	81
4.4 REFLEXÃO: A RAZÃO NA MODERNIDADE	87
CONCLUSÃO	94
BIBLIOGRAFIA	99

NOMINATA**CI: Conhecimento e Interesse****CLC: Crise da Legitimação do Capitalismo tardio****DD: Direito e Democracia****DE: Dialética do Esclarecimento****DM: Discurso Filosófico da Modernidade****PPM: Pensamento Pós Metafísico****TAC: Teoria de la acción comunicativa**

RESUMO

Este estudo tem por objetivo apresentar a reflexão que Jürgen Habermas faz sobre o papel da razão a partir da modernidade. Para tanto, partiu-se da análise textual das obras de Habermas e de outros autores por ele estudados. A obra habermasiana procura conceber um escopo acerca do fenômeno da racionalidade. Esta racionalidade é tomada sob os auspícios da modernidade, enquanto que, pelas contribuições de Max Weber, de Adorno e de Horkheimer, é considerada como a causa da instrumentalidade do mundo contemporâneo. Habermas vai afirmar que na modernidade encontram-se elementos comunicativos potenciais que foram obliterados, abafados pelos processos sócio-econômicos. Na modernidade emergiu a vontade de domínio da natureza, a necessidade de liberdade em relação às tradições, mas também nela floresceu a vontade de libertação das opressões, em suma, necessidade de emancipação. Esta saída racional pôde ser percebida principalmente a partir de Descartes e de Bacon, dos arautos do Iluminismo e do Esclarecimento estabelecido por Kant. Ele coloca a razão comunicativa como alternativa à razão instrumental. A razão comunicativa se apresenta como um conceito amplo de razão, visto que em seu uso comunicativo permite transparência dos agentes e interlocutores, bem como uma busca de entendimento ou consenso racional entre eles. A descoberta mais importante exposta ao longo de nossa pesquisa, é que Habermas deixa transparecer que não devemos imputar a qualificativa “má” ou “perversa” para a razão procurada pelo Esclarecimento moderno, visto que as patologias como o dinheiro e o poder, por exemplo, sufocaram os potenciais emancipatórios da razão esclarecida, durante o processo de colonização do mundo da vida. Deixa transparecer que é o uso que se faz da razão que pode ser valorado como positivo ou negativo. Pois para ele, racionalidade tem mais a ver com a forma em que os sujeitos capazes de linguagem e de ação fazem uso do conhecimento do que a ver com o conhecimento ou sua aquisição. No mais, não há duas razões: a instrumental má e a comunicativa boa. O que parece haver, à mesma razão no seio da modernidade, é a possibilidade de um direcionamento para técnica e instrumentalidade de um lado e direcionamento para diálogo e consenso de outro.

ABSTRACT

This study has the purpose to present Jürgen Habermas' reflection about the role of reason regarding modernity. The starting point of the mentioned study took into consideration the textual analysis of both Habermas' own writings and different authors studied by him. The habermasian thinking tries to establish a scope in relation to the phenomenon of rationality. This rationality is taken under the auspices of modernity; on the other hand, according to Max Weber, Adorno and Horkheimer's contributions, it is considered as the cause of instrumentality of the contemporaneous world. It is stated by Habermas that we can find the potential communicative elements in modernity, elements which were obliterated and disregarded by the social and economical processes. In modernity emerged the will to dominate nature, the necessity of freedom in relation to traditions; however, it was this modernity that caused the desire of oppression liberation; in short, the necessity of emancipation. This rational solution could mainly be realized by Descartes's and Bacon's influences, by the harbinger of the Illuminism, and the Enlightenment established by Kant. The Habermasian project considers the communicative reason as an alternative to the instrumental reason. The communicative reason is considered as an ample concept of reason, due to the fact that its communicative use admits transparency of the agents and interlocutors, as well as the seek of understanding or the rational consensus between them. The most important discovery exposed through our whole research is that Habermas suggests that we had better not to impute the adjectives "bad" or "perverse" to the wanted reason by the Modern Enlightenment, because the pathologies as money and power, for instance, suppressed the emancipatory potentials of the enlightening reason, during the process of colonization of the life's world. He points out that it is the use that we make of reason that can be valued as positive or negative. According to him, rationality deals even more with the way that subjects, who are able to speak and act, use the knowledge than to the knowledge itself or its acquisition. Besides there are not two reasons: a bad instrumental one and good communicative one. It seems that there is, to the same reason in the kernel of humanity, the possibility of a direction to technician and instrumentality in one side, and a direction to the dialog and consensus in the other.

INTRODUÇÃO

A partir da reflexão crítico-social realizada sobre a crise da modernidade, a racionalidade foi trabalhada por diversas escolas, como, por exemplo, o modelo de racionalidade trabalhada pela Escola de Frankfurt. Esta crise, e também toda a reflexão a ela pertinente, chegou ao terreno da moral e por seu intermédio à política. O resultado desta reflexão crítica teve ao menos três vertentes: a ética do discurso de Habermas e Apel; o neocontratualismo (cujo representante maior é John Rawls) e o neoaristotelismo com Alasdair MacIntyre¹.

Seguindo a crítica à modernidade, procurando fundamentar uma nova concepção de moral, de política e de direito e de suas relações entre si, a proposta de Habermas está no fato de sua teoria contextualizar o terreno sociológico e epistemológico sob o qual se constituiu o modelo de racionalidade presente nas ciências e na sociedade contemporânea.

As considerações de Habermas acerca do itinerário da racionalidade, seus usos e desvios na e a partir da modernidade, deixam clara a preponderância do caráter quase exclusivamente instrumental na coordenação do conhecimento e suas finalidades, desprezando em sua estruturação e aplicação os elementos axiológicos e as implicações prático-morais daí resultantes. Esta mesma racionalidade tende a negligenciar os interesses que não se enquadram na ordenação técnica, taxando-os de irracionais, contingentes e desprovidos de significação.

Enquanto Weber e, mais tarde, Adorno e Horkheimer, procuram mostrar o quanto a operacionalidade da razão se fundamenta como logos instrumental do mundo moderno em todos os seus aspectos, Habermas busca constituir uma forma de reflexão

¹ Em brevíssimas palavras, a ética do discurso procura fazer um reformulação do imperativo categórico kantiano (o princípio U); o neocontratualismo defende um procedimento e argumentação racional sobre os princípios da justiça, em busca de uma sociedade bem ordenada; o neoaristotelismo apresenta sua proposta de uma ética contextualista.

crítica sobre tal instrumentalidade racional como forma de emancipação social². Ele desenvolve uma teoria crítica da sociedade contemporânea, a partir de uma crítica dos modos de racionalidade nela encarnados. Para ele, não é propriamente a razão que está em crise, mas uma forma atrofiada e reducionista de razão que tem realizado seu domínio na sociedade ocidental. Busca, então, resgatar o potencial de criticidade por meio da elaboração de uma teoria ampla de racionalidade.

Como veremos, segundo Habermas, o projeto iluminista ainda não esgotou suas possibilidades. De Weber a Habermas, os autores da teoria crítica da sociedade percebem que a idéia de libertação latente no projeto do iluminismo, ou seja, a idéia de emancipação, teria um duplo sentido: dominar as forças da natureza, colocando-as a seu serviço, e superar as escravidões que os homens mutuamente se impuseram, especialmente pela força dos dogmas, das crenças e das ideologias. De acordo com a análise destes autores houve um desenvolvimento desigual entre os dois sentidos propostos: os homens obtiveram um grande domínio tecnológico sobre a natureza, mas não souberam encaminhar devidamente os problemas da convivência da ética e da justiça social; a razão técnico-instrumental floresceu e subjugou a razão prática³.

À guisa de delimitação metodológica da abrangência de nosso estudo, limitar-nos-emos a tratar principalmente das obras filosóficas⁴, e mais especialmente de *Conhecimento e interesse*, *Teoria e práxis*, *Para a reconstrução do materialismo histórico*, *Teoria da Ação Comunicativa*, *Consciência moral e Agir Comunicativo*,

² Convém aqui salientar que Adorno demonstra consciência desta necessidade em *Minima Moralia*, p.169 e em *DE*, p.15.

³ cf. ROUANET, 1987, p.341ss; FREITAG, 1993a, p.66ss

⁴ Habermas é responsável por uma imensa produção filosófica e sociológica. Entendemos que sua obra pode ser agrupada segundo três conjuntos temáticos: as epistemológicas, as filosóficas e as sociológicas. No grupo das epistemológicas, temos: *Técnica e ciência como ideologia*, *Sobre a Lógica das ciências sociais*, *Teoria da sociedade e tecnologia social?*, *Hermenêutica e crítica da ideologia* e os dois artigos de *A disputa positivista na Sociologia Alemã*. No segundo grupo temos: *Conhecimento e interesse*, *Teoria e práxis*, *Perfis filosófico-políticos*, *Teorias da Verdade*, *Para a reconstrução do materialismo histórico*, *O que quer dizer a Pragmática universal?*, *Teoria da Ação Comunicativa*, *Consciência moral e Agir Comunicativo*, *Estudos preparatórios e Complementações à Teoria do Agir Comunicativo*, *Discurso filosófico da modernidade* e *O Pensamento pós-metafísico*. No grupo das sociológicas temos: *Mudança estrutural da esfera pública*, *Cultura e crítica*, *Legitimação e crise no capitalismo tardio*, *Notas sobre a situação espiritual do tempo*, *Pequenos escritos políticos I – IV*, e *A Nova Intransparência* (Pequenos escritos políticos V). Neste particular seguimos a divisão apresentada por Lucia Maria de Carvalho Aragão, in *Razão comunicativa e teoria crítica em J. Habermas*, p.18.

Discurso filosófico da modernidade e O Pensamento pós-metafísico. Assim sendo, dentro das exigências de nossa pesquisa, a espinha dorsal de nossa análise será fornecida pela *Teoria da Ação Comunicativa*, sendo que é nesta obra que Habermas desenvolve completamente sua teoria da racionalidade comunicativa, mas também porque nesta obra ele retoma as questões tratadas em obras anteriores.

Em nossa dissertação, trataremos de alguns aspectos da racionalidade moderna, bem como de algumas críticas por ela sofrida; no primeiro capítulo, buscaremos contextualizar a modernidade enquanto projeto racional, principalmente em seu aspecto emancipatório, valendo-nos para isto principalmente dos autores que interessaram a Habermas; no segundo capítulo, trabalharemos a recepção habermasiana da teoria da racionalização de Weber, em cujo autor Habermas também busca elementos para sua teoria; no terceiro capítulo, trabalharemos a recepção habermasiana da crítica à racionalidade instrumental realizada por Adorno e Horkheimer. No quarto capítulo, enfim, trabalharemos a teoria habermasiana enquanto continuação do projeto emancipatório iluminista da modernidade.

1 MODERNIDADE: UM PROJETO RACIONAL

Partindo da compreensão que a tradição filosófica apresenta sobre o conceito “modernidade”, nosso intuito é apresentar reflexões sobre a relação existente entre razão e modernidade, enquanto que possam nos auxiliar na compreensão da proposta habermasiana de emancipação. A razão pode ser considerada a personagem principal (às vezes heroína, às vezes vilã) do projeto moderno. Seguimos, neste ponto, a idéia de modernidade de Alain Touraine:

“na sua forma mais ambiciosa, foi a afirmação de que o homem é o que ele faz, e que, portanto, deve existir uma correspondência cada vez mais estreita entre a produção, tornada mais eficaz pela ciência, a tecnologia ou a administração, a organização da sociedade, regulada pela lei e a vida pessoal, animada pelo interesse, mas também pela vontade de se liberar de todas as opressões. Sobre o que repousa essa correspondência de uma cultura científica, de uma sociedade ordenada e de indivíduos livres, senão sobre o triunfo da razão?”⁵

É racionalmente que o homem vai intentar uma correspondência entre a ação humana e a ordem do mundo, animando a ciência em suas aplicações, comandando a adaptação da vida social às necessidades individuais e coletivas, substituindo a arbitrariedade e a violência do Estado e do mercado, buscando, enfim, atingir a abundância, a liberdade e a felicidade.

Embora nosso maior interesse se concentre nos autores que foram trabalhados por Habermas no que tange ao projeto racional da modernidade, mister se faz ir um pouco além se quisermos entender sua reflexão ética sobre o papel da razão neste

⁵ TOURAINE, A. *Crítica da modernidade*, p.9.

contexto. Este ir além, consiste em analisar a origem da presença importante da razão na estrutura do projeto.

1.1 A MODERNIDADE E O *COGITO* CARTESIANO

René Descartes, que viveu na primeira metade do século XVII, foi um dos primeiros grandes filósofos do novo período da ciência iniciado com Galileu. Sua preocupação inicial foi com a validade do conhecimento humano e, suas idéias, apresentadas no seu *Discurso sobre o Método*, dizem respeito, dentre outros aspectos, ao desenvolvimento do método científico. Já no início desta obra magistral ele deixa transparecer uma nova atitude frente à existência e à pretensão de conhecimento que o ser humano tem concernente a ela. Começa rompendo com as tradições filosóficas antigas ao estabelecer que “a razão é a coisa mais bem distribuída do mundo”⁶.

Ele parte alicerçado na dúvida e no raciocínio lógico, tentando encontrar uma base completamente nova para erigir um sistema filosófico. Seu método começa com a dúvida metódica, levantando suspeitas sobre aquilo que nos contam os sentidos. É famosa sua sentença “*cogito ergo sum*”, isto é, “penso, logo existo”. Neste caso é o mesmo que dizer que a única certeza que tenho de minha existência é o fato de estar pensando.

A partir de então, Descartes estabelece a relação entre o “Eu” e o mundo através da polaridade entre “*res cogitans*” (coisa pensante) e “*res extensa*” (coisa extensa), favorecendo a separação dos três conceitos fundamentais para a época, ou seja, Deus, mundo e Eu. Deus ficou então separado tanto do Eu quanto do Mundo, alçado bem alto, acima do mundo e dos homens. Ocorreu também a separação entre matéria e espírito, entre alma e corpo, perdendo-se de vista o ideal dos antigos gregos que tentaram achar uma ordem, na infinita variedade de coisas e fenômenos, procurando

⁶ DESCARTES, R. *Discurso do Método*, p.5.

algum princípio fundamental de unificação, ao contrário do que fez Descartes procurando estabelecer a ordem por meio de uma divisão fundamental.

Não convém atribuir-lhe a responsabilidade de dar uma nova direção ao modo de encarar o mundo. Na verdade ele apenas formulou de maneira sólida os pressupostos subjacentes no pensamento humano, que já eram sentidos na Renascença Italiana e na Reforma, após terem sido lançados pela filosofia de Platão na Grécia. O Platonismo, aproveitado por algumas religiões, acabou disseminando a dicotomia existente entre matéria e espírito no pensamento ocidental. Se esta dicotomia fundamentou diversos alicerces de nossa vida, por que razão nosso espírito científico escaparia de seu campo de ação?

Parecia haver também, na época de Descartes, uma premente necessidade histórica de separação entre ciência e religião. Devido talvez aos abusos das proibições, sanções e perseguições da parte do poder religioso estabelecido, não só em Descartes, mas também em todos os filósofos do iluminismo que fundaram o pensamento da modernidade, encontramos uma busca desta separação. Podemos ver que esta busca muito influenciou na fragmentação que se iniciou no pensamento moderno e que algumas propostas⁷ de pesquisa procuram abandonar nestes últimos tempos.

Aventamos a idéia de que com Descartes a divisão penetrou mais facilmente o pensamento científico, todavia sem haver necessidade de imputar-lhe a responsabilidade de um desastre epistemológico. Lendo suas obras encontramos muitas vezes a presença de um conjunto coeso, e a fragmentação como uma forma didática apenas; os discípulos que se intitularam cartesianos exageraram por demais esta divisão. Os animais, por conseguinte, foram considerados como máquinas e não foi difícil pensar o mesmo a respeito dos homens. E ainda, visto que “coisa pensante” e “coisa extensa” eram consideradas como sendo completamente diversas e separadas em essência, não parecia admissível que uma agisse sobre a outra.

Ao pretender partir sem nenhum pressuposto em busca do conhecimento, Descartes deixa de atribuir sua capacidade reflexiva a emanações divinas ou entidades

⁷ Temos como exemplo destas propostas as pesquisas das ciências cognitivas e as pesquisas da biologia do conhecimento de Santiago do Chile.

mágicas. Esta postura denota uma faceta da Razão moderna que assume ares de subjetividade, isto é, a necessidade de autonomia. Esta autonomia da razão é fundamental para o conhecimento e para a existência, pois somente uma razão despojada de pressupostos e livre das amarras sócio-culturais pode colocar tudo sob discussão, de sorte a não aceitar coisa alguma como verdadeira sem antes dissecá-la.

A postura cartesiana vai instaurar um estilo de filosofar que vai perpassar a Modernidade, na qual as disputas argumentativas acontecem no único tribunal aceitável e confiável: a razão autônoma e subjetiva de uma consciência. Em suma, uma postura filosófica racional que busca a emancipação do homem das tradições metafísicas e religiosas.

1.2 A MODERNIDADE NA FILOSOFIA DE BACON

É lugar comum a apresentação de Descartes como fundador da racionalidade moderna. Não há dúvida sobre a grande influência que exerceu seu rompimento com a mentalidade medieval e sua preocupação com o método para o desenvolvimento científico posterior. Contudo, há um outro autor muitas vezes esquecido pelos comentadores da modernidade, cujas palavras tiveram muita influência, principalmente na racionalidade científica que se iniciou na época e que, passando pelo empirismo e positivismo, ainda mantém seus traços até hoje: Francis Bacon. Bacon tinha uma idéia fixa à qual dedicou todas as suas forças, que

“consistia simplesmente em acreditar que o saber devesse levar os seus frutos à prática, que a ciência devesse ser aplicável à indústria, que os homens tivessem o sagrado dever de organizar-se para melhorar ou transformar as condições de vida”⁸.

⁸ FARRINGTON, F. *Francesco Bacone filosofo dell'età industriale*, Einaudi, Turim, 1952, p.23.

Ele dizia ainda que a diferença entre os homens civilizados e os selvagens é parecida com aquela que existe entre os deuses e os homens, e que esta diferença se encontra principalmente nas artes⁹.

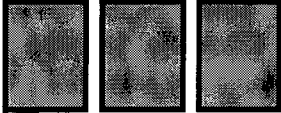
O projeto de Bacon tinha como meta o desenvolvimento de uma sociedade organizada sob parâmetros racionais, cuja orientação era fundada na ciência. Entretanto, o próprio Bacon percebe que a ciência de sua época está longe de se constituir em protótipo e referencial para esta nova sociedade, precisando ser, contudo, reformulada.

Primeiramente, Bacon vai apresentar a crítica aos ídolos, falsas concepções oriundas da condição humana enquanto espécie (ídolos da tribo), da subjetividade individualista e absolutizada (ídolos da caverna), dos equívocos e imprecisões lingüísticos oriundos da comunicação (ídolos de foro) e das construções filosóficas e sistemas teóricos estruturados a partir de devaneios ou bases meramente especulativas (ídolos de teatro).

Segundamente, ele vai lançar seu projeto de reforma mediante uma estrutura científica elaborada. Neste projeto o homem deve ser o “ministro e intérprete da natureza”, aprendendo a dominá-la pela observação coletiva, mediante o uso de instrumentos que possam melhor auxiliá-lo; deve haver a presença de crítica aos métodos adotados, localizando a causa dos erros cometidos; deve haver análise apurada dos fatos e dados observados.

O homem conseguirá o domínio total da natureza e o seu repouso sabático, mediante o refinamento do intelecto, desenvolvendo métodos de busca com o aumento das próprias descobertas, melhorando sua condição material. A idéia de bem-estar material como busca obrigatória, resultante da programação econômica e profissional, mediante o aperfeiçoamento das máquinas, constitui-se num projeto emancipatório via racionalidade.

⁹ cf. BACON, *Novum Organum*, I, 129.

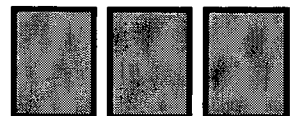


XEROX

CCHC

Document Name: Microsoft Word – TESE.DOC
Printing Time: 07/23/2003 14:38:52
Copies Requested: 5
Account: 310-0
Virtual Printer: xeroxdp65b/dp65_b
Printed For: Prof.C. Eugênio
Message:

CCHC



AGRADECIMENTOS

Agradeço a todas as pessoas que direta ou indiretamente contribuíram para a realização deste trabalho.

Ao Professor Delamar V. Dutra, meu orientador, que não poupou esforços e paciência durante toda a pesquisa, fazendo com que eu continue acreditando que o melhor educador é aquele se põe como amigo.

Aos professores Franz J. Brüseke e Selvino J. Assmann, pelas contribuições fornecidas durante o exame de qualificação para defesa.

Ao professor Alessandro Pinzani, pela disposição em participar da banca de defesa, compartilhando conosco seu conhecimento em Habermas.

Aos colegas de Mestrado, pelo companheirismo.

*“Podemos, através da fala e da pena, tornar os homens
mais esclarecidos e melhores” (Voltaire)*

*"Pode-se de fato, tentar obter um mesmo resultado seja pelo recurso à
violência, seja pelo discurso que visa a adesão dos espíritos. É em
função dessa alternativa que se concebe com mais clareza a oposição
entre liberdade espiritual e coação. (...) Consentir na discussão é
aceitar colocar-se do ponto de vista do interlocutor, é só se prender ao
que ele admite e não se prevalecer de suas próprias crenças, senão na
medida em que aquele que procuramos persuadir está disposto a dar-
lhe seu assentimento” (Chaïm Perelman)*

<i>NOMINATA</i>	8
<i>RESUMO</i>	9
<i>ABSTRACT</i>	10
<i>INTRODUÇÃO</i>	11
1 MODERNIDADE: UM PROJETO RACIONAL	14
1.1 A MODERNIDADE E O <i>COGITO</i> CARTESIANO	15
1.2 A MODERNIDADE NA FILOSOFIA DE BACON	17
1.3 O ILUMINISMO KANTIANO	19
2 RECEPÇÃO HABERMASIANA DA TEORIA DA RAZÃO EM WEBER	22
2.1 O DESENCANTAMENTO DO MUNDO	23
2.2 AÇÃO SOCIAL: RUMO À RACIONALIDADE	28
Tipos de ação social – construídos a partir de Weber	39
Tipos de Ação	40
3 RECEPÇÃO HABERMASIANA DA TEORIA CRÍTICA DE ADORNO E HORKHEIMER	43
3.1 A TEORIA CRÍTICA	44
3.2 A RACIONALIDADE INSTRUMENTAL	46
3.3 ESCLARECIMENTO E DOMINAÇÃO	49
3.4 A PARTIR DA ESCOLA DE FRANKFURT	53
4 A PROPOSTA HABERMASIANA	60
4.1 MODERNIDADE EM HABERMAS	63
4.2 RAZÃO INSTRUMENTAL X RAZÃO COMUNICATIVA	66
4.2.1 A Importância da Razão	66
4.2.2 Atos de Fala	68
4.2.3 Da razão Instrumental à Razão Comunicativa	70
4.2.4 Descentração, os Três Mundos e o Mundo da Vida	74
4.3 INTERESSE EMANCIPATÓRIO	81
4.4 REFLEXÃO: A RAZÃO NA MODERNIDADE	87
<i>CONCLUSÃO</i>	94
<i>BIBLIOGRAFIA</i>	99

NOMINATA

CI: Conhecimento e Interesse

CLC: Crise da Legitimação do Capitalismo tardio

DD: Direito e Democracia

DE: Dialética do Esclarecimento

DM: Discurso Filosófico da Modernidade

PPM: Pensamento Pós Metafísico

TAC: Teoria de la acción comunicativa

RESUMO

ABSTRACT

INTRODUÇÃO

A partir da reflexão crítico-social realizada sobre a crise da modernidade, a racionalidade foi trabalhada por diversas escolas, como, por exemplo, o modelo de racionalidade trabalhada pela Escola de Frankfurt. Esta crise, e também toda a reflexão a ela pertinente, chegou ao terreno da moral e por seu intermédio à política. O resultado desta reflexão crítica teve ao menos três vertentes: a ética do discurso de Habermas e Apel; o neocontratualismo (cujo representante maior é John Rawls) e o neoaristotelismo com Alasdair MacIntyre¹.

Seguindo a crítica à modernidade, procurando fundamentar uma nova concepção de moral, de política e de direito e de suas relações entre si, a proposta de Habermas está no fato de sua teoria contextualizar o terreno sociológico e epistemológico sob o qual se constituiu o modelo de racionalidade presente nas ciências e na sociedade contemporânea.

As considerações de Habermas acerca do itinerário da racionalidade, seus usos e desvios na e a partir da modernidade, deixam clara a preponderância do caráter quase exclusivamente instrumental na coordenação do conhecimento e suas finalidades, desprezando em sua estruturação e aplicação os elementos axiológicos e as implicações prático-morais daí resultantes. Esta mesma racionalidade tende a negligenciar os interesses que não se enquadram na ordenação técnica, taxando-os de irracionais, contingentes e desprovidos de significação.

Enquanto Weber e, mais tarde, Adorno e Horkheimer, procuram mostrar o quanto a operacionalidade da razão se fundamenta como logos instrumental do mundo moderno em todos os seus aspectos, Habermas busca constituir uma forma de reflexão

¹ Em brevíssimas palavras, a ética do discurso procura fazer uma reformulação do imperativo categórico kantiano (o princípio U); o neocontratualismo defende um procedimento e argumentação racional sobre os princípios da justiça, em busca de uma sociedade bem ordenada; o neoaristotelismo apresenta sua proposta de uma ética contextualista.

crítica sobre tal instrumentalidade racional como forma de emancipação social². Ele desenvolve uma teoria crítica da sociedade contemporânea, a partir de uma crítica dos modos de racionalidade nela encarnados. Para ele, não é propriamente a razão que está em crise, mas uma forma atrofiada e reducionista de razão que tem realizado seu domínio na sociedade ocidental. Busca, então, resgatar o potencial de criticidade por meio da elaboração de uma teoria ampla de racionalidade.

Como veremos, segundo Habermas, o projeto iluminista ainda não esgotou suas possibilidades. De Weber a Habermas, os autores da teoria crítica da sociedade percebem que a idéia de libertação latente no projeto do iluminismo, ou seja, a idéia de emancipação, teria um duplo sentido: dominar as forças da natureza, colocando-as a seu serviço, e superar as escravidões que os homens mutuamente se impuseram, especialmente pela força dos dogmas, das crenças e das ideologias. De acordo com a análise destes autores houve um desenvolvimento desigual entre os dois sentidos propostos: os homens obtiveram um grande domínio tecnológico sobre a natureza, mas não souberam encaminhar devidamente os problemas da convivência da ética e da justiça social; a razão técnico-instrumental floresceu e subjugou a razão prática³.

À guisa de delimitação metodológica da abrangência de nosso estudo, limitaremos-nos a tratar principalmente das obras filosóficas⁴, e mais especialmente de *Conhecimento e interesse, Teoria e práxis, Para a reconstrução do materialismo histórico, Teoria da Ação Comunicativa, Consciência moral e Agir Comunicativo,*

² Convém aqui salientar que Adorno demonstra consciência desta necessidade em *Minima Moralia*, p.169 e em *DE*, p.15.

³ cf. ROUANET, 1987, p.341ss; FREITAG, 1993a, p.66ss

⁴ Habermas é responsável por uma imensa produção filosófica e sociológica. Entendemos que sua obra pode ser agrupada segundo três conjuntos temáticos: as epistemológicas, as filosóficas e as sociológicas. No grupo das epistemológicas, temos: *Técnica e ciência como ideologia, Sobre a Lógica das ciências sociais, Teoria da sociedade e tecnologia social?, Hermenêutica e crítica da ideologia* e os dois artigos de *A disputa positivista na Sociologia Alemã*. No segundo grupo temos: *Conhecimento e interesse, Teoria e práxis, Perfis filosófico-políticos, Teorias da Verdade, Para a reconstrução do materialismo histórico, O que quer dizer a Pragmática universal?, Teoria da Ação Comunicativa, Consciência moral e Agir Comunicativo, Estudos preparatórios e Complementações à Teoria do Agir Comunicativo, Discurso filosófico da modernidade e O Pensamento pós-metafísico*. No grupo das sociológicas temos: *Mudança estrutural da esfera pública, Cultura e crítica, Legitimação e crise no capitalismo tardio, Notas sobre a situação espiritual do tempo, Pequenos escritos políticos I – IV, e A Nova Intransparência (Pequenos escritos políticos V)*. Neste particular seguimos a divisão apresentada por Lucia Maria de Carvalho Aragão, in *Razão comunicativa e teoria crítica em J. Habermas*, p.18.

Discurso filosófico da modernidade e O Pensamento pós-metafísico. Assim sendo, dentro das exigências de nossa pesquisa, a espinha dorsal de nossa análise será fornecida pela *Teoria da Ação Comunicativa*, sendo que é nesta obra que Habermas desenvolve completamente sua teoria da racionalidade comunicativa, mas também porque nesta obra ele retoma as questões tratadas em obras anteriores.

Em nossa dissertação, trataremos de alguns aspectos da racionalidade moderna, bem como de algumas críticas por ela sofrida; no primeiro capítulo, buscaremos contextualizar a modernidade enquanto projeto racional, principalmente em seu aspecto emancipatório, valendo-nos para isto principalmente dos autores que interessaram a Habermas; no segundo capítulo, trabalharemos a recepção habermasiana da teoria da racionalização de Weber, em cujo autor Habermas também busca elementos para sua teoria; no terceiro capítulo, trabalharemos a recepção habermasiana da crítica à racionalidade instrumental realizada por Adorno e Horkheimer. No quarto capítulo, enfim, trabalharemos a teoria habermasiana enquanto continuação do projeto emancipatório iluminista da modernidade.

1 MODERNIDADE: UM PROJETO RACIONAL

Partindo da compreensão que a tradição filosófica apresenta sobre o conceito “modernidade”, nosso intuito é apresentar reflexões sobre a relação existente entre razão e modernidade, enquanto que possam nos auxiliar na compreensão da proposta habermasiana de emancipação. A razão pode ser considerada a personagem principal (às vezes heroína, às vezes vilã) do projeto moderno. Seguimos, neste ponto, a idéia de modernidade de Alain Touraine:

“na sua forma mais ambiciosa, foi a afirmação de que o homem é o que ele faz, e que, portanto, deve existir uma correspondência cada vez mais estreita entre a produção, tornada mais eficaz pela ciência, a tecnologia ou a administração, a organização da sociedade, regulada pela lei e a vida pessoal, animada pelo interesse, mas também pela vontade de se liberar de todas as opressões. Sobre o que repousa essa correspondência de uma cultura científica, de uma sociedade ordenada e de indivíduos livres, senão sobre o triunfo da razão?”⁵

É racionalmente que o homem vai intentar uma correspondência entre a ação humana e a ordem do mundo, animando a ciência em suas aplicações, comandando a adaptação da vida social às necessidades individuais e coletivas, substituindo a arbitrariedade e a violência do Estado e do mercado, buscando, enfim, atingir a abundância, a liberdade e a felicidade.

Embora nosso maior interesse se concentre nos autores que foram trabalhados por Habermas no que tange ao projeto racional da modernidade, mister se faz ir um pouco além se quisermos entender sua reflexão ética sobre o papel da razão neste

⁵ TOURAINE, A. *Crítica da modernidade*, p.9.

contexto. Este ir além, consiste em analisar a origem da presença importante da razão na estrutura do projeto.

1.1 A MODERNIDADE E O *COGITO* CARTESIANO

René Descartes, que viveu na primeira metade do século XVII, foi um dos primeiros grandes filósofos do novo período da ciência iniciado com Galileu. Sua preocupação inicial foi com a validade do conhecimento humano e, suas idéias, apresentadas no seu *Discurso sobre o Método*, dizem respeito, dentre outros aspectos, ao desenvolvimento do método científico. Já no início desta obra magistral ele deixa transparecer uma nova atitude frente à existência e à pretensão de conhecimento que o ser humano tem concernente a ela. Começa rompendo com as tradições filosóficas antigas ao estabelecer que “a razão é a coisa mais bem distribuída do mundo”⁶.

Ele parte alicerçado na dúvida e no raciocínio lógico, tentando encontrar uma base completamente nova para erigir um sistema filosófico. Seu método começa com a dúvida metódica, levantando suspeitas sobre aquilo que nos contam os sentidos. É famosa sua sentença “*cogito ergo sum*”, isto é, “penso, logo existo”. Neste caso é o mesmo que dizer que a única certeza que tenho de minha existência é o fato de estar pensando.

A partir de então, Descartes estabelece a relação entre o “Eu” e o mundo através da polaridade entre “*res cogitans*” (coisa pensante) e “*res extensa*” (coisa extensa), favorecendo a separação dos três conceitos fundamentais para a época, ou seja, Deus, mundo e Eu. Deus ficou então separado tanto do Eu quanto do Mundo, alçado bem alto, acima do mundo e dos homens. Ocorreu também a separação entre matéria e espírito, entre alma e corpo, perdendo-se de vista o ideal dos antigos gregos que tentaram achar uma ordem, na infinita variedade de coisas e fenômenos, procurando

⁶ DESCARTES, R. *Discurso do Método*, p.5.

algum princípio fundamental de unificação, ao contrário do que fez Descartes procurando estabelecer a ordem por meio de uma divisão fundamental.

Não convém atribuir-lhe a responsabilidade de dar uma nova direção ao modo de encarar o mundo. Na verdade ele apenas formulou de maneira sólida os pressupostos subjacentes no pensamento humano, que já eram sentidos na Renascença Italiana e na Reforma, após terem sido lançados pela filosofia de Platão na Grécia. O Platonismo, aproveitado por algumas religiões, acabou disseminando a dicotomia existente entre matéria e espírito no pensamento ocidental. Se esta dicotomia fundamentou diversos alicerces de nossa vida, por que razão nosso espírito científico escaparia de seu campo de ação?

Parecia haver também, na época de Descartes, uma premente necessidade histórica de separação entre ciência e religião. Devido talvez aos abusos das proibições, sanções e perseguições da parte do poder religioso estabelecido, não só em Descartes, mas também em todos os filósofos do iluminismo que fundaram o pensamento da modernidade, encontramos uma busca desta separação. Podemos ver que esta busca muito influenciou na fragmentação que se iniciou no pensamento moderno e que algumas propostas⁷ de pesquisa procuram abandonar nestes últimos tempos.

Aventamos a idéia de que com Descartes a divisão penetrou mais facilmente o pensamento científico, todavia sem haver necessidade de imputar-lhe a responsabilidade de um desastre epistemológico. Lendo suas obras encontramos muitas vezes a presença de um conjunto coeso, e a fragmentação como uma forma didática apenas; os discípulos que se intitularam cartesianos exageraram por demais esta divisão. Os animais, por conseguinte, foram considerados como máquinas e não foi difícil pensar o mesmo a respeito dos homens. E ainda, visto que “coisa pensante” e “coisa extensa” eram consideradas como sendo completamente diversas e separadas em essência, não parecia admissível que uma agisse sobre a outra.

Ao pretender partir sem nenhum pressuposto em busca do conhecimento, Descartes deixa de atribuir sua capacidade reflexiva a emanções divinas ou entidades

⁷ Temos como exemplo destas propostas as pesquisas das ciências cognitivas e as pesquisas da biologia do conhecimento de Santiago do Chile.

mágicas. Esta postura denota uma faceta da Razão moderna que assume ares de subjetividade, isto é, a necessidade de autonomia. Esta autonomia da razão é fundamental para o conhecimento e para a existência, pois somente uma razão despojada de pressupostos e livre das amarras sócio-culturais pode colocar tudo sob discussão, de sorte a não aceitar coisa alguma como verdadeira sem antes dissecá-la.

A postura cartesiana vai instaurar um estilo de filosofar que vai perpassar a Modernidade, na qual as disputas argumentativas acontecem no único tribunal aceitável e confiável: a razão autônoma e subjetiva de uma consciência. Em suma, uma postura filosófica racional que busca a emancipação do homem das tradições metafísicas e religiosas.

1.2 A MODERNIDADE NA FILOSOFIA DE BACON

É lugar comum a apresentação de Descartes como fundador da racionalidade moderna. Não há dúvida sobre a grande influência que exerceu seu rompimento com a mentalidade medieval e sua preocupação com o método para o desenvolvimento científico posterior. Contudo, há um outro autor muitas vezes esquecido pelos comentadores da modernidade, cujas palavras tiveram muita influência, principalmente na racionalidade científica que se iniciou na época e que, passando pelo empirismo e positivismo, ainda mantém seus traços até hoje: Francis Bacon. Bacon tinha uma idéia fixa à qual dedicou todas as suas forças, que

“consistia simplesmente em acreditar que o saber devesse levar os seus frutos à prática, que a ciência devesse ser aplicável à indústria, que os homens tivessem o sagrado dever de organizar-se para melhorar ou transformar as condições de vida”⁸.

⁸ FARRINGTON, F. *Francesco Bacone filosofo dell'età industriale*, Einaudi, Turim, 1952, p.23.

Ele dizia ainda que a diferença entre os homens civilizados e os selvagens é parecida com aquela que existe entre os deuses e os homens, e que esta diferença se encontra principalmente nas artes⁹.

O projeto de Bacon tinha como meta o desenvolvimento de uma sociedade organizada sob parâmetros racionais, cuja orientação era fundada na ciência. Entretanto, o próprio Bacon percebe que a ciência de sua época está longe de se constituir em protótipo e referencial para esta nova sociedade, precisando ser, contudo, reformulada.

Primeiramente, Bacon vai apresentar a crítica aos ídolos, falsas concepções oriundas da condição humana enquanto espécie (ídolos da tribo), da subjetividade individualista e absolutizada (ídolos da caverna), dos equívocos e imprecisões lingüísticos oriundos da comunicação (ídolos de foro) e das construções filosóficas e sistemas teóricos estruturados a partir de devaneios ou bases meramente especulativas (ídolos de teatro).

Segundamente, ele vai lançar seu projeto de reforma mediante uma estrutura científica elaborada. Neste projeto o homem deve ser o “ministro e intérprete da natureza”, aprendendo a dominá-la pela observação coletiva, mediante o uso de instrumentos que possam melhor auxiliá-lo; deve haver a presença de crítica aos métodos adotados, localizando a causa dos erros cometidos; deve haver análise apurada dos fatos e dados observados.

O homem conseguirá o domínio total da natureza e o seu repouso sabático, mediante o refinamento do intelecto, desenvolvendo métodos de busca com o aumento das próprias descobertas, melhorando sua condição material. A idéia de bem-estar material como busca obrigatória, resultante da programação econômica e profissional, mediante o aperfeiçoamento das máquinas, constitui-se num projeto emancipatório via racionalidade.

⁹ cf. BACON, *Novum Organum*, I, 129.

1.3 O ILUMINISMO KANTIANO

A partir desta base chega-se ao Iluminismo, movimento cujo próprio termo indica uma metáfora de claridade ou luz, como oposição às trevas, ou seja, na época, oposição ao obscurantismo, à ignorância, à superstição. Mesmo sem descrever um a um os filósofos deste movimento, percebemos que para todos eles o grande instrumento do Esclarecimento¹⁰ é a consciência individual, autônoma em sua capacidade de conhecer o real com suas armas prediletas: o conhecimento, a ciência e a educação. Ao conhecimento racional é creditada a capacidade de libertar o homem dos grilhões que lhe são impostos pela ignorância. Pois todos os homens são dotados de uma espécie de luz natural, portanto, de uma racionalidade, uma capacidade que permite conhecer o real e agir livre e adequadamente para a realização de seus fins. A partir destes pressupostos vieram a noção de progresso racional da humanidade; de liberdade, exemplificada pela defesa da livre iniciativa do pensamento liberal; de individualismo, que se baseia na existência de um indivíduo livre, autônomo e autodeterminador; de igualdade jurídica, visando garantir a liberdade do indivíduo contra os privilégios.

Seguindo este projeto, e principalmente a partir dele, chegamos ao seu caráter ético e emancipador identificado por Kant, quando, na obra *Resposta à pergunta: o que é o Esclarecimento?*, de 1783, faz uma análise das razões que mantêm o homem na menoridade.

"Esclarecimento (*Aufklärung*) é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa

¹⁰ Seguimos a preferência por Esclarecimento ao invés de Iluminismo. Como afirma Guido Antônio de Almeida, no prefácio à sua tradução de *Dialética do esclarecimento*, prefere-se esta expressão, em primeiro lugar, por questão de fidelidade ao sentido mais amplo que lhe dá os autores; em segundo, porque o termo traduz melhor em português a expressão alemã *Aufklärung*, significando um processo emancipatório.

menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem a coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento”¹¹.

Podemos salientar no trecho acima dois aspectos: a) Kant atribui ao próprio ser humano, desde que não venha a apresentar alguma debilidade mental, a responsabilidade pela própria ignorância (o não querer saber), proporcionando-lhe a situação de mediocridade em que se encontra. Ele acentua ainda o caráter moral presente nessa opção que o homem faz pela minoridade ou pela maioria, fazendo desse tema objeto de estudo da ética.

"A preguiça e a covardia são as causas pelas quais uma tão grande parte dos homens, depois que a natureza de há muito os libertou de uma direção estranha (*naturaliter maiorenes*), continuem de bom grado menores durante toda a vida. São também as causas que explicam por que é tão fácil que os outros se constituam em tutores deles. É tão cômodo ser menor”¹².

Outro aspecto b) é que Kant deixa transparecer nesta citação acima um conceito de razão, ou seja, ele a vê como uma capacidade (*Vermögen*), e como tal, pode ser desenvolvida. A minoridade, então, é posta como a incapacidade (*Unvermögen*) de se fazer uso da razão; usá-la implica o desenvolvimento de uma capacidade que todo ser humano apresenta, embora nem todos necessariamente desenvolvem-na de modo pleno, pois, "*por preguiça ou covardia*", pode optar em se acomodar e transferir para tutores a direção de sua vida. A razão assim entendida deve se estabelecer numa dimensão de liberdade e ela própria deve assegurar a continuidade desta dimensão; com ela somos livres para construirmos nossa vida ou não; livres para a usarmos ou abdicarmos de seu uso. No entanto, Kant constata que é mais fácil para a maioria das pessoas permanecer na abstenção do uso desta liberdade.

¹¹ KANT, I. *Resposta à pergunta o que é o Esclarecimento?* in *Textos Seletos*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1985, p.100.

"A imensa maioria da humanidade (inclusive todo o belo sexo) considera a passagem à maioridade difícil e além do mais perigosa, porque aqueles tutores de bom grado tomaram a seu cargo a supervisão dela. Depois de terem primeiramente embrutecido seu gado doméstico, e preservado cuidadosamente estas tranqüilas criaturas a fim de não ousarem dar um passo fora do carrinho para aprender a andar, no qual as encerraram, mostram-lhe em seguida o perigo que as ameaça se tentarem andar sozinhas"¹³.

Malgrado esta situação humana, Kant acredita que uma coletividade possa superar a mediocridade, desde que lhe seja garantida um mínimo de liberdade, possibilitando a expressão pública de pensamentos individuais - é a passagem da menoridade para a maioridade.

Convém ressaltar a importância da esfera pública no exercício da razão. E este contexto social não é somente do especialista e dos políticos, mas de todos, responsáveis pela esfera pública. Talvez é desta necessidade de participação racional e democrática de todos no âmbito social, que partiu a idéia apresentada em *Paz perpétua*: "*A constituição civil de todo Estado será republicana, e a guerra só será declarada por um plebiscito de todo os cidadãos*"¹⁴.

A razão então passa a ser compreendida como uma capacidade que o homem - entre outras espécies - possui no sentido de orientar sua busca de conhecimento, sua ação e expressividade dentro dos limites dos princípios de liberdade e autonomia; esta busca tem em vista estabelecer condições qualitativas de vida individual e coletiva.

¹² Ibidem.

¹³ Idem, p.102.

¹⁴ KANT, I. *Paz Perpétua*, p.76.

2 RECEPÇÃO HABERMASIANA DA TEORIA DA RAZÃO EM WEBER

O conceito de razão ou racionalidade em Weber é intrincado e muitas vezes complexo. Em parte devido à própria diversidade que marcou toda a sua produção, mas, sobretudo pela preocupação em dar conta de um novo campo da ciência, a Sociologia, e devido ao esforço de apresentar uma interpretação do próprio tempo: o do fim do século XIX e do início do século XX.

Segundo Habermas, Weber submeteu os processos de racionalização a prolixos estudos empíricos, evitando reduções empiristas que pudessem eliminar os aspectos de racionalidade nos processos de aprendizagem social¹⁵.

Partindo de um estudo sobre as “comunidades” orientais, Weber detecta os primeiros sinais daquilo que viria a chamar de burocracia. Este conceito fundamental para a compreensão das modernas organizações, enquanto manifestação prática de organização, não é fruto da modernidade: há anos vem sendo lapidado nos costumes dos mais variados povos, tanto do Oriente quanto do Ocidente¹⁶.

Como é que uma prática de organização tão distante, ou seja, de origem tão distante, pôde, no ápice da produção tecnológica da humanidade, tornar-se preponderante? Quais as características desta Razão que norteia a ação e o pensamento dos homens da nossa época?

Weber foi um pensador profundamente enraizado na tradição iluminista de pensamento. Este é um ponto fundamental que precisa ser alinhavado em quaisquer que sejam as utilizações de suas contribuições conceituais e analíticas. O ocultamento dessa característica obscurece grande parte dos trabalhos que têm por base o defensor ardoroso da *Wertfreiheit*.

Weber busca fazer residir na história o *telos* de sua teoria, quando tenta reconstituir de forma comparativa a tradição cultural do Oriente e do Ocidente,

¹⁵ Cf. HABERMAS, *TAC I*, p.197.

identificando grande parte dos conceitos da nascente Sociologia. No entanto, não leva em consideração a história do mundo, em termos de estágios (lembre-se de Vico e Comte), em etapas, em blocos, onde todas as diversidades são hipostasiadas em torno de uma determinada característica tangencial a elas. Tampouco imaginou a história como Marx e alguns de seus seguidores, de forma unilinear do transcurso histórico. Para ele, não há um fator determinante, exclusivo, sobre o qual a história obrigatoriamente tenha que seguir. Porém, como nestes e em outros pensadores, Weber a imagina de um ponto de vista progressivo, onde os encantamentos pouco a pouco dão lugar a uma forma mais “racional” de ver, compreender e explicar o mundo. Poder-se-ia mesmo afirmar que os textos weberianos tratam do processo de desencantamento do mundo ou desapego a explicações de natureza transcendental ou mágica.

2.1 O DESENCANTAMENTO DO MUNDO

Segundo Habermas, Weber analisa o *processo universal de desencantamento* que se realiza na história das grandes religiões e que ao seu ver satisfaz as condições internas necessárias para a aparição do racionalismo ocidental¹⁷.

O desencantamento do mundo perpassa por tudo aquilo que representou e continua a representar a influência do iluminismo. Originariamente, representa uma tomada de posição, uma visão de mundo, contrária a toda uma tradição medieval e tem por base ou fundamento a razão humana. Contra um mundo composto de entes sobrenaturais, o iluminismo significou uma aposta integral na razão humana, uma tentativa de dar fim à menoridade do homem, a concretização do *sapere aude* kantiano.

A superação de tal menoridade não é a característica de um momento isolado, específico de um determinado século onde as tradições são negadas para que outra surja em seu lugar; antes, permeia todo um legado que ultrapassa suas próprias fronteiras.

¹⁶ Cf. WEBER, M. *A Ética protestante e o espírito do capitalismo*, p.12-34.

Tomemos o estudo de Weber sobre a evolução das imagens religiosas de mundo, em cujo cerne se encontra a noção de *desencantamento do mundo*, que mais tarde constituirá o eixo da teoria weberiana da racionalização.

A emergência da sociedade moderna ocidental é explicada em termos de um processo de racionalização, no qual as religiões universais, em particular o cristianismo imbuído de concepções do judaísmo e de filosofias do helenismo, tiveram um papel preponderante.

Weber começa sua introdução de *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, apresentando o problema a ser por ele resolvido, cuja formulação colocamos na forma de uma pergunta crucial: a que circunstâncias se pode atribuir o fato de na civilização ocidental, e só nela, terem aparecido fenômenos culturais que apresentam uma linha de desenvolvimento de significado de valor universais?¹⁸

A questão parte na identificação que Weber faz de uma realidade estatística considerável:

“O fato de os líderes do mundo dos negócios e proprietários de capital, assim como dos níveis mais altos da mão-de-obra qualificada, principalmente o pessoal técnica e comercialmente especializado das modernas empresas, serem preponderantemente protestantes”¹⁹.

O código de ética protestante que surgiu, ao contrário da ética do cristianismo na vertente católica, oportunizou a racionalização do mercado e o desenvolvimento do capitalismo (ao contrário de Marx, Weber procurou a explicação do triunfo do capitalismo não exclusivamente em questões econômicas). Na ética protestante se assenta o aparecimento das sociedades racionalizadas somente no Ocidente – num nível superior, embora em outros níveis tenham aparecido universalmente. Ele parte de dados estatísticos que lhe mostraram a proeminência de adeptos da Reforma entre os grandes homens de negócios, empresários bem-sucedidos e mão-de-obra qualificada. A partir de

¹⁷ Cf. HABERMAS, *TAC I*, p.198.

¹⁸ Habermas aponta para esta pergunta crucial em *TAC I*, p.241.

¹⁹ WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, p.19.

então procura estabelecer conexões entre a doutrina e a pregação protestante, seus efeitos no comportamento dos indivíduos e sobre o desenvolvimento capitalista.

Podemos sublinhar, conforme Habermas, os pontos principais da análise weberiana sobre os fundamentos religiosos do comportamento racional na vida, aproveitando-se a consciência cotidiana das idéias calvinistas, pietistas, metodistas, etc.:

- o abandono radical dos meios mágicos (inclusive a ação dos sacramentos);
- o asilamento do crente que diviniza as criaturas;
- a confissão luterana: o crente se acredita instrumento de Deus através do cumprimento dos deveres profissionais;
- o rigor metódico de vida regida por princípios e centrada no eu²⁰.

Weber descobre que valores do protestantismo – como a disciplina ascética, a poupança, a austeridade, a vocação, o dever e a propensão ao trabalho – atuavam de maneira decisiva sobre os indivíduos desta confissão. No seio das famílias protestantes, os filhos eram criados para o ensino especializado e para o trabalho fabril, optando sempre por atividades mais adequadas à obtenção do lucro, preferindo o cálculo e os estudos técnicos ao estudo humanístico. Assim sendo, Weber mostra a formação de uma nova mentalidade, um *ethos* propício ao capitalismo, em flagrante oposição ao “alheamento” e à atitude contemplativa do catolicismo, que levam o fiel a se resignar diante dos problemas deste mundo esperando os benefícios do próximo. O autor encontrou na *Ética Protestante* a explicação para a influência do elemento não econômico de maior abrangência na vida econômica individual, qual seja, o conjunto de determinadas normas de comportamento que definem ser por meio do trabalho e do não-esbanjamento em consumo desnecessário, estando o indivíduo crente em busca da graça divina. Segundo esta ética, a perda de tempo é o primeiro e principal de todos os pecados, pois o trabalho, antes de tudo, constitui a própria finalidade da vida, ficando claro que a falta de vontade de trabalhar é um sintoma de que não se está sendo contemplado com as graças divinas. A riqueza de alguém não o exime, de forma

²⁰ Cf. Habermas, TAC I, p.223.

alguma, de continuar trabalhando. Esta ética, sem dúvida, traz junto consigo uma visão utilitarista, racionalizadora e calculista do mundo.

Vejamos alguns aspectos desta análise weberiana:

1. Fica evidente que a relação entre a religião e a sociedade não se dá por meios institucionais, mas através de valores introjetados nos indivíduos e transformados em motivos da ação social. A motivação do protestante, segundo Weber, é o trabalho, enquanto dever e *vocação*, como um fim absoluto em si mesmo, e não o ganho material obtido através dele.
2. O motivo que mobiliza internamente os indivíduos é consciente. Entretanto, os efeitos dos atos individuais ultrapassam a meta inicialmente visada. Buscando sair-se bem na profissão, mostrando sua própria virtude e vocação e renunciando aos prazeres materiais, o protestante puritano se adequa facilmente ao mercado de trabalho, acumula capital e o reinveste produtivamente.
3. Segundo Weber, ao cientista cabe estabelecer conexões entre a motivação dos indivíduos e os efeitos de sua ação no meio social. Procedendo assim, Weber analisa os valores do catolicismo e do protestantismo, mostrando que os últimos revelam a tendência ao racionalismo econômico que predominará no capitalismo.
4. A fim de constituir o tipo ideal do capitalismo ocidental moderno, Weber estuda as diversas características das atividades econômicas em diversas épocas e lugares, mesmo antes e após o surgimento das atividades mercantis e da indústria. Desta forma, fica sendo o capitalismo, na sua forma típica, uma organização econômica racional assentada no trabalho livre e orientada para um mercado real, não para a mera especulação ou rapinagem. Promove-se a separação entre empresa e residência, a utilização de técnica de conhecimentos científicos, o surgimento do direito e da administração racionalizados.

Segundo Habermas, malgrado reconhecer a análise profunda de Weber sobre o papel do aspecto religioso no processo de racionalização moderna, para haver maior compreensão da transição da sociedade neste período, mister se faz uma explicação complexa que tenha em conta o concurso de idéias e interesses e evite suposições *a priori* sobre dependências causais unilaterais²¹. Para ele, Weber adota a perspectiva da sociologia da religião para descrever os processos de modernização, isto é, do nascimento da sociedade capitalista e do sistema de Estados europeus. Weber olvida, por exemplo, os movimentos sociais inspirados por atitudes defensivas de tipo tradicionalista e por ideais de justiça, os ideais filosóficos relacionados com a ciência e a arte e idéias primeiro de cunho burguês e depois de cunho socialista²².

No entanto, o pensamento de Weber pode já ter respondido para Habermas sobre alguns destes pontos indicados por este autor como ausentes em sua obra; só para citar um exemplo, para Weber, a ciência é também fruto da mesma fragmentação:

“O progresso científico é um fragmento, o mais importante indubitavelmente, do processo de intelectualização a que estamos submetidos desde milênios e relativamente ao qual algumas pessoas adotam, em nossos dias, posição estranhamente negativa”²³.

A racionalização atinge todos os componentes sociais, a disseminação da *Wertrationalität* torna-se hegemônica sobre todos os tipos de interação social. Em seu significado mais amplo, de ordem histórico-antropológica, também a racionalização atinge o conhecimento, a sociedade e a política.

²¹ Cf. HABERMAS, *TAC I*, p.285.

²² Cf. Idem, p.286.

2.2 AÇÃO SOCIAL: RUMO À RACIONALIDADE

O problema da razão em Weber vem sendo discutido sob os mais variados pontos de vista, em praticamente todos os campos de atuação das chamadas ciências do homem, ou do espírito (*Geisteswissenschaften*), em contraposição às chamadas (*Naturwissenschaften*).

Em *Economia e Sociedade*, apesar de ser uma publicação póstuma, Weber deixa explícito, mesmo de forma não totalmente sistemática, que o fenômeno da racionalização ocorre em diversas esferas de vida, como a política, a economia, a dominação e o próprio conhecimento. O autor dá os contornos de seus conceitos de racionalidade a partir de uma série conceitual relacionada com a questão da ação. Ação Social seria:

“uma ação que, quanto ao seu sentido visado pelo agente ou os agentes, se refere ao comportamento de outros, orientando-se por este em seu curso”²⁴.

No mais, ele sempre chamou a atenção para a multiplicidade de interpretação que pode emanar quando da utilização do conceito de “racionalidade” e “racionalização”²⁵.

O caráter subjetivo (ou o sentido pensado), é marcante nesta definição pelo aspecto de calculabilidade – enquanto sujeito agente – e da possibilidade que tal cálculo venha a se efetivar. Contudo, não é um sujeito que detém o conhecimento exato das

²³ WEBER, *Ciência e Política: duas vocações*, p.30.

²⁴ WEBER, *Economia e Sociedade*, p.3.

²⁵ É conveniente lembrar da pesquisa de Kalberg, apontando em torno da noção de modo de vida, quatro tipos de racionalidade em Weber: a racionalidade prática, a teórica, a substantiva e a formal, Kalberg, Stephen. *Max Weber's types of rationality: cornerstones for the analysis of rationalization processes in history*. *American Journal of Sociology*. V. 85. N 5, 1980, P. 1149-161.

conseqüências que tal ação possa vir a ter; antes, toma o direcionamento a partir de expectativas ou possibilidade de expectativas de outros atores.

Na terminologia weberiana, os componentes do cotidiano estão dispersos e, paradoxalmente, aparecem como pano de fundo para o conceito de cultura ou aspectos culturais tão amplamente referidos pelo autor de *Economia e Sociedade*.

A ação social, portanto, detém ainda uma carga adicional de restrição: é orientada a partir das ações de *alter*²⁶. Evidentemente que desse modo, o Ego tem que levar em consideração a probabilidade de *alter* agir ou não de uma determinada forma, e nisto Weber é bastante insistente. No mais, nem toda classe de ação é social para o autor:

“A ação externa, por exemplo, não o é, quando se orienta exclusivamente pela expectativa de determinado comportamento de objetos materiais. O comportamento interno só é ação social quando se orienta pelas ações de outros”²⁷.

Assim sendo, o ponto paramétrico, referencial para o conceito de ação social é o de que a ação tenha sentido próprio e esteja dirigida à ação de *alter*.

Para atingir o conceito de relação social, Weber distingue quatro tipos de ação social, cada qual denotando uma respectiva “racionalidade”, ou um tipo específico de racionalidade.

Segundo Weber, a ação social, como toda ação, pode ser:

1. *Racional com relação a fins (Zweckrationalitat)*: determinada por expectativas no comportamento tanto de objetos do mundo exterior como de

²⁶ A ação social (incluindo omissão ou tolerância) orienta-se pelo comportamento de outros, seja este passado, presente ou esperado como futuro. Weber, Max. *Economia e Sociedade*, p.13.

²⁷ Diz ainda Weber: “A atividade econômica (de um indivíduo) unicamente o é na medida em que tenha em conta a atividade de terceiros. De maneira muito geral e formal isso já acontece, portanto, quando ela tem em vista a aceitação por terceiros do próprio poder efetivo de disposição sobre os bens econômicos. De um ponto de vista material: quando, por exemplo, durante o consumo, também leva em consideração os futuros desejos de terceiros, orientando por estes, entre outros fatores, as próprias medidas para “poupar”. Ou quando, na ‘produção’, faz dos futuros desejos de terceiros a base de sua própria orientação etc.” (Idem, p.14).

outros homens, e utilizando essas expectativas como “condições” ou “meios” para o logro de fins próprios racionalmente calculados e perseguidos.

2. *Racional com relação a valores (Wertrationalität)*: determinada pela crença consciente no valor – ético, estético, religioso ou de qualquer outra forma como se lhe interprete – próprio e absoluto de uma determinada conduta, sem relação alguma com o resultado, ou seja, puramente nos méritos desse valor.
3. *Afetiva*, especialmente emotiva, determinada por afetos e estados sentimentais atuais.
4. *Tradicional*: determinada por um costume arraigado²⁸.

Tal tipologia, de forma alguma pode ser considerada geometricamente; são tipos ideais, compreendendo uma espécie de ações ideais, não sendo encontrada na prática exatamente como descritas.

A ação estritamente *tradicional* é mais bem caracterizada pelas ações do cotidiano, mediante os hábitos de cunho prático:

“O comportamento estritamente tradicional – do mesmo modo que a imitação puramente reativa – encontra-se por completo no limite e muitas vezes além daquilo que se pode chamar, em geral, ação orientada ‘pelo sentido’. Pois freqüentemente não passa de uma reação surda a estímulos habituais que decorre na direção da atitude arraigada. A grande maioria das ações cotidianas habituais aproxima-se desse tipo, que se inclui na sistemática não apenas como caso-limite, mas também porque a vinculação ao habitual (voltaremos mais tarde ao assunto) pode ser mantida conscientemente, em diversos graus e sentidos: nesse caso, esse tipo se aproxima ao do tópico 2”²⁹.

A ação afetiva, para Weber, marca uma fronteira entre a ação consciente e uma ação extraordinária, principalmente se vinculada ao emocional, através de afetos e sentimentos; esta ação se distingue da racional pela sua força motriz: as paixões.

²⁸ Idem, p.15.

²⁹ Ibidem.

“O comportamento estritamente afetivo está, do mesmo modo, no limite da ação ou além daquilo que é ação conscientemente orientada ‘pelo sentido’; pode ser uma reação desenfreada a um estímulo não- cotidiano. Trata-se de sublimação, quando a ação efetivamente condicionada aparece como descarga consciente do estado emocional: nesse caso encontra-se geralmente (mas nem sempre) no caminho para a ‘racionalização’ em termos valorativos ou para a ação referente a fins, ou para ambas”³⁰.

Já a ação racional com relação a valores estrutura-se em uma crença ou convicção consciente no valor absoluto em si, podendo ser interpretado como ético, estético, religioso, etc., de uma linha dada de conduta, puramente por si mesma, com completa independência de resultados³¹.

Finalmente, a ação racional com relação a fins caracteriza o cálculo entre meios e fins em benefício do Ego; nisto advém expectativas da conduta de objetos do meio externo e de outras pessoas, mediante o uso destas expectativas como condições ou como meios para fins racionais, racionalmente medidos e buscados.

“Age de maneira racional referente a fins quem orienta sua ação pelos fins, meios e conseqüências secundárias, ponderando racionalmente tanto os meios em relação às conseqüências secundárias, assim como os diferentes fins possíveis entre si: isto é, quem não age nem de modo afetivo (e particularmente não-emocional) nem de modo tradicional”³².

Como são tipos ideais, podemos dizer que tais ações jamais ocorrem de forma exclusiva, ou seja, uma ação não pode ser caracterizada de *absolutamente racional com relação a valores* ou *afetiva*, só para citar um exemplo. As ações conjugam a existência de duas ou mais dessas características, sendo comum encontrar várias manifestações em um tipo específico de ação prática³³.

³⁰ Idem, p.15.

³¹ Cf. Idem, p.15-16.

³² Idem, p.16.

³³ “Muito raras vezes a ação, especialmente a social, está *exclusivamente* orientada por um ou outro destes tipos. Tampouco estas formas de orientação podem se considerar em modo algum como uma classificação exaustiva, senão como puros tipos conceituais, construídos para fins da investigação

No próprio texto de Weber encontramos a diferenciação do conceito de ação social do de relação social:

“Por ‘relação’ social entendemos o comportamento reciprocamente referido quanto a seu conteúdo de sentido por uma pluralidade de agentes e que se orienta por essa referência. A relação social consiste, portanto, completa e exclusivamente na probabilidade de que se aja socialmente numa forma indicável (pelo sentido), não importando, por enquanto, em que se baseia essa probabilidade”³⁴.

Um mínimo de bilateralidade recíproca é uma característica fundamental do conceito, uma vez que se trata sempre de um sentido empírico, subjetivo, portanto livre de qualquer eventualidade de englobamento normativo (justo) ou metafísico (verdadeiro).

Já o caso da objetividade decorrente da relação social é descrita como unilateral; é considerada como bilateral objetivamente apenas quando há correspondências quanto ao conteúdo do sentido, segundo as *expectativas* médias de cada um dos participantes³⁵. A existência das relações sociais depende, dessa forma, do grau desta probabilidade de correspondência “e nada mais” – afirma.

Habermas vai criticar os aspectos da racionalidade a partir de uma concepção teleológica (com destino a fins), visto que para ele, tal especificidade racional é “somente um ponto de vista sob o qual as ações podem ser racionalizadas”³⁶.

Podemos verificar que a primeira observação habermasiana vem do ponto de vista metodológico: Weber foi, acima de tudo, um observador dos fatos e fenômenos. Conseqüentemente, foi vítima de uma de suas mais conhecidas formulações, uma vez que o próprio conceito de racionalização está prenhe de valorizações: “supomos

sociológica, a respeito dos quais a ação real se aproxima mais ou menos, ou, o que é mais freqüente, de cuja mescla se compõe. Só os resultados que com eles se obtenham pode *dar-nos* a medida de sua conveniência” Idem, p.16.

³⁴ Idem, p.16.

³⁵ Cf. Idem, p.17.

³⁶ HABERMAS, J. *Teoria de la Acción Comunicativa complementos y estudios previos.*, p.369. “La racionalidad de las acciones la tematizamos, por lo general, bajo el aspecto de “racionalidad com arreglo a fines” em la elección de medios. Al proceder asi, suponemos um modelo teleológico de acción”.

racionalidade aos agentes e consideramos sua ação (aqui sob o aspecto de organização eficaz dos meios) como suscetível de racionalização”³⁷.

A segunda observação é de ordem metodológica. Vejamos:

“O observador pode explicar ambas as coisas: a ‘racionalidade com relação a fins’ subjetiva do agente e o fracasso da ação, porque supõe que a) a ação de que se trata encarna um saber e b) todo saber pode ajuizar-se conforme critérios objetivos”³⁸.

Habermas traça quatro passos para especificar o que Weber entende por racionalidade, mesmo suspeitando que o pensador da *Wertfreiheit*, ao descrever a cultura e a sociedade, introduz mais dimensões de racionalidade do que as admite no plano da análise do conceito de ação.

- 1) Weber emprega as expressões “racional” e “racionalização” para caracterizar emissões e ações, para que assim possam ser denominadas. Segundo Habermas, isto fica claro quando se distingue as dimensões, as quais Weber chama de processos de racionalização, quais sejam:
 - a) A sistematização de Encadeamento de Sentidos: a racionalização como sinônimo de “clarificação de conceitos, consistência lógica das proposições, estrutura metódica, complexidade lógica, etc., em uma palavra, à aplicação das operações formais no sentido de Piaget”³⁹.
 - b) A Ciência Moderna e a Técnica: identificação da racionalização como toda “ampliação do conhecimento empírico, capacidade produtiva, capacidade de combinação instrumental e organização dos processos naturais”⁴⁰. Dois conceitos que também permeiam as formulações habermasianas, denotam uma relação de dialeticidade: a capacidade de uma modificar a outra ininterruptamente e, em

³⁷ Idem, p.370.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Idem, p.372.

⁴⁰ Idem, p.373.

consequência, a própria relação social, uma vez que o desenvolvimento de uma delas implica a transformação das relações entre os homens.

- c) A Ética regida por Princípios e o Modo Metódico de Vida: a autonomização cognitiva da moral.

“A separação das idéias práctico-morais e princípio e doutrinas éticas a respeito das imagens do mundo míticas, cosmológicas e religiosas, as quais não permitem um traçado claro de limites entre razão teórica e razão prática”⁴¹.

É importante considerar a preocupação weberiana de “sepultar” antigas tradições explicativas a partir de referenciais míticos; tal autonomização representa um hiato entre aquilo que “é” e aquilo que “não o é”.

- 2) Tratando de maneira mais abstrata essas três dimensões da racionalização, Habermas vê uma espécie de continuidade entre elas. A formalização das relações dentro dos sistemas simbólicos culturalmente transmitidos representa uma racionalização tanto dos componentes cognitivos das imagens do mundo como dos próprios componentes das imagens do mundo que servem à integração social; com a formalização dessas categorias, outras categorias são, por sua vez, formalizadas, pondo-se a serviço da *dominação do mundo*⁴².
- 3) Weber havia partido da versão kantiana da problemática da validade, como demonstra a expressão “esfera de valor”. Para Habermas,

⁴¹ Idem, p.374.

⁴² El saber racionalizado se torna práctico en la técnica y en las formas metódicas de conducirse en la vida. La técnica sirve a la dominación del mundo objetivo. El modo metódico de vida a la dominación del mundo social y del mundo interno”. Idem, p.374-75.

“as propriedades formais da racionalidade, Weber as infere dos sistemas culturais de saber e investiga a racionalização do ponto de vista do saber teórico-empírico, por um lado, e do saber prático-moral e prático-estético, por outro”⁴³.

Neste último ponto residem questões cruciais para a racionalidade. Quais são os caminhos que levam as estruturas de consciências inerentes às ciências experimentais modernas, a moral regida por princípios e a arte autônoma a se transformarem em processos de racionalização social? Ou ainda: como chegam a se materializar?

Para Habermas, Weber as concebe da seguinte forma:

“as estruturas modernas de consciência se filtram do plano de cultura ao plano do sistema da personalidade, em termos típicos-ideais, se encarnam no tipo de ação racional com relação a fins, que se expressa no ‘modo metódico de vida’”⁴⁴.

É de se notar que Weber bifurcará o complexo “razão”, utilizando-se da classificação kantiana⁴⁵. Diz que *racionalidade formal* é o grau de cálculo que é tecnicamente possível e que se aplica realmente a uma gestão econômica e *racionalidade material* ao grau e que o abastecimento de bens dentro de um grupo de pessoas (quaisquer que sejam seus limites) tenha lugar por meio de uma ação social de caráter econômico orientada por determinados postulados de valor (qualquer que seja sua classe), de maneira que aquela ação seja contemplada da perspectiva de tais postulados de valor.

O que Weber chama de racionalidade formal, no entanto, do ponto de vista kantiano, nada mais é que a aplicação lógica guiando a ação do agente. A racionalidade material, por sua vez, corresponderia - *mutatis mutandis* - à aplicabilidade de uma ação tendo por base alguns princípios morais. É bom lembrar que Kant considera a racionalidade material como também sendo do âmbito da dimensão ética.

⁴³ Idem, p.377.

⁴⁴ Idem, p.377.

⁴⁵ Kant afirma no prefácio de sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*: “Todo conhecimento racional é ou *material* e refere-se a qualquer objeto, ou *formal* e ocupa-se exclusivamente com a forma do entendimento e da razão, um e outro em si mesmos considerados, e com regras universais do pensamento

“(...)e nesta encruzilhada a razão, sob o ponto de vista especulativo, acha o caminho da necessidade natural muito mais plano e praticável do que o da liberdade, no entanto sob o ponto de vista prático, o caminho de pé posto da liberdade é o único por que é possível fazer uso da razão nas nossas ações e omissões; pelo que será impossível à mais sutil filosofia como à razão humana mais vulgar eliminar a liberdade com argumentos sofisticos”⁴⁶.

Assim sendo, não seria por acaso a “exigência” weberiana dos postulados valorativos na condução deste tipo de ação, principalmente devido aos grandes debates de que participou durante seu período formativo.

O processo de modernização e industrialização levou à predominância crescente da orientação racional-formal nas esferas da vida.

Para Weber, a “racionalidade formal” significa uma orientação tanto cognitiva quanto prática na relação do homem com a realidade”⁴⁷.

O autor de *Conhecimento e Interesse* reconhece que essa complexa questão está encerrada na própria tipologia racional de Weber. Para melhor compreensão, retoma o processo tipológico weberiano, como segue:

- sob o aspecto da *racionalidade instrumental*, da solução racional de questões técnicas, como construção de meios eficazes que dependem do saber empírico; também
- sob o aspecto da *racionalidade estratégica*, da decisão entre possibilidades de escolha, e tendo em conta as decisões de oponentes racionais; e, finalmente,
- sob o aspecto da *racionalidade normativa*, da solução racional de questões práticas sob a égide de uma moral regida por princípios⁴⁸.

em geral, sem distinção de objetos. KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos costumes*, p. 45, SP: Companhia Editora Nacional, 1964.

⁴⁶ KANT, Idem, p.156.

⁴⁷ Cf. BENHABIB, S. *Critique, Norm and Utopia*, p.162-3. “For Weber, ‘formal rationality’ signifies a cognitive as well as a practical orientation toward reality”.

⁴⁸ Cf. Habermas, J. *Teoria de la Acción Comunicativa complementos y estudios previos*, p.377.

A tematização da racionalidade habermasiana parte também de um ponto de vista teleológico: “a racionalidade das ações é tomada sob o aspecto da racionalidade com relação a fins”⁴⁹, simplesmente porque o sujeito agente intervém no mundo com a firme intenção de agir sobre ele tendo em vista determinados fins e que, para isso, utiliza-se da escolha e aplicação de meios adequados para tal. Entretanto, assevera o autor, que a racionalidade com relação a fins nada mais é que um dos pontos de vista possíveis sob os quais as ações podem ser consideradas racionais.

Ao processo de racionalização subjaz imediatamente o processo de valorização, porque os aspectos axiológicos também fazem parte de toda descrição que se possa fazer relativa a ações sociais. Este é o equívoco apontado por Habermas que Weber não teve claro acerca do significado metodológico da *Wertfreiheit*, porque, conforme suspeita do primeiro, o segundo introduz mais dimensões de racionalidade do que admite no plano de análise do conceito de ação. Tendo-se em vista a relação entre as pessoas gramaticais anteriormente apresentadas, entende-se a seguinte afirmação de Habermas:

“Pode ser que um sujeito, num caso dado, eleja meios que, segundo seu conhecimento das circunstâncias, tenham que lhe aparecer apropriados, ainda que o observador disponha de um saber empírico mais confiável, com cuja ajuda possa explicar a efetiva ineficácia dos meios e o fracasso da ação. O observador pode explicar ambas as coisas: a ‘racionalidade com relação a fins’ subjetiva do agente e o fracasso da ação, (porque supõe que a) a ação de que se trata encarna um saber e b) todo saber pode ser avaliado conforme critérios objetivos”⁵⁰.

Um dos pontos centrais da argumentação habermasiana das dimensões conceituais não vista por Weber é relativo aos subsistemas da economia, da política e do Direito, onde somente os aspectos da racionalidade com relação a fins podem ter efeitos formadores de estrutura, em detrimento da ação racional com relação a valores. Contudo:

⁴⁹ Idem, p.369.

“Através das técnicas estratégicas penetra na ação racional com relação a fins um saber teórico-empírico e através das competências e motivos da ação penetra na ação racional com relação a valores tanto um saber prático-moral como também um saber prático-estético”⁵¹.

Do problema apontado acerca da tipologia weberiana (racional com relação a valores, com relação a fins, afetiva e tradicional), que só considera como aspecto suscetível de racionalização a relação meio-fim – o que pode ser concebido como uma ação monológica em termos teleológicos, como demonstra o quadro abaixo – Habermas o transforma fazendo uma relação entre os graus de racionalidade e o tipo de coordenação da ação, porque as dimensões racionais ultrapassam as implicações weberianas.

Segundo o frankfurtiano:

“Se comporta de forma racional com relação a fins, o agente que a partir de um horizonte de valores claramente articulado seleciona fins e organiza os meios apropriados, tendo em conta os efeitos secundários alternativos. Nos sucessivos tipos de ação vão-se estreitando, passo a passo, a consciência do sujeito agente: desaparecem do campo da consciência e com eles ficam subtraídos a um controle racional a) na ação ‘racional com relação a valores’ as conseqüências secundárias, b) na ação afetiva as conseqüências secundárias e os valores e c) na ação determinada somente pelo costume desaparece do campo da consciência inclusa no fim”.

⁵⁰ Idem, p.370.

⁵¹ Idem, p.377.

Tipos de ação social – construídos a partir de Weber

Graus de racionalidade	Baixo	Alto
Tipo de coordenação da ação		
Mediante interesses	Ação faticamente determinada pelo costume	Ação estratégica
Mediante acordo normativo	Ação consensual de tipo convencional	Ação consensual de tipo pós-convencional

Fonte: HABERMAS, J. *Teoria de la Acción Comunicativa*. Madrid: Taurus Humanidades, 1999, p.365.

O primeiro passo dado por Habermas para delinear sua ação comunicativa diz respeito à fixação da dicotomia entre as ações orientadas ao êxito e as orientadas ao entendimento. As ações orientadas ao êxito baseiam-se exclusivamente na consecução de um objetivo global, perfeitamente delineado a partir de fins concretos, submetido ao cálculo de todas as conseqüências da ação como condicionantes secundárias de tal objetivo em vista. Conseqüentemente, a definição do êxito buscado é dado pela ocorrência de um estado no mundo onde uma situação dada pode ser causalmente produzida mediante a ação ou mesmo omissão intencionadas. Quando a ação orientada ao êxito é considerada sob o aspecto da observação de regras técnicas de ação, avaliando-se o grau de eficácia da intervenção em estado físico, é chamada de *ação instrumental*; em contrapartida, uma ação voltada ao êxito considerado sob o aspecto de regras de escolha racional, avaliando-se o grau de eficácia buscada com a intenção de influência sobre as decisões de alter (enquanto oponente racional), chama-se de ação estratégica.

No entanto, nada impede que as ações instrumentais possam vir associadas a interações sociais; as ações estratégicas são consideradas ações sociais. É justamente na oposição às ações estratégicas que Habermas vai direcionar a sua ação comunicativa,

pois ele chama de ação comunicativa exatamente aquelas ações em que os atores participantes não ficam coordenados através de cálculos egocêntricos de interesses, mas a partir do entendimento (*Verständigung*). É a busca do entendimento que caracteriza a ação comunicativa, não o êxito em si, conforme o quadro explicativo abaixo:

Tipos de Ação

	Orientada ao êxito	Orientada ao entendimento
Não social	Ação instrumental	_____
Social	Ação estratégica	Ação comunicativa

Fonte: Idem, p.366.

A ação comunicativa busca o entendimento, pois se conduz através de um acordo entre os participantes. Esse acordo comunicativamente alcançado não cumpre somente as condições que permitem uma base racional comum, uma convicção comum. A ação comunicativa de um Ego só alcança seus objetivos quando o Alter aceita a forma específica, tomando postura afirmativamente ou negativamente em relação à pretensão de validade suscetível de crítica. Alter e ego sustentam suas decisões em bases racionais potenciais.

Evidentemente que nem todas as ações estabelecidas com meios lingüísticos podem pretender a denominação de ação comunicativa. Como exemplo disto, podemos dizer que um ego pode muito bem, servindo-se de meios lingüísticos, levar um ouvinte (alter) a um comportamento desejado, instrumentalizando-o para seu próprio êxito. Nas palavras de Habermas:

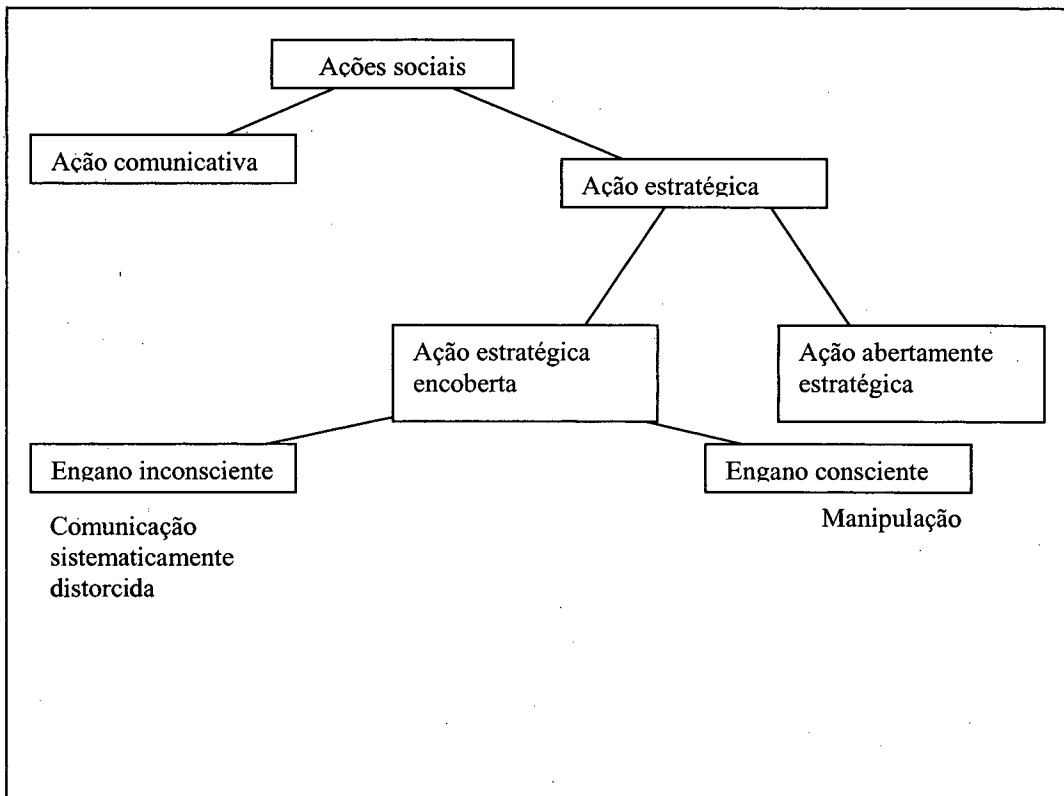
“Na ação comunicativa os participantes não se orientam primeiramente ao próprio êxito; antes perseguem seus fins individuais sob a condição de que seus respectivos planos de

ação possam harmonizar-se entre si sobre a base de uma definição consentida da situação”⁵².

Não significa que os sujeitos que atuam comunicativamente não possam orientar-se *também* para seu próprio êxito; a questão é que a principal marca da ação comunicativa é que, por meio dela, só se pode alcançar também o êxito próprio quando buscado através de um entendimento consentido: o entendimento é determinante para a coordenação de suas ações.

Contudo, pode haver distorções acerca da compreensão prática da ação comunicativa e suas implicações. Quanto a isto, Habermas esclarece que nas situações onde a ação estratégica fica encoberta, com pelo menos um dos participantes se comportando estrategicamente, pode ocorrer um engano quando este mesmo participante engana outro simulando um cumprimento das condições da ação comunicativa. Podemos verificar isto no quadro abaixo:

⁵² HABERMAS, *TAC I*, p.367.



3 RECEPÇÃO HABERMASIANA DA TEORIA CRÍTICA DE ADORNO E HORKHEIMER

A teoria crítico-social apresenta-se em dois aspectos: 1) diagnóstico-explanatório, no qual as decisões e métodos das ciências sociais são apropriadas para desenvolverem uma análise do potencial de crise no presente; 2) utópico-antecipatório, que se constitui no aspecto mais normativo da crítica, ao explicar as disfunções do presente; ela (a crítica social), deve ser feita em nome de um futuro melhor e de uma sociedade mais humana.

Após a *DE*, a teoria crítica da Escola de Frankfurt deixou o aspecto (1), visto que as realidades da Guerra Fria, os horrores do stalinismo, tendências restauracionistas e conservadoras de algumas democracias ocidentais, conseqüências da Segunda Guerra Mundial, não deixaram muito espaço para esperança. Com a dimensão (1) bloqueada, a teoria crítica continuou como crítica em seu aspecto (2).

Os pensadores da Escola de Frankfurt, principalmente Theodor Adorno e Max Horkheimer, procuraram desenvolver uma teoria crítica do conhecimento e da sociedade inspirados na obra de Marx e em suas raízes hegelianas, relacionando o marxismo com a tradição crítica moderna, sendo que o principal aspecto dessa crítica diz respeito à racionalidade técnica e instrumental que dominou a sociedade moderna após a Revolução Industrial. Após o primeiro experimento do socialismo na União Soviética, a experiência do fascismo e do nazismo assolando a Europa, pareceu haver uma insistência sobre a insuficiência da racionalidade moderna em construir e manter uma estrutura social, moral e justa⁵³. A teoria crítica começou a trabalhar com a idéia do fator progressivo, em busca do melhor; contudo, não o melhor irrealizável no espaço, mas do melhor que pode ser realizado no tempo, ou seja, a espera da realização do projeto de emancipação. Quanto a isto, Marcuse expõe que:

⁵³ Cf. Cf. Benhabib, S. *Critique, Norm and Utopia*, p.148.

“Quando a verdade não é realizável dentro da ordem social existente, para esta última ela simplesmente assume caráter de utopia... Tal transcendência fala não contra, mas a favor da verdade. O elemento utópico foi por um longo tempo na filosofia o único fator progressivo: como a constituição do melhor estado, do mais intenso prazer, da felicidade perfeita, da paz eterna... Na teoria crítica, obstinação será mantida como uma qualidade genuína do pensamento filosófico”⁵⁴.

3.1 A TEORIA CRÍTICA

A teoria crítica, como desenvolvida pelos membros da Escola de Frankfurt após a década de 30, pode ser considerada como uma mistura da reflexão filosófica com a pesquisa sócio-científica. Os membros de Frankfurt, usando o “materialismo histórico contra si mesmo”, foram capazes de analisar as condições históricas da possibilidade da economia política marxiana, expondo-se a serem confrontados com a tarefa de articular uma teoria crítica de transição do capitalismo liberal de mercado para uma nova formação social, chamada por eles de Capitalismo de Estado.

Com os escritos de Horkheimer em *Teoria crítica e tradicional*, houve uma reformulação do primeiro programa⁵⁵ de pesquisas da Escola de Frankfurt, marcando o início da transição da crítica da economia política para a crítica da razão instrumental. Esta última, para ser realizada com sucesso, recorre-se à ajuda das categorias tiradas da

⁵⁴ “When truth is not realizable within the existent social order, for the latter it simply assumes the character of utopia...Such transcendence speaks not against, but for truth. The utopian element was for a long time in philosophy the only progressive factor: like the constitution of the best state, of the most intense pleasure, of perfect happiness, of eternal peace... In critical theory, obstinance will be maintained as a genuine quality of philosophical thought” (Apud Benhabib, op. Cit. P.148).

consideração de Max Weber sobre a racionalização e desencantamento do Ocidente. O trabalho de Weber é tomado por eles de forma ambivalente: 1) de um lado aceitam a tese weberiana sobre a dinâmica autodestrutiva do processo de racionalização; 2) de outro, insistem que ela é possível ou desejável para conceber uma razão não instrumental.

A unidade das forças sociais que prometem liberação é uma unidade de conflito. Horkheimer enfatiza o valor da atitude crítica do pensador para quem a relação para tais forças sociais é vista como uma crítica do conflito potencial e agressivo. A própria atitude do pensador deve ser crítica; a crítica que ele exerce contra o “*status quo*” deve ser exercida também contra sua própria casa. A situação existente, enquanto conflitiva, leva, força o pensador a voltar-se para si mesmo. A crítica não deve estar presente apenas na filosofia. Eles vêem que o materialismo requer a unificação da filosofia e ciência; ora, a unificação da filosofia e ciência significa que nem uma nem outra, ou seja, tanto os resultados especializados quanto o auto-entendimento das ciências, devem ser aceitos acriticamente. As constatações (realizações) das ciências especializadas não podem ser integradas com a filosofia sem exercer logo após uma crítica dos fundamentos sobre os quais elas se baseiam. Tanto a filosofia como as ciências especializadas que consideram suas aquisições como único modelo válido de conhecimento perpetuam uma ilusão epistemológica⁵⁶.

Horkheimer se move de uma crítica “externalista” para uma crítica “internalista” da ciência e teoria: o primeiro objeto deste ataque não é o uso com o qual a ciência e teoria são postas em ação (externalismo), mas a maneira como seus frutos, de acordo com o modo antigo de pensar, reproduz (internalismo) a imagem distorcida da realidade⁵⁷.

Ainda em *Teoria crítica e tradicional* é visto que a causa das “desgraças” não pode ser somente a economia, ou melhor, a teoria das crises econômicas sozinha não

⁵⁵ Programa baseado na análise e crítica da economia política, inspirados na obra de Marx e em suas raízes hegelianas.

⁵⁶ Dentro desta ilusão epistemológica podem ser situados os seguintes aspectos: a unilateralidade (a não-interdisciplinaridade); total separação das disciplinas; a partição cartesiana. Um exemplo disto: a supervalorização por parte do positivismo de conhecimentos matemáticos e científicos.

⁵⁷ Para fortalecer nosso argumento, citamos Benhabib: “Philosophy asserts its right against the sciences in its capacity as ‘critique’” (cf. id., p153).

pode mais dar conta em analisar as contradições do período entre as duas guerras mundiais, mas é preciso também uma teoria que considere como se “vive as crises geradas pela economia”⁵⁸. Para este esforço entra em cena o mecanismo da “práxis”. Na visão de Horkheimer, práxis tem dois significados: A) processo de trabalho pelo qual as espécies reproduzem sua existência pela transformação externa da natureza; B) atividade crítica da humanidade, como reflexão moral do pensador que vê a sociedade como objeto de decisão e determinação racional de objetivos. Os homens tornam-se sujeitos conscientes do processo histórico à medida que reconhecem que é seu labor enquanto atividade de trabalho transformador que forma a própria realidade.

Podemos dizer que o núcleo do que veio a ser conhecido como teoria crítica social da Escola de Frankfurt desde 1960 é a análise da transformação do capitalismo liberal do séc. XIX em democracias de massa de um lado, e formações totalitárias do tipo nacional socialista de outro. Adorno, Horkheimer e Marcuse desenvolveram as conseqüências sociológicas, psicológicas e filosóficas desta transformação. Por exemplo, em seus escritos entre 1939 e 1947, estes autores afirmaram que sob o nacional-socialismo bem como sob as democracias de massa na indústria, mudanças na estrutura da economia política levaram o aparato administrativo do Estado a ter primazia sobre a economia⁵⁹.

3.2 A RACIONALIDADE INSTRUMENTAL

Na estrutura deste modelo sociológico que considera um relacionamento funcional entre estrutura institucional da sociedade e formação da personalidade, os conceitos de “racionalização” e “razão instrumental” são usados para descrever os *princípios organizacionais* da formação social bem como as *orientações de valores* da

⁵⁸ cf. id., p.155.

personalidade, e as *estruturas de significado* da cultura⁶⁰. Nisto acaba-se estendendo os aparatos de dominação política e administrativa às esferas da vida social.

Em seu texto *Conceito de Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer afirmam:

“No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal”⁶¹.

Os autores ressaltam que o programa básico do Esclarecimento era livrar o homem e o mundo do feitiço. Recordam de Bacon, o qual denominam de “o pai da filosofia experimental”⁶², por ter desprezado os adeptos da tradição, ter combatido os “ídolos” que impedem o acesso humano ao verdadeiro conhecimento. Segundo estes autores, Bacon captou de forma satisfatória o espírito da ciência que se seguiu a ele, mesmo sendo um pensador alheio à matemática. Contudo, salientam que esse saber já preconizado por Bacon, serve aos empreendimentos vários, sem distinção de origem e de finalidades.

“Do mesmo modo que está a serviço de todos os fins da economia burguesa na fábrica e no campo de batalha, assim também está à disposição dos empresários, não importa sua origem”⁶³.

A técnica, a *operation*, acaba sendo a essência desse saber, não tendo mais como objetivo somente a felicidade humana e a contemplação, mas via método, objetiva a exploração do trabalho dos outros. Eles atacam diretamente:

⁵⁹ Esta primazia, entre outros aspectos, se traduz no controle total do Estado sobre os assuntos econômicos, permitindo até o controle total dos meios de comunicação e tentativa de controle da vida pessoal dos indivíduos.

⁶⁰ cf. id., p.162.

⁶¹ ADORNO, T & HORKHEIMER, M. *DE*, p.19.

⁶² Ibidem. Este epíteto, eles retiram de Voltaire, *Lettres Philosophiques XII*, Oeuvres Complètes, Ed. Garnier, Paris, 1879, vol. XXII, p.118.

⁶³ ADORNO, T & HORKHEIMER, M. *DE*, p.20.

“O que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens. Nada mais importa”⁶⁴.

A partir deste projeto acaba ocorrendo o desenfeitiçamento do mundo com a erradicação do animismo. Mas este projeto também já se fazia presente entre os gregos, desde a zombaria de Xenófanes contra a multiplicação dos deuses até o *logos* filosófico que, desde as idéias platônicas, substituiu os deuses patriarcais. A magia, os ritos xamanistas, já são para os autores formas de dominação; eles eram usados para aplacar a fúria das tempestades, o vento, para favorecer a chuva, contra os animais ferozes e contra as forças demoníacas. O mito, de forma idêntica, passa também a fazer parte (como mecanismo) da esfera de dominação. O mito, como um antecedente do conceito, “passa a ser iluminação e a natureza, mera objetividade.”⁶⁵ A objetividade excessiva provoca uma distância, ou seja, os homens pagam um preço muito alto pela multiplicação de seu poder: a alienação daquilo que está sob seu domínio. Esta crítica eles estendem à razão iluminista, que para eles nada mais é do que Razão Instrumental. Porque a distância do sujeito em relação ao objeto, pressuposto da abstração, leva inevitavelmente ao distanciamento do sujeito em relação a outro sujeito no campo das relações.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Cf. id., p.7.

3.3 ESCLARECIMENTO E DOMINAÇÃO

Na *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer sustentam que a promessa do Esclarecimento para o homem livre de sua tutela auto-imposta não pode ser alcançada via razão, visto que esta é um mero instrumento de autopreservação. Isto é retratado por sua reflexão sobre o mito de Odisseu. Como a regressão da cultura ao barbarismo ocasionada pelo Nacional-Socialismo veio mostrar, a astúcia de Odisseu (considerada como a origem da *ratio* no ocidente) não é capaz de superar o medo que a humanidade tem do outro. A astúcia de Odisseu consiste na tentativa de apaziguar o outro via ação mimética tornando-se como ele; dessa forma Odisseu oferece sangue humano como *drink* aos Cíclopes, dorme com Circe e escuta as sereias.

Considerando estas reflexões, na *DE*⁶⁶, os autores integram a teoria psicanalítica freudiana à teoria social para analisarem as dinâmicas das civilizações. O medo que a humanidade manifesta em relação à natureza já é vista por Horkheimer e Adorno como medo de se envolver e resistência patológica em relação de aproximação e não apenas de intenção. O desencantamento do mundo, a perda do mágico, não é uma consequência que se inicia na transição da pré-modernidade para a modernidade. A passagem do símbolo para o conceito já significa desencantamento. A razão abstrata procura compreender através de conceitos e nomes.

“Adorno e Horkheimer perseguem a irracionalidade do racionalismo cultural em suas fontes, nomeadamente, em sua identidade lógica com a qual é realizada a estrutura da razão ocidental”⁶⁷.

⁶⁶ Usaremos a abreviação DE para o título da obra *Dialética do Esclarecimento*.

⁶⁷ “(...) Adorno e Horkheimer pursue the irrationality of cultural rationalism to its sources, namely, to the identity logic which is the deep structure of Western reason” (cf. Benhabib., p.169).

O próprio excesso de confiança no Esclarecimento já aponta uma patologia. O pensamento deve deixar de ser cegamente pragmatizado para não deixar de ser superador, esclarecedor, sem perder sua relação com a verdade. Podemos verificar isto ainda em nossas esferas atuais: quando as massas educadas se deixam dominar tecnologicamente pelos encantos dos totalitarismos e outras formas sociais autodestrutivas, percebemos “a fraqueza do poder de compreensão do pensamento teórico atual”⁶⁸.

Os autores da *DE* apresentam, seguindo o pensamento de Kant, a menoridade atual:

“O medo que o bom filho da civilização moderna tem de afastar-se – fatos esses que, no entanto, já estão pré-moldados como clichês na própria percepção pelas usanças dominantes na ciência, nos negócios e na política – é exatamente o mesmo medo do desvio social”⁶⁹.

Os próprios autores, contudo, procuram uma saída, quando salientam que o Esclarecimento tem que tomar consciência de si mesmo, visto que para eles o iluminismo perdeu esta característica essencial como autocrítica. Em suas palavras: “Não é da conservação do passado, mas de resgatar a esperança passada que se trata”⁷⁰. Não podemos esquecer do capítulo final da obra de Adorno *Educação e Emancipação*. Ele inicia o texto já indicando que a exigência de emancipação numa democracia parece ser evidente⁷¹. Contudo, como afirma o tradutor desta obra, Wolfgang Leo Maar, como caminho tradicional para a autonomia, “a formação cultural pode conduzir ao contrário da emancipação, à barbárie”⁷². Ainda nesta obra, Adorno demonstra ter clareza quanto à necessidade de tomada de consciência quanto aos atos de barbárie, caso queiramos buscar emancipação.

⁶⁸ Cf. ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. *DE*, p.13.

⁶⁹ *Idem*, p.14.

⁷⁰ *Idem*, p.15

⁷¹ ADORNO, *Educação e Emancipação*, p.169.

“É preciso reconhecer os mecanismos que tornam as pessoas capazes de cometer tais atos, é preciso revelar tais mecanismos a eles próprios, procurando impedir que se tornem novamente capazes de tais atos, na medida em que se desperta uma consciência geral acerca desses mecanismos”⁷³.

Os autores fazem uma relação entre a fuga preconceituosa da metafísica da parte do Esclarecimento (atitude que vai influenciar o positivismo) e a dominação das esferas sociais. Como exemplo, acusam que o espaço higiênico da fábrica e tudo o que o acompanha levam à liquidação da metafísica, todavia, tornam-se eles próprios na tecitura social, uma metafísica, como cortina ideológica que aprisiona⁷⁴.

Tudo isto pressupõe o que chamam de *Ação Instrumental*. A essência desse saber, desde Bacon, é o poder. Não visa esclarecer conceitos e imagens, muito menos buscam o prazer do discernimento, visa, isto sim, o método, a utilização do trabalho de outros e o capital⁷⁵. A *Ação Instrumental* pressupõe como fundamento a *Razão Instrumental*:

“O Esclarecimento⁷⁶ comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens”⁷⁷. No mais, é bom não esquecer que na maioria das vezes o ditador se comporta com os homens fazendo uso dos meios do Esclarecimento. Dominar ou submeter-se, eis a questão: ‘Os homens sempre tiveram de escolher entre submeter-se à natureza ou submeter a natureza ao eu’⁷⁸.

Ou ainda:

⁷² Citado in Idem, p.15.

⁷³ Idem, p.121.

⁷⁴ Cf. Adorno, T. & Horkheimer, M. *Dialética do Esclarecimento*, p.14.

⁷⁵ Cf. Idem, p.20.

⁷⁶ Convém lembrar que a ciência, como nós a entendemos, é apenas um dos aspectos do Esclarecimento. Aqui os autores parecem se referir à característica científica do Esclarecimento.

⁷⁷ ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. *DE*, p.24.

⁷⁸ Cf. Idem, p.43.

“O homem de ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-las”⁷⁹.

O problema maior é que com o tempo o Esclarecimento começou a comportar-se com os homens tal qual ele se comporta com as coisas. Esta transição na esfera comportamental nem sempre é visível e muito menos óbvia; na maioria das vezes é sutilmente justificada por interesses pessoais ou coletivos.

“O preço da dominação não é meramente a alienação dos homens com relação aos objetos dominados; com a coisificação do espírito, as próprias relações dos homens foram enfeitiçadas, inclusive as relações de cada indivíduo consigo mesmo”⁸⁰.

Os autores vêm de forma realista as conseqüências do pensamento esclarecedor, quando se comporta objetivamente de forma cega durante as relações tanto entre homens e objetos quanto entre homens e homens.

“Toda tentativa de romper com as imposições da natureza rompendo a natureza, resulta numa submissão ainda mais profunda às imposições da natureza. Tal foi o rumo tomado pela civilização européia”⁸¹.

Podemos perceber o quanto isto é verdade quando percebemos as avarias feitas pela Ação Instrumental na esfera ecológica. A ausência desta reflexão possibilita que um químico produza um aroma sem ao menos se dar conta de que seu produto irá provocar um buraco na camada de ozônio. A ecologia humana também pode acusar os estragos realizados no próprio homem, quando se torna um mero meio de transformação da natureza numa linha de montagem, vendo-se privado da satisfação de ver o produto

⁷⁹ Idem, p.24. Aqui fica visível a influência de Marx nos autores, preconizando a essência do Homo Faber.

⁸⁰ Idem, p.40.

⁸¹ Idem, p.27.

acabado; ora, desta forma, tanto eles quanto seus superiores se verão livres de qualquer responsabilidade futura.

A pseudo-razão, a razão apenas voltada para o cálculo e para objetivos comerciais da classe burguesa, ou seja, como a razão distanciada da vida pode ser claudicante enquanto instrumento é demonstrado pelos autores da seguinte forma, quando comentam sobre o governo fundamentado na razão e não mais em premissas religiosas:

“Não estava dentro das suas intenções, como Lutero pensava, disciplinar e castigar a fera humana, mas apenas criar condições favoráveis para o comércio e a indústria, para solidificar a lei e a ordem, para assegurar aos seus cidadãos a paz dentro do país e a proteção fora do mesmo”⁸².

3.4 A PARTIR DA ESCOLA DE FRANKFURT

Na maioria das vezes, mesmo sem alimentar a pretensão a este título, Habermas é considerado como o representante mais jovem da Escola de Frankfurt, ou seja, a personificação da segunda geração desta Escola. Ele trabalha com ela para que, a partir dela, possa ir além em suas elucubrações filosóficas. Habermas desde o início buscou diversificação das fontes de inspiração, nutrindo-se ecleticamente de vários autores da contemporaneidade. Denota uma inserção em vários ramos do conhecimento científico, do diálogo travado com expoentes destas particularidades científicas e, principalmente, com os problemas filosóficos acerca das preocupações de Adorno e Horkheimer, ou seja, acerca da instrumentalidade do mundo contemporâneo.

Contudo, ele está unido à Escola de Frankfurt pela crítica à sociedade. Esta crítica segue um processo imanente, debruçando-se sobre a teoria a ser criticada e

recebendo dela, no mesmo momento da crítica, impulsos de pensamentos que nascem precisamente das brechas e contradições. Aos olhos da crítica dialética, as contradições da teoria criticada não constituem indícios de fraqueza de pensamento do autor criticado, mas indicadores de que um determinado problema ainda não foi resolvido ou se mantém a coberto. Há ainda um outro ponto de união: são as idéias de uma possível reconciliação do homem consigo mesmo e com a natureza, bem como da possibilidade de uma análise interdisciplinar, crítica e dialética da sociedade.⁸³

Habermas reconhece a busca da parte de seus mestres por uma saída reconciliatória para a razão, quando cita um texto de *DE*:

“Desde que a razão se converteu em instrumento de dominação da natureza humana e não humana pelo homem -, isto é, desde seus mais remotos começos -, ficou frustrada sua própria intenção de descobrir a verdade”⁸⁴.

Não obstante os pontos de união podemos salientar alguns pontos de distanciamento entre Habermas e a Escola de Frankfurt. Esta última a) trabalha com um conceito de razão único, estreito e com um conceito de verdade herdado de Hegel, que por sua vez não se coaduna com o falibilismo da pesquisa científica ocidental. Em seu representante mais conseqüente, b) Adorno, perde-se o nexos com as ciências, pois seu trabalho não pode mais se apoiar em qualquer forma de análise empírica ou discursiva de questões e de estados sociais. E por fim, c) a Escola de Frankfurt subestima as tradições democráticas do Estado de direito e não leva a sério a mudança de estrutura da esfera pública no interior da democracia burguesa⁸⁵.

“A Dialética do iluminismo não faz justiça ao conteúdo racional da modernidade cultural que se fixou nos ideais burgueses (e que com eles também foi instrumentalizada). Refiro-me à dinâmica teórica própria que leva as ciências e mesmo a auto-

⁸² HORKHEIMER, M. *Eclipse da Razão*, p.22-23.

⁸³ Para expressão destes pontos de união, fizemos uma adaptação de SIEBENEICHLER, Flávio B. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p.27.

⁸⁴ In *TAC I*, p.486-7. De *DE*, p.165.

⁸⁵ cf. SIEBENEICHLER, Flávio B. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p.27-28.

reflexão das ciências sempre para lá da produção de um saber tecnicamente aproveitável; refiro-me ainda aos alicerces universalistas do direito e da moral que, nas instituições dos estados constitucionais, em formas de formação democrática da vontade, em padrões individualistas de formação da identidade, apesar de tudo encontraram corporização (por demais desgastada e imperfeita que ela seja)”⁸⁶.

Habermas, no entanto, percebe o valor que tem a socialização na crítica de Adorno e Horkheimer, ao destacar que para eles a individuação só é possível via socialização⁸⁷. Contudo, salienta que esta crítica fica presa ainda dentro da filosofia do sujeito ou filosofia da consciência, quando ela não supõe uma saída da coação da identidade a que se submetem os sujeitos⁸⁸. Habermas vai falar da transição da razão instrumental para a razão comunicativa. Para esta última, o paradigmático não é a relação de um sujeito solitário com algo no mundo objetivo, que se pode representar e manipular, senão a relação intersubjetiva que travam os sujeitos capazes de linguagem e de ação quando se entendem entre si sobre algo⁸⁹.

Há um prenúncio de distanciamento entre Habermas e a Escola de Frankfurt na obra *A Crise e Legitimação do Capitalismo Tardio*, onde Habermas aponta alguns elementos fundamentais para a compreensão de sua contribuição acerca da racionalidade do mundo e das teorias das ações. Tal separação foi decorrente das concepções metódicas e sistemáticas da análise da sociedade, que em Habermas é um ponto central, por trazer intrínseca uma análise da captação dessa sociedade não apenas sob o ponto de vista filosófico, mas pela forma através da qual as diversas fragmentações científicas captam a sociedade. Esse inter-relacionamento da filosofia e da ciência em formas de captação da sociedade é o ponto nevrálgico do distanciamento.

A resultante é um esboço dos conceitos de Sistema e Mundo Vital – justamente os primeiros esclarecimentos necessários para que pudesse chegar a uma definição de crise -, centrais e nodais em seu “sistema”. Vista como uma teoria do sistema, a crise não representaria mais a crise do sujeito ou da consciência cultural, mas uma crise do

⁸⁶ HABERMAS, *DM*, p.115.

⁸⁷ Cf. TAC I, p.498.

⁸⁸ Cf. *Ibidem*.

⁸⁹ Cf. *Idem*, p.499.

próprio sistema, isto é, uma crise da estrutura funcional do organismo que não possibilita a solução de problemas requerida para a sua autoconservação⁹⁰. Habermas vai analisar o sentido da interação entre sistema e mundo vital, prenunciando a necessidade de uma abordagem mais aprofundada sobre tal sentido relacional, desenvolvido na obra máxima *Teoria da Ação Comunicativa*.

Voltando uma vez mais à questão do distanciamento entre Habermas e a Escola de Frankfurt, é importante salientar o fato do próprio Adorno recusar a “orientação” da tese habermasiana sobre a *Mudança estrutural da Esfera Pública*, onde são apresentadas as formas de condução científicas características da maturidade do autor. O conhecimento desses mecanismos metamorfósicos da sociedade capitalista, ainda entusiasticamente chamada de burguesa, é o começo do fim da conjugação de compreensão e sistematização científico-filosófica entre Habermas e a Escola de Frankfurt.

Ocorre um descompasso entre o sistema e o mundo vital, fazendo surgir a crise substancial, ou seja, a crise do sujeito ou da própria cultura. A práxis filosófica da Escola de Frankfurt na consideração da ciência enquanto forma de captação do sentido da sociedade é apontada como uma das causas principais de sua análise em relação ao mundo e ao fenômeno da racionalidade. A proposta habermasiana tem sua fonte neste inter-relacionamento entre a filosofia e a ciência. De uma certa forma, representa uma tentativa de fuga à crise da filosofia tradicional, pois na contemporaneidade não havia a necessidade de uma fundamentação filosófica – mais precisamente uma fundamentação metafísica -, que estava sendo substituída progressivamente pela ciência, pela crítica da arte e pelo direito. Isto representa, dentre outras coisas, o que Habermas vai chamar de colonização do mundo da vida, fenômeno capital para a compreensão do sistema habermasiano.

Se bem que não podemos deixar de perceber algumas indicações de que os autores da Escola de Frankfurt supracitados tinham já consciência desta colonização, embora expressa com outros termos:

⁹⁰ Cf. HABERMAS, J. *A crise de legitimação do capitalismo tardio*, p.13.

“A idéia de uma atividade sem peias, de uma procriação ininterrupta, de uma insaciabilidade de boca cheia, da liberdade como uma empresa a todo vapor, nutre-se daquele conceito burguês de natureza que serviu sempre e tão-somente para proclamara violência social como inalterável, como um trecho da sã eternidade”⁹¹.

Evidentemente, podemos afirmar que o distanciamento entre Habermas e a Escola de Frankfurt não conduziu a uma negação total desta última. Ora, a concepção habermasiana se fundamenta na necessidade de se transformar o sentido da filosofia, ou seja, dessacralizar o já decadente sentido filosófico enquanto separado dos problemas da sociedade na sua historicidade. A busca do esclarecimento representaria, fundamentalmente, uma preocupação com a compreensão do momento histórico presente em toda a amplitude; esta compreensão deveria conjugar uma forma de cumplicidade com a compreensão científica, enquanto crítica filosófico-científica da sociedade. Assim sendo, surge a concepção de uma filosofia transformada em crítica e em teoria da racionalidade.

A filosofia enquanto crítica da sociedade é uma das manutenções dos ideais da Escola de Frankfurt. Esta filosofia deixa de ser transcendental e se apega ao seu caráter crítico-prático.

“A fenomenologia ontológica, sob pretexto da finitude, da temporalidade e da historicidade, rouba da razão os atributos clássicos: a consciência transcendental deve concretizar-se na prática do mundo da vida, adquirir carne e sangue em encarnações históricas”⁹².

Podemos recordar aqui de dois tipos de interesses inerentes ao conhecimento, o técnico e o prático, que acabam por exprimir as relações de dominação da natureza e violência contextual das interações humanas. A análise dessas relações de dominação sob a forma de conhecimento científico foi amplamente realizada pela Escola de Frankfurt na década de 40, sob o tema da “razão instrumental” e da “dialética negativa”.

⁹¹ ADORNO, T. *Mínima Moralia*, p.137 (100).

⁹² HABERMAS, PPM, p.15.

A razão instrumental representa esse modo de conhecer no qual o sujeito se apropria dos objetos de conhecimento unicamente com a finalidade de dominá-los e utilizar-se deles para fins instrumentais. Isto leva a uma relação indissolúvel entre emancipação e subjugação. A dialética negativa vai exprimir a crença de que a subjetividade “trabalha para sua extinção pela força de sua própria lógica”⁹³. Assim fica explícito que cada avanço no processo de subjetivação, a humanidade se torna cada vez mais embaraçada na reificação.

Habermas demonstra consciência das implicações de tais análises e das dificuldades a que elas levam quando sugerem em si uma abdicação da razão como forma de conhecimento. Para ele, a razão não pode ser assimilada imediatamente à subjugação, à dominação, como queriam os frankfurtianos. Habermas considera a forma da razão instrumental como apenas uma das formas possíveis de razão, mas não única. A razão pode servir para subjugar, para controlar ou dominar a natureza e os homens, mas também para libertá-los através da crítica. Como veremos em outro capítulo, esta outra forma de uso da razão, ou seja, a razão crítica e libertadora, correspondente ao interesse emancipatório, é precisamente a razão comunicativa, que Habermas introduz em seu sistema para contrapor à razão subjugadora.

A diferença entre uma e outra forma de uso pode ser sentida através do paradigma utilizado para refletir sobre a razão (conhecimento e ação, no caso da primeira; linguagem, no caso da segunda); pode ser sentida também pelo tipo de relação que se estabelece entre os sujeitos que fazem uso de uma ou outra forma de razão. Na razão instrumental a relação de conhecimento e ação se faz nos moldes da filosofia da consciência, isto é, entre um sujeito que conhece e um objeto apreendido (podendo este objeto ser um outro sujeito), uma relação monológica e autoritária; na razão comunicativa a relação é intermediada pela linguagem, realizada entre sujeitos igualmente capacitados, essencialmente dialógica e transparente. Esta guinada lingüística representa o grande ponto de distanciamento de Habermas da Escola de Frankfurt.

⁹³ “Jürgen Habermas fala a Tempo Brasileiro”. In *Tempo Brasileiro*, 98, Rio de Janeiro, p.5-21.

Segundo o comentador Delamar V. Dutra, a racionalidade comunicativa permitiria apresentar o que propriamente perde-se com a racionalidade instrumental que atinge todos os aspectos da vida no seu processo de racionalização.

“O perdido é a dimensão da intersubjetividade, condição mesma da própria racionalidade discursiva, pois o sujeito assim mutilado perde um dos pressupostos da racionalidade comunicativa, a possibilidade de pronunciar-se, de forma veraz, com um sim ou um não frente a um ato de fala. Avaliada em termos de determinação sistêmica, a racionalidade instrumental deforma uma forma de vida baseada no discurso e no consenso, dimensão na qual a humanidade poderia construir um projeto de sociedade emancipada”⁹⁴.

Ao tratarmos desta outra forma de utilizar a razão (já encontrada no âmbito da modernidade), podemos dizer que também neste ponto Habermas ainda procura trabalhar junto aos mestres da Escola de Frankfurt, visto que eles tinham já consciência de elementos emancipatórios no projeto do Esclarecimento e que estes elementos foram obliterados pela lógica de ação burguesa.

“A razão contém enquanto ego transcendental supra-individual a Idéia de uma convivência baseada na liberdade, na qual os homens se organizem como um sujeito universal e suprem o conflito entre a razão pura e a empírica na solidariedade consciente do todo...”.

“(...) Mas ao mesmo tempo, a razão constitui a instância do pensamento calculador que prepara o mundo para os fins da autoconservação e não conhece nenhuma outra função senão a de preparar o objeto a partir de um mero material sensorial como material para subjugação”⁹⁵.

Habermas vai trabalhar para identificar e melhor esclarecer os meandros da razão identificada na primeira parte da citação acima. Para suprir o conflito entre estas duas formas de razão, ele vai propor a razão comunicativa.

⁹⁴ DUTRA, Delamar V. *Dominação da natureza e dominação do Homem: verso e averso do iluminismo*. In *Modernidade crítica e modernidade acrítica*. Hector Ricardo Leis, Ilse Scherer-Warren, Sergio Costa, organizadores. Florianópolis: Cidade Futura, 2001, p.177-198.

⁹⁵ ADORNO & HORKHEIMER, *DE*, p.83.

4 A PROPOSTA HABERMASIANA

Vimos como após a *DE*, a teoria crítica da Escola de Frankfurt deixou o aspecto (1)⁹⁶, a saber, diagnóstico-explanatório, no qual as decisões e métodos das ciências sociais são apropriadas para desenvolverem uma análise do potencial de crise no presente, visto que as realidades da Guerra Fria, os horrores do stalinismo, tendências restauracionistas e conservadoras de algumas democracias ocidentais, conseqüências da Segunda Guerra Mundial, não deixaram muito espaço para possíveis utopias. Com a dimensão (1) bloqueada, a teoria crítica continuou como crítica em seu aspecto (2), a saber, utópico-antecipatório, que se constitui no aspecto mais normativo da crítica, ao explicar as disfunções do presente. Aqui pode ser apontado o mérito da teoria sócio-crítica de Habermas, em ter restaurado este momento de colaboração entre filosofia e ciências sociais; ele não somente iniciou uma crítica filosófica do paradigma da ação do trabalho, mas também mostrou como o modelo da ação comunicativa é mais conveniente de um ponto de vista filosófico, implicando numa rejeição do *funcionalismo marxista*. Habermas, tanto em *CLC*⁹⁷ quanto em *TAC*⁹⁸ tenta revelar as tendências imanentes de crise dos processos de racionalização. Na verdade, tanto para Weber quanto para Escola de Frankfurt, racionalização social significa a sujeição do domínio da ação às regras formais, abstratas e previsíveis.

Embora permanecendo fiel ao espírito crítico da Escola de Frankfurt, Habermas, por fazer parte da segunda geração de representantes dessa Escola, já assumia, no começo dos anos 60, uma postura mais moderada frente ao fracasso da modernidade em estabelecer o bem-estar geral e o esclarecimento dos homens. Desse modo, ele já procurava manter uma interpretação menos diversa daquela traçada por seus antecessores, sobretudo seus mestres Theodor Adorno (1903-1969) e Max Horkheimer

⁹⁶ Vide nesta Dissertação sobre as duas dimensões supracitadas, na p.45.

⁹⁷ Usaremos a abreviação CLC para o título da obra Crise da legitimação do capitalismo tardio.

⁹⁸ Usaremos a abreviação TAC para o título da obra Teoria de la acion comunicativa.

(1895-1973). Não obstante, Habermas manteve a crítica ao capitalismo e à razão instrumental dominante - aquela que se preocupa apenas em conhecer o meio para atingir um determinado fim, sem se preocupar com as conseqüências práticas (morais) do modo de agir. Apesar disso, e ao contrário da concepção negativa de Adorno e Horkheimer, ele acredita que o projeto emancipador da modernidade não foi ainda plenamente realizado.

Até a publicação de *Conhecimento e Interesse* (1968), Habermas procurava resolver o problema epistemológico de uma teoria crítica da sociedade "mediante uma clarificação metodológica", ainda nos moldes conceituais de uma filosofia da consciência tradicional, isto é, na perspectiva em que separava o sujeito dos objetos. Quando Karl-Otto Apel publicou *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft* (*O Apriori da Comunidade de Comunicação*, 1973) e *Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik* (*O Problema da Fundamentação Última à Luz de uma Pragmática Transcendental da Linguagem*, 1976), Habermas tomou definitivamente o rumo de um novo paradigma pragmático, cuja guinada já havia esboçado em *Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio* (1973).

Desde então, ele buscou aprofundar a exposição da abordagem de uma *ética do discurso*, procurando para isto "reconstruir a ética kantiana com o auxílio da teoria da comunicação". O resultado dessas investigações pode ser encontrado em *TAC*, de 1981, onde estão as bases de uma Teoria da Sociedade fundada numa racionalidade comunicativa. Mas é a partir de 1983, com o lançamento de *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, que Habermas tenta tornar mais claro o princípio de ética comunicativa, ao mesmo tempo em que formula seu programa de fundamentação.

Ao nível metodológico, Habermas rejeita o funcionalismo implícito da Escola de Frankfurt⁹⁹. Este funcionalismo considera a racionalização um processo todo abrangente no qual a organização das forças produtivas, instituições sociais, padrões culturais e mesmo estruturas de personalidade submetem-se à mesma lógica da fragmentação, atomização e formalismo. Habermas contrapõe a isto um modelo sociológico diferenciado, no qual distingue integração "social" e "sistema" e refuta a existência de

uma “função adequada” entre a economia de um lado e cultura e personalidade de outro. Por integração de sistema entende-se um modo de coordenação da ação social por meio de interconexão funcional das conseqüências da ação, e por integração social entende-se a coordenação da ação por meio da harmonia das orientações de ação. Neste último caso, os indivíduos orientam suas ações porque entendem as regras de ação social em questão.

Na página vinte e três do primeiro volume da *Teoria de la Acción Comunicativa*, Habermas expõe o plano de sua pesquisa, que procuraremos seguir de certa forma: 1) começar com uma discussão do conceito de racionalidade; 2) situar este conceito na perspectiva evolutiva do nascimento da compreensão moderna do mundo; 3) mostrar a conexão interna que existe entre a teoria da racionalidade e a teoria da sociedade; 4) mostrar as implicações que resultam do acesso ao objeto da sociologia em termos de compreensão. Todo este esboço argumentativo tem por finalidade mostrar que necessitamos de uma *Teoria da Ação Comunicativa* se queremos abordar de forma adequada a problemática da racionalização social – entronizada após o trabalho de Weber e da discussão sociológica especializada.

Seyla Benhabib explica da seguinte forma a tese central da *TAC*:

“Posta em poucas palavras, esta é a tese central de Teoria da Ação Comunicativa: processos de racionalização são processos paradoxais porque eles solapam a verdadeira racionalidade do mundo vivido que faz a racionalização social possível. A racionalização do mundo vivido, iniciada com a modernidade, contém um potencial emancipatório com o qual é constantemente abafado pela dinâmica da racionalização social realizada pelo crescimento capitalista”¹⁰⁰.

⁹⁹ Cf. HABERMAS, *TAC I*, p.441-51.

¹⁰⁰ “Put in a nutshell, this is the thesis of *The Theory of Communicative Action*: rationalization processes are paradoxical because they undermine the very rationality of the lifeworld which first made societal rationalization possible. The rationalization of the lifeworld, initiated by modernity, contains an emancipatory potential which is constantly being threatened by dynamics of societal rationalization spurred on by capitalist growth.” (Benhabib, op. Cit., p.236).

4.1 MODERNIDADE EM HABERMAS

Desde seu primeiro ensaio sobre *Teoria e Prática*, uma das principais preocupações de Habermas tem sido mostrar que o projeto da modernidade implicou um potencial político e moral que não pôde ser esgotado pelas realizações da razão técnica. Habermas tenta resgatar a herança prática da modernidade apresentada por Adorno, Horkheimer e Marcuse, rompendo ao mesmo tempo com o projeto utópico de reconciliação com a natureza interna e externa por eles postulado.

No entanto, convém lembrar a descoberta significativa de Weber. Em suas considerações sobre o reencantamento possível do mundo, ele expõe o perigo inerente a esta empresa. Ele não coloca sua confiança especificamente na razão.

“Desde que a unidade cognitiva da natureza e cultura, dos fatos e valores, foi destruída, tal unidade não pode ser restabelecida pela razão; ela deve agora ser restabelecida via um ato da vontade”¹⁰¹.

Não se pode reduzir, também, toda a herança da modernidade como razão instrumental. A preocupação fundamental de Habermas em desenvolver uma teoria da ação e racionalidade comunicativa é fornecer uma proposta diferente daquela que pode resultar da redução da herança da razão moderna à racionalidade instrumental, não somente em Weber, mas presente também na tradição da teoria crítica.

O programa da razão comunicativa é o programa de uma razão processual, uma racionalidade formal mediadora dos aspectos plurais da realidade, trabalhada no que o autor afirma como *projeto da modernidade*, considerado por ele atual e inacabado. É a idéia central que guia Habermas em sua leitura da modernidade, é a de que um

¹⁰¹ “Since the cognitive unity of nature and culture, of facts and values, has been destroyed, such unity cannot be reestablished through reason; it must now proceed via an act of will”. Idem, p.259.

diagnóstico crítico de nossa época deve colocar em evidência não um excesso, mas uma insuficiência de razão¹⁰².

Habermas propõe uma crítica da razão sem preconizar um retorno às antigas imagens de mundo ou refúgio na nostalgia das mitologias explicativas dos antigos. A crítica habermasiana se fundamenta na reconquista de uma razão que se instaura como vínculo entre nós pela comunicação cotidiana. Assim sendo, reformula o conceito de racionalidade nos termos de uma razão comunicativa, permeada de uma estrutura intersubjetiva que permite a universalização dos interesses implícitos no discurso. Segundo o autor, a modernidade deve ser criticada com os meios fornecidos pela própria dialética da razão moderna¹⁰³. A razão não deve ser tomada de forma totalizante e muito menos de forma irracionalista. Contudo, a razão comunicativa não abandona as promessas contidas no projeto iluminista da modernidade. Ao invés de abandonar, Habermas...

“(...)retoma o contradiscurso inerente à modernidade, para retirá-lo da frente de combate, sem saída, que opõe Nietzsche a Hegel. Esta crítica renuncia à originalidade excessiva de um retorno às origens arcaicas; ela liberta a força subversiva do próprio pensamento moderno contra o paradigma da filosofia da consciência imposto desde Descartes até Kant.¹⁰⁴”

Habermas procura avaliar os progressos de tal projeto de modernidade numa releitura de seu sentido interno de caráter universal, da racionalidade e seus progressos, tais como uma defesa pertinente da democracia como forma civilizada e madura de resolver conflitos, e pela aceitação que beira à convicção inabalável de que as questões práticas são suscetíveis de argumentação.

O projeto habermasiano pode ser entendido como uma reconciliação da modernidade consigo mesma, visando uma racionalidade que permite criticar as patologias da sociedade burguesa moderna, resistindo por sua vez ao ceticismo pós-

¹⁰² Cf. HABERMAS, *DM*, p.287ss.

¹⁰³ Habermas se situa como diferente das formas de conservadorismo presentes nas críticas da modernidade: diferente do *antimodernismo* dos jovens conservadores inspirados em Nietzsche, como Bataille, Derrida e Foucault; diferente dos pós-modernos como Daniel Bell nos Estados Unidos.

¹⁰⁴ *Idem*, p.288.

moderno ou antimoderno. Esta reconciliação se dará na multiplicidade das vozes da própria razão iluminista, quando a razão comunicativa se apresenta como um conceito de razão cético e pós-metafísico, porém não derrotista.

“O primado metafísico da unidade perante a multiplicidade e o primado contextualista da pluralidade diante da unidade são cúmplices secretos. Minhas considerações caminham em direção à tese de que a unidade da razão não pode ser percebida a não ser na multiplicidade de suas vozes...”¹⁰⁵

O esclarecimento habermasiano, ao inserir-se na linha do projeto da modernidade, principalmente no que concerne à emancipação e à maioria racional, abre espaço à abordagem de várias questões importantes da atualidade; temos como exemplo disso o esclarecimento da crise da sociedade contemporânea, ou ainda a superação da distância que há entre os círculos especializados e o grande público (as massas). Este esclarecimento não está voltado apenas para a saída da menoridade culpada (como queria Kant), ou da falta de liberdade e da incapacidade do sujeito servir-se de sua própria razão sem a tutela de outros, mas, e principalmente por isto, para a incapacidade de o homem atual fazer uso da razão comunicativa. Habermas apresenta-se como representante da modernidade crítica, pois para ele, dentre os mecanismos de poder inerentes à modernidade, está a razão comunicativa que teria sido liberada pela modernidade cultural e em seguida soterrada pela dinâmica da modernização social. Antes dele, a filosofia procurava entender e curar os males da modernidade com os recursos intelectuais da própria modernidade, sem contestar seus valores fundamentais. Para Habermas, a modernidade liberou forças que conduziram à diminuição de liberdade, principalmente pelo mecanismo da burocratização, mas também liberou forças que aumentaram a autonomia do homem.

¹⁰⁵ HABERMAS, *Pensamento Pós Metafísico*, p.153. Tempo Brasileiro, 1990.

4.2 RAZÃO INSTRUMENTAL X RAZÃO COMUNICATIVA

4.2.1 A Importância da Razão

Habermas concede importância fundamental ao papel da razão no exercício filosófico, a tal ponto de identificar a função de ambas. Como vemos em suas próprias palavras:

“o pensamento filosófico nasce da reflexão da razão encarnada no conhecimento, na fala e nas ações. O tema central da filosofia é a razão”¹⁰⁶.

Para ele, as doutrinas filosóficas têm algo em comum enquanto pensam o ser ou a unidade do mundo por meio de uma explicação das experiências que têm a razão no trato consigo mesma. Este conceito de razão ele busca fundamentar a partir da modernidade: “ao falar assim, me estou servindo da linguagem da filosofia moderna”¹⁰⁷. Procura pensar a racionalidade voltada para a ação, visto que “os intentos de fundamentação última em que persistem as intenções da Filosofia Primeira têm fracassado”¹⁰⁸.

Habermas sublinha que não devemos de forma alguma ter confiança apenas num dos aspectos nos quais a razão se cindiu a partir da modernidade, mas em todos os aspectos: o racional lógico, o normativo, social e o estético. A tomada unilateral destes aspectos supracitados leva ao esclarecimento unidimensional. Assim sendo, o autor interpreta o processo de fragmentação de modo positivo, como uma chance nova, mesmo apesar da ameaça que possa representar para o mundo vital hodierno. Procura

¹⁰⁶ HABERMAS, *TAC I*, p.15.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ *Id.*, p.17.

encontrar na própria modernidade um discurso voltado à modernidade, um contra-discurso que tem início na obra de Kant.

A teoria da racionalidade proposta por Habermas apresenta-se como uma tentativa globalizante de abarcar todas as manifestações racionais do sujeito, tanto em suas ações diretas sobre o mundo nas suas variadas formas, como nas expressões simbólicas que medeiam essas relações com o mundo. Desde que suscetível de crítica e fundamentação, isto é, desde que possa fornecer fundamentos, uma asserção ou ação poderá ser considerada como racional. Desta forma, o conceito de racionalidade antes restrito ao aspecto cognitivo instrumental das realizações humanas, pode ser ampliado para dar conta das outras formas de expressão do sujeito falante e agente, expressões estas não orientadas meramente para a verdade ou a eficácia. Dentre estas expressões podemos citar as ações normativamente reguladas e as expressões valorativas, não passíveis de qualquer avaliação objetiva. O maior contraste que pode haver entre a racionalidade cognitivo-instrumental e a racionalidade comunicativa, aparece principalmente quando um indivíduo se apega ao aspecto meramente descritivo do conhecimento, não levando em conta todo o trabalho interpretativo que possibilita revelar o maior ou menor grau de racionalidade das expressões. Enfim, a racionalidade de uma expressão depende de ser suscetível de crítica e fundamentação.

Como bem o afirma Habermas:

“As emissões ou manifestações que estão associadas às pretensões de retidão normativa ou de veracidade subjetiva, de forma similar a como outros atos levam consigo associada uma pretensão de verdade proposicional ou de eficiência, satisfazem o requisito essencial para a racionalidade: são suscetíveis de fundamentação e de crítica”¹⁰⁹.

Uma ação somente pode ser racional se o autor satisfizer as condições necessárias para realizar sua intenção de intervir com sucesso no mundo, ao passo que uma asserção pode ser considerada racional somente se o falante satisfizer as condições

¹⁰⁹ HABERMAS, *TAC I*, p.34

necessárias para a meta ilocucionária de alcançar entendimento sobre algo no mundo com pelo menos um participante na comunicação.

4.2.2 Atos de Fala

Para Habermas, o entendimento é o fundamento das relações com uma intenção comunicativa: “o entendimento é imanente como *telos* à linguagem humana”¹¹⁰, ou seja, alcançar entendimento é o *Telos* inerente da fala humana. Entre a fala e o entendimento a relação será de interpretação recíproca e não mais de meio e fim. Assim sendo, o modo original da linguagem humana é o uso comunicativo, que busca o entendimento: um modo que emprega os meios lingüísticos sempre com uma orientação para alcançar entendimento. Fica claro então que o uso da linguagem de forma instrumental não é o modo original da linguagem. Para demonstrar estas teses, Habermas vai se valer da teoria de Austin sobre os atos de fala.

A distinção de Austin é feita entre atos ilocucionários e perlocucionários, além dos atos locucionários, ou seja, aqueles pelos quais o falante diz algo, expressa um estado de coisas. Pelos atos ilocucionários o falante realiza uma ação enquanto diz algo; pelos atos perlocucionários, o falante causa um efeito sobre o ouvinte, produzindo algo no mundo. O parâmetro da distinção fica por conta da diferença entre ações comunicativas e ações teleológicas. Para aquelas, o que é constitutivo para o ato de fala é o sentido do que é dito, para estas, é a intenção do agente. Nas ações teleológicas o falante instrumentaliza os atos de fala com propósitos estratégicos; nas ações comunicativas o falante faz o ouvinte saber que ele quer que o que ele diz seja entendido de forma explícita¹¹¹. Ao utilizar-se de um ato de fala, o sujeito verbaliza o conteúdo e manifesta explicitamente sua intenção ao ouvinte. Ocorre como que uma identificação entre o componente ilocucionário e o componente proposicional. Para se aceitar o proferimento descrito (o componente proposicional) o ouvinte destinatário se

¹¹⁰ HABERMAS, *TAC I*, p. 369. “El entendimiento es inmanente como telos al lenguaje humano”.

põe ante certas obrigações e o falante se põe ante certas expectativas (meta ilocucionária). Mas pode-se dizer que mesmos os atos perlocucionários podem servir à meta ilocucionária de influenciar os ouvintes. Ao agir estrategicamente, o falante, tem que se fazer entender pelo ouvinte, caso contrário não será capaz de fazer o ouvinte comportar-se da maneira desejada através de atos comunicativos. O “modo original da linguagem” só se realiza através de atos ilocucionários; os atos perlocucionários, que fazem uso da linguagem com uma orientação para fins, não podem ser considerados como originais, mas derivativos ou parasitários, visto que são subordinados às condições de ação orientada para o sucesso, porém, servindo a metas ilocucionárias sempre.

A fim de podermos tecer posteriormente uma reflexão ética sobre o papel da razão, devemos lembrar as quatro condições ideais de fala: primeiro, cada participante deve ter uma chance igual ao iniciar e continuar a comunicação (A); segundo, cada um deve ter uma chance igual para fazer asserções, recomendações e explicações (B); terceiro, todos devem ter chances iguais como atores para expressarem seus desejos, sentimentos e intenções (C); e quarto, os falantes devem agir como se (*als ob*) no contexto da ação existisse uma distribuição igual de chances para ordenar e para resistir a ordens, para propor e refutar (D).

As condições contrafáticas supracitadas desta situação idealizada são as condições de toda a interação que se dá através da fala. Vamos explicitá-las.

- A) A igualdade de chances na utilização do discurso teórico de que toda a opinião e conjectura pode vir a ser tematizada e criticada.
- B) O emprego simetricamente distribuído de atos de fala regulativos pode evitar ou impedir normas que coagem unilateralmente.
- C) A distribuição igual de chances na utilização de atos de fala representativos garante a reciprocidade nas auto-apresentações subjetivas.

¹¹¹ Quanto a este assunto, conferir *TAC I*, p.370ss.

- D) Os representantes partem de um acordo sobre o acordo, fugindo assim da unilateralidade, da ignorância e da falta de transparência na comunicação.

Todas estas condições prefiguram uma forma de vida ideal, emancipada. Esta forma de vida, mesmo que pensada de diferentes maneiras (pois os atores são diferentes) em épocas diferentes, tem de ocupar-se constantemente com os seguintes elementos: verdade, justiça, liberdade, reciprocidade.

4.2.3 Da razão Instrumental à Razão Comunicativa

Para Habermas existe um saber na base de toda a existência humana, que pode apresentar-se tanto implícita quanto explicitamente, seja sob a forma de manifestações lingüísticas ou ações teleológicas. Assim, pela articulação e uso desse saber, os sujeitos demonstram sua racionalidade, valendo-se da pretensão de validade revelada na linguagem e na ação de suas relações, colocando-os sob juízo da avaliação da coletividade.

Habermas veicula dessa forma a racionalidade dos sujeitos aos elementos da ação comunicativa, presentes no mundo da vida, mundo compartilhado coletivamente, repleto de potenciais comunicativos.

“Transportando os conceitos fundamentais da “razão prática” para os da “racionalidade comunicativa”, não há necessidade de lançar fora os questionamentos e as soluções desenvolvidas na filosofia prática, desde Aristóteles até Hegel, o que constitui uma grande vantagem para a teoria da sociedade. Em nenhum lugar está escrito que as premissas do pensamento pós-metafísico implicam necessariamente indiferença em relação a questões que jamais emudecem no mundo da vida”¹¹².

¹¹² HABERMAS, *DD I*, p.26.

Vejamos como Habermas contrapõe a ação comunicativa à ação instrumental.

A ação orientada ao êxito, quando a consideramos sob o aspecto de observância de regras de ações técnicas e avaliamos o grau de eficácia da intervenção que esta ação representa, pode ser considerada uma ação instrumental. A ação orientada ao entendimento, sob o crivo da crítica, pode ser considerada como ação comunicativa. Nas palavras de Habermas:

“Falo, ao contrário, de ações comunicativas quando os planos de ação dos atores implicados não se coordenam através de um cálculo egocêntrico de resultados, mas mediante atos de entendimento”¹¹³.

Os modelos de racionalidade remontam às duas relações fundamentais em que o homem se envolve ao realizar suas ações: as relações com a natureza e as relações com os outros homens. Com a natureza a relação é de conhecimento e de domínio; com os outros homens a relação tem a característica básica de uma interação simbolicamente mediada¹¹⁴.

A noção de "racionalidade" emerge exatamente dessa capacidade de os homens agirem sobre a natureza e de interagirem com os outros. Na realidade somente às pessoas atribuímos o predicado de racionais ou de irracionais, e isso tão-somente sob o ponto de vista do que falam ou do que fazem. Interagindo pela fala ou agindo pela intervenção na natureza, as pessoas podem comportar-se de forma mais ou menos racional.

Enfim, o que determina a racionalidade de uma fala ou de uma ação? Percebemos em primeiro lugar que há uma estreita relação entre racionalidade e saber, mas Habermas argumenta que a racionalidade diz respeito nem tanto ao saber em si ou à sua aquisição, e sim à forma como os sujeitos capazes de linguagem e de ação fazem uso desse saber¹¹⁵.

¹¹³ HABERMAS, *TAC I*, p.367.

¹¹⁴ Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *A filosofia na crise da modernidade*. São Paulo : Loyola, 1989, p.15-16.

¹¹⁵ Cf. HABERMAS, *TAC I*, p.24.

Sendo que o critério de racionalidade está na forma como os sujeitos fazem uso do saber encarnado em suas ações e manifestações simbólicas, podemos chamar de racional o sujeito que é capaz de fundamentar a convicção que motiva sua ação ou sua fala e que, em princípio, sempre é susceptível de crítica. Assim, tanto nas suas ações sobre a natureza como nas suas manifestações simbólicas, um sujeito pode ser considerado racional à medida que age de modo intencional, isto é, persegue um sentido motivado e fundamentado.

No caso de uma ação sobre a natureza a racionalidade reside na capacidade de o agente dar garantias, a um possível observador crítico, de que sua intervenção alcançará o êxito esperado, isto é, que será eficaz. Já no caso de uma manifestação simbólica a racionalidade reside na capacidade do falante justificar, caso seja questionado por algum interlocutor, que sua opinião é verdadeira, justa ou sincera, ou seja, que ela é válida¹¹⁶.

A análise das ações do homem sobre a natureza, explicita um conjunto de regras técnicas fundamentais num saber empírico que aponta para “as condições necessárias a uma intervenção, eficiente do ponto de vista causal, no mundo dos estados de coisas existentes”¹¹⁷. Como essas regras técnicas enfatizam a busca dos fins previamente definidos sob determinadas condições, temos aí o modelo de uma racionalidade cognitivo-instrumental.

A análise das manifestações simbólicas por sua vez revela a operatividade de um conjunto de normas que aponta para as

"condições de validade exigidas para atos de fala, por pretensões de validez, que se manifestam através de atos de fala, e por razões para o resgate discursivo dessas pretensões"¹¹⁸.

Nas manifestações simbólicas, os sujeitos estabelecem expectativas recíprocas de comportamento, visando à compreensão e ao reconhecimento de convicções. As normas se orientam para a construção da vida intersubjetiva, configurando o modelo de uma racionalidade comunicativa.

¹¹⁶ Cf. Idem, p.28.

¹¹⁷ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Revista Tempo Brasileiro, 1990, p.70.

Segundo Habermas¹¹⁹, se tomarmos como modelo as ações do homem sobre a natureza, em que há a utilização de um saber (convicção) não comunicativo, estaremos optando por um conceito de racionalidade cognitivo-instrumental que tem a conotação de uma auto-afirmação em êxito no mundo objetivo, possibilitada pela capacidade de manipular informadamente e de adaptar-se inteligentemente às condições de um entorno contingente.

Mas se tomarmos como modelo as manifestações simbólicas dos homens que encarnam saberes (convicções) intersubjetivamente partilhados, estaremos optando por um conceito de racionalidade comunicativa. Esse conceito aponta para a capacidade de agir sem coações e de produzir consensos mediante a fala argumentativa, com o que os sujeitos da comunicação asseguram a unidade do mundo objetivo, a intersubjetividade do contexto em que desenvolvem suas vidas.

“A razão comunicativa distingue-se da razão prática por não estar adscrita a nenhum ator singular nem a um macrosujeito sociopolítico. O que torna a razão comunicativa possível é o médium lingüístico, através do qual as interações se interligam e as formas de vida se estruturam”¹²⁰.

Tanto as ações de caráter cognitivo-instrumental como as ações orientadas ao entendimento são comuns e indispensáveis no planejamento estratégico de uma organização. O agir estratégico não pode ser concebido simplesmente como uma manipulação instrumental.

O agir comunicativo resulta da aplicação, em contextos de ação social, do modelo de racionalidade que emana dos processos de entendimento de validade criticáveis. A linguagem aparece com todo o seu potencial de motivar a convicção e de gerar consenso.

O Agir estratégico que resulta somente do modelo da racionalidade que emana dos processos de intervenção na natureza com o fim de uma manipulação com êxito, não passa de um meio de transmissão de informações e de influência de uns sobre os

¹¹⁸ Ibidem.

¹¹⁹ HABERMAS, *TAC I*, p.27.

outros e sobre a situação da ação, induzindo o comportamento. Neste sentido o capital humano não é levado a sério.

É importante notar que o aspecto cognitivo-instrumental não fica excluído da reflexão habermasiana, mas é integrado como momento particular de uma idéia de racionalidade mais ampla. A racionalidade comunicativa tem essa maior amplitude sendo um conceito mais rico, porque a linguagem permite que se estabeleça um entendimento não só acerca de objetos dos quais se possa predicar a verdade, mas também sobre normas e vivências que podem ser justas ou sinceras. Com isso, além do elemento cognitivo-instrumental a racionalidade comunicativa permite integrar também os elementos prático-moral e estético-expressivo¹²¹.

4.2.4 Descentração, os Três Mundos e o Mundo da Vida

Habermas vai estudar as mudanças possíveis que podem ocorrer nas imagens de mundo. Estas mudanças dependem de fatores externos, tais como econômicos, políticos, etc., mas também de fatores internos. No que concerne a estas estruturas internas, Habermas recorre a Piaget, percebendo que o desenvolvimento cognitivo humano envolve a atividade construtiva de uma subjetividade que se lança ao conhecimento do mundo objetivo, mas ganha vigor pelo relacionamento intersubjetivo, fazendo com que o discurso sobre o mundo objetivo adquira pretensões de verdade, que a convivência social passe a gerar normas prático-morais e que a subjetividade seja respeitada no que tange à expressividade¹²². Assim sendo, o que era inicialmente uma compreensão egocêntrica transforma-se numa compreensão ampla tanto do mundo subjetivo quanto do mundo social e objetivo. A isto se dá o nome de descentração.

Habermas vai tomar a descentração na perspectiva das imagens de mundo. Em suas palavras:

¹²⁰ HABERMAS, *DD I*, p.20.

¹²¹ HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa : Dom Quixote, 1990, p.291.

¹²² Cf. HANSEN, *Modernidade, Utopia e Trabalho*, p.28-29.

“Só à medida que se diferencia o sistema formal de referência que constitui os três mundos pode formar-se um conceito reflexivo de mundo e, com ele, obter-se acesso ao mundo através do meio que representam esforços comuns de interpretação no sentido de uma negociação cooperativa de definições de situação”¹²³.

Os três mundos adquirem desta forma o caráter de orientações comuns aos indivíduos, a partir das quais eles (os indivíduos) efetivam suas práticas comunicativas e têm possibilidade de chegar ao entendimento ao reconhecer as pretensões de validade das proposições relativas aos respectivos mundos.

A ação comunicativa tem uma tripla referência de mundo: “mundo”, “sociedade” e “self” – ou respectivamente, mundo objetivo, mundo social e mundo subjetivo –, pressuposições pragmáticas de nossos atos de fala. O mundo da vida contém todos os três padrões de referência: uma realidade interpretada cognitivamente, uma realidade social interpretada normativamente e uma esfera subjetiva interpretada individualmente. Em cada um destes domínios, o que foi combinado, uma vez perdido, pode ser restabelecido pelo processo de argumentação. Nós podemos tematizar a validade da afirmação da *verdade* das proposições que referem ao mundo externo, a *retidão* das normas que são invocadas para si e *autenticidade* de uma referência do falante para o mundo interno. A linguagem pode servir-nos como meio para coordenarmos a ação somente porque ela permite continuar e restabelecer, via argumentação, a estrutura do consenso que se destruiu.

Alguém poderia se perguntar, como os adeptos da teoria sistêmica, o que está por trás disso tudo, ou ainda, qual ambiente que sustenta tais formulações? Habermas vai responder convergindo para o conceito de mundo da vida.

“Ao atuar comunicativamente os sujeitos se entendem sempre no horizonte de um mundo da vida. Seu mundo da vida está formado de convicções de fundo, mais ou menos difusas, porém sempre aproblemáticas. O mundo da vida, em sua transparência,

¹²³ HABERMAS, *TAC I*, p.103.

é a fonte donde se obtém as definições da situação que os implicados pressupõem como sem problemas”¹²⁴.

O mundo da vida teria a característica de um pano de fundo de vivências, o qual é compartilhado pelos indivíduos e que serve de fonte para a obtenção das definições das situações que os envolvidos enfrentam.

“O primeiro passo reconstutivo das condições da integração social nos leva ao conceito mundo da vida. O ponto de referência é dado pelo problema: como é possível surgir ordem social a partir de processos de formação de consenso que se encontram ameaçados por uma tensão explosiva entre a facticidade e validade?”¹²⁵

Partindo deste prisma e seguindo o pensamento de Seyla Benhabib, a distinção entre integração de sistema e integração social na *CLC* é precursora da distinção entre sistema e mundo da vida da *TAC*. O mundo da vida pode ser compreendido a partir da perspectiva normativa do outro e eu, enquanto que sociedade como sistema pode ser entendida do ponto de vista do observador¹²⁶.

Habermas, a partir destas considerações, vai tecer o grande cenário, em termos de perspectivas daquilo que chama de processo de entendimento mútuo entre o mundo, por um lado, e o mundo da vida, por outro.

“O mundo da vida forma o horizonte para situações de fala e constitui, ao mesmo tempo, a fonte das interpretações, reproduzindo-se somente através de ações comunicativas”¹²⁷.

¹²⁴ HABERMAS, *TAC I*, p.104.

¹²⁵ HABERMAS, *DD I*, p.40.

¹²⁶ Cf. HABERMAS, *TAC I*, p.239.

¹²⁷ HABERMAS, *DD I*, p.41.

Decorrente disto, se os agentes comunicativos querem executar os seus planos de ação consensualmente, tendo por base algo pré-definido e acordado, eles têm que entender acerca de *algo no mundo*. É a partir disto que se pode presumir um conceito *formal* do mundo (enquanto totalidade dos estados de coisas existentes), parâmetro para a capacidade de decisão de ser ou não o caso em questão.

Como vimos anteriormente, os atos de fala servem tanto para representar (ou pressupor) os estados e acontecimentos, quando o falante se refere a algo no mundo objetivo; para produzir ou renovar as relações interpessoais, quando o falante se refere a algo no mundo social das interações legitimamente reguladas; e para manifestar vivências, isto é, para a auto-representação, quando o falante se refere a algo no mundo subjetivo a que tem um acesso privilegiado.

O modelo comunicativo da ação é o meio pelo qual a *pluralidade* se revela. É agindo e pensando que mostramos o que somos e mostramos nossas diferenças uns dos outros. No modelo da ação do trabalho a pluralidade é vista como o “contexto” da ação; ao passo que no modelo da ação comunicativa ela é constitutiva da ação desde o início.

Tanto em *CLC* como em *TAC*, Habermas enfatiza que o bem-estar social enfrenta um dilema. Reformas que foram instituídas ao longo do tempo para corrigir as disfunções do crescimento capitalista trazem como conseqüências a desintegração do mundo da vida que elas procuraram antes proteger. Habermas faz justiça à sua primeira teoria crítica que diagnostica as possíveis patologias do mundo da vida: após a Segunda Guerra Mundial, a crise assumiu um caráter psicológico e cultural. Com a pacificação das lutas de classes, um número maior de novos atores sociais apareceu em cena: movimento ecológico, movimento para limites de crescimento populacional, de mulheres, de liberação gay, proteção ao consumidor, etc.

O processo de racionalização do mundo faz com que Habermas faça a distinção entre sistema e mundo da vida.

“Por isso vou tratar de analisar as conexões que se dão entre o aumento de complexidade do sistema e a racionalização do mundo da vida”¹²⁸.

A diferença entre o mundo da vida e sistema refere-se não só à distinção lógica entre funções integradas existentes em todas sociedades como também pelo próprio processo evolucionário estabelecido pela racionalização do mundo da vida (pela lógica prática dos indivíduos). Essa distinção entre sistema e mundo da vida é importante para especificar as esferas da reprodução social (material e simbólica) que designam as funções integradas da sociedade (do sistema e do social) nos diferentes contextos da ação (estratégica e comunicativa).

Essa diferenciação (entre mundo da vida e sistema) foi a que estabeleceu as diferenças entre o público e o privado.

“Sociedades modernas são integradas não somente através de valores, normas e processos de entendimento, mas também sistematicamente, através de mercados e do poder administrativo. Dinheiro e poder administrativo constituem mecanismos da integração social, formadores de sistema, que coordenam as ações de forma objetiva, como que por trás das costas dos participantes da interação, portanto não necessariamente através da sua consciência intencional ou comunicativa”¹²⁹.

O Sistema integra as diversas atividades (da sociedade) no sentido de regular as conseqüências não-pretendidas da ação estratégica por mecanismos de mercado ou burocráticos que limitam o escopo das decisões voluntárias. Em síntese, o conceito de sistema refere-se às implicações funcionais das ações para a reprodução de uma sociedade determinada.

O mundo da vida contribui para manter a identidade social e individual ao organizar a ação em torno de valores compartilhados, de modo a alcançar um acordo sobre aspectos de validade que são passíveis de crítica. Em síntese, o mundo da vida se

¹²⁸ HABERMAS, *TAC II*, p. 219.

traduz através de mecanismos pelos quais os agentes sociais chegam a uma compreensão compartilhada do mundo ("Visão de mundo").

“(...)a racionalização do mundo da vida torna possível um aumento da complexidade sistêmica, complexidade que se hipertrofia até o ponto de que os imperativos sistêmicos, já sem freio algum, transbordam a capacidade de absorção do mundo da vida, o qual fica instrumentalizado por eles”¹³⁰.

A separação entre mundo da vida e sistema ocorre em sociedades estratificadas em classes e organizadas pelo Estado, onde a integração do sistema ao mundo da vida está condicionada à sua própria racionalização¹³¹. Desse modo, reduz-se, gradativamente, o mundo da vida a um apêndice do sistema (através da racionalidade instrumentalizada). Este mecanismo de redução permite que áreas inteiras (da produção e da reprodução) sejam transferidas para o sistema (o que Habermas chama de geração de valor).

“Porém, ao próprio tempo, o mundo da vida é o subsistema que define a consistência (*Bestand*) do sistema social em seu conjunto. Daí que os mecanismos sistêmicos tenham necessidade de uma ancoragem no mundo da vida – tenham que ser institucionalizados. Sem estes mecanismos de despolitização, os mecanismos sistêmicos controlam um comércio social amplamente destituído de normas e valores”¹³².

Entretanto, Habermas observa duas tendências contrárias que surgem a partir da generalização do valor: de um lado, a comunicação orientada para o consenso torna-se tão geral na sua aplicação, que toda interação exige, cada vez mais, uma justificação imediata e uma longa negociação. De outro lado, a comunicação pode ser generalizada

¹²⁹ HABERMAS, *DD I*, p.61.

¹³⁰ HABERMAS, *TAC II*, p.219.

¹³¹ “Enquanto que nas sociedades primitivas a diferenciação sistêmica só conduz ao que as estruturas de parentesco já dado se tornem cada vez mais complexas, nos níveis de integração superiores se formem novas estruturas sociais, a saber: Estados e subsistemas regidos por meios” (Cf. HABERMAS, *TAC II*, p.217).

¹³² HABERMAS, *TAC II*, p.217.

mediante os meios de comunicação de massa de forma que servem para construir tal tendência.

Desse modo, a comunicação é liberada de perigo constante da disseminação por dois mecanismos: o de condensar a comunicação e o de substituí-la pela ação orientada para o êxito. Estes mecanismos, por sua vez, possibilitam a aplicação de dois métodos para induzir a aceitação; o da autoridade e o do prestígio. Ambos podem ser empregados para motivar a ação estrategicamente (no sentido empírico) ou consensualmente (no sentido racional). Para Habermas a condensação da ação comunicativa tem vantagens e desvantagens, embora seja indispensável para gerar consenso; ela possui um potencial de abuso manipulativo nas sociedades contemporâneas.

Para Habermas, os problemas do Sistema não são sempre econômicos, mas derivados, geralmente, da base social da sociedade. Entretanto, só a sociedade capitalista, através da institucionalização formal, permite um mecanismo baseado exclusivamente no mercado para regular o acesso à propriedade e a distribuição de riqueza. A distribuição desigual da riqueza, nas sociedades capitalistas, gera novos problemas de conflitos de classe. Estes conflitos são contidos por mecanismos de despolitização das relações de classe, onde o Estado garante as condições gerais de produção e de reprodução, através da lei e da ordem que propiciam, de modo sistemático, a educação, transporte, comunicação etc., mas deixam o mercado inviolável, no sentido de "atuar" como mecanismo autônomo de troca e distribuição de bens e serviços.

A função do mercado é liberar a ordem política das pressões em favor da legitimação (no sentido da lei). Assim, a ideologia burguesa oculta a exploração do trabalho através da fachada impessoal dos contratos de trabalho involuntários (no sentido das condições de liberdade universal na troca de equivalentes no mercado).

Desse modo, o conflito de classes se desloca da arena politizada da interação social para o domínio não-normativo e impessoal das transações do mercado. Descolando-se, assim, o eixo das relações de produção e de acumulação de capital para

a demanda de consumidores (transmutam-se produtores e vendedores de força de trabalho em consumidores de bens e serviços).

A construção teórica sobre o mundo da vida Habermas fundamenta-se em Weber em dois aspectos:

1) Em relação à questão da diferenciação entre "âmbitos culturais independentes", onde a ciência, o direito, a moralidade e a arte constituem práticas culturais independentes, cada uma é regulada por seus princípios próprios e específicos. Este processo de autonomização envolve, segundo Habermas, a "racionalização das imagens do mundo". Há uma desfetichização do mundo na medida em que se separa natureza da cultura e se traça uma distinção entre mundo físico, governado por leis causais e o mundo humano, permeado de significados e propósitos. Nesta distinção, a natureza deixa de ser uma projeção das preocupações humanas. Este processo de racionalização implica a formalização da mesma razão. Segundo Habermas, a racionalidade já não consiste em certas idéias substantivas, senão nos procedimentos que sustentam as idéias e estão implícitos em todo ato de fala.

2) A modernização implica uma segunda forma de diferenciação que se estabelece entre sistema e mundo da vida. É condição necessária para o desenvolvimento do capitalismo que a integração sistêmica se desprenda da integração social, como vimos.

4.3 INTERESSE EMANCIPATÓRIO

Pensar a modernidade não é uma das tarefas mais fáceis a que pode aspirar um filósofo, sobretudo quando sabemos que uma das grandes marcas do nosso tempo é a ausência de modelos, de paradigmas. A visão realista de alguns autores (como Adorno, Horkheimer e Benjamim, entre eles) entende a pós-modernidade como um novo tempo, sucedâneo à Modernidade, impregnado de muitas expectativas, porém que sucumbiu

aos efeitos de suas próprias maselas e ilusões. Porém, outros autores (como Weber, Habermas) identificam a pós-modernidade como neomodernidade, como um período de crise interna da própria razão moderna que, sob crítica ferrenha, agudiza e expõe os males que atingem a razão no século XXI. Para a interpretação neomoderna, a crítica vê que a crise instaurada no interior da Modernidade é decorrente da insuficiência de um modelo de racionalidade que se tornou preponderante, já que não foi capaz de responder de modo satisfatório às crises no âmbito do mundo vital dos seres humanos.

“Na cena intelectual alastra-se a suspeita de que o esgotamento das energias utópicas denuncia não apenas um dos estados de ânimo passageiros do pessimismo cultural, mas toca mais fundo. Ele poderia denunciar uma transformação da moderna consciência do tempo em geral. (...) Julgo infundada essa tese do surgimento da pós-modernidade. Nem a estrutura do espírito da época nem o modo de debater as futuras possibilidades de vida se modificaram; nem as energias utópicas em geral retiraram-se da consciência da história. Antes, pelo contrário, chegou ao fim uma determinada utopia que, no passado, cristalizou-se em torno do potencial de uma sociedade do trabalho”¹³³.

Tal crise acima apontada deve ser encarada não como o fim da Razão como instrumento na existência humana, mas como momento propício para revisão e crítica à própria razão. Segundo tal interpretação, a Modernidade é ainda um projeto inacabado.

Em poucas palavras, pode-se dizer que o discurso moderno forjou a imagem de um mundo esfacelado, descentrado, fora dos eixos. Isso, evidentemente, trouxe como consequência direta uma pluralidade de pontos de vista e de interpretações que jamais se unificam, seja no campo da arte, da moral ou de qualquer outra esfera da civilização.

Habermas propõe um consenso baseado em critérios de verdade e de justiça. Configura-se, pois, tal alternativa, numa estrutura comunicativa livre de distorções ideológicas, na qual a única pressão consentida seja a do melhor argumento e o único motivo o da busca cooperativa da verdade.

O interesse emancipatório - ou, como Jürgen Habermas o chama, com a gíria de Kant e do idealismo pós-kantiano - o interesse da razão, assumiria como tarefa libertar

¹³³ Cf. J. HABERMAS, A nova Intransparência, p.105.

de dogmatismo o nosso conhecimento e a nossa ação, orientando a coletividade na busca da verdade e na realização da justiça, instaurando nesses âmbitos da vida social do homem o reinado da razão teórica e prática. A tarefa, em suma, de consumir o programa do esclarecimento que Kant, mais uma vez, descrevia como "*a passagem da humanidade à maioria*"¹³⁴.

Para o autor, este é o interesse diretor das "ciências de orientação crítica". Segundo Mcarthy¹³⁵, as linhas básicas da concepção de uma teoria crítica da sociedade estão traçadas em *Conhecimento e Interesse*, mas seu desenvolvimento posterior, em um nível mais geral, programático, veio com a construção de uma teoria geral da comunicação. Assim como a modernidade é um projeto inacabado, o desenvolvimento de uma investigação filosófica coerente com o interesse emancipatório é algo também a ser feito.

Seguindo sua linha de raciocínio, explicita Habermas que o impulso para a emancipação não é o produto de uma fantasia qualquer. Ele pode ser vislumbrado naquilo que nos arranca do estado de natureza e nos coloca no mundo da cultura, ou seja, a linguagem. Com a estrutura da linguagem, é posta para nós a emancipação via o entendimento, pois "*O entendimento é imanente como telos à linguagem humana*"¹³⁶.

"Emancipação tem a ver com libertação em relação a parcialidades que, pelo fato de não resultarem da causalidade da natureza ou das limitações do próprio entendimento, derivam, de certa forma, de nossa responsabilidade, mesmo que tenhamos "caído" nelas por pura ilusão. A emancipação é um tipo especial de auto-experiência porque nela os processos de auto-entendimento se entrecruzam com um ganho de autonomia"¹³⁷.

Habermas faz diferença entre a emancipação em relação à natureza exterior e a emancipação em relação às formas de dominação social; esta se realiza através de novos

¹³⁴ Este é um dos temas da Aula Inaugural dada por Habermas na Universidade de Frankfurt em 28 de junho de 1965: ela reproduz um dos pensamentos mais antigos e centrais de seu pensamento, ou seja, a idéia de que a humanidade desenvolve sua maioria na história mediante o diálogo; demonstra ainda que o interesse em emancipação é um *a priori* para a tradição filosófica. (Cf. *Técnica e interesse como ideologia*).

¹³⁵ MCARTHY, T. *La teoria crítica de Jürgen Habermas*, p.99.

¹³⁶ HABERMAS, *TAC I*, 369.

níveis de reflexão, que se consubstanciam em posições de aceitação ou recusa da tradição, das normas e das formas de identidade vigentes, aquela se realiza através do progresso técnico.

“Enquanto que o agir instrumental corresponde à coerção da natureza exterior, e o nível das forças produtivas determina o alcance da disponibilidade técnica sobre as forças da natureza, o agir próprio à comunicação está em relação direta com a repressão da natureza de cada um: o quadro institucional decide sobre o alcance de uma repressão através do poder embrutecedor da dependência social e da dominação política. Uma sociedade deve sua emancipação da violência da natureza exterior aos processos do trabalho, a saber: à produção de um saber tecnicamente aplicável... (...) a emancipação frente à coerção da natureza interna se processa à medida que instituições detentoras do poder coercitivo são substituídas por organizações da interação social exclusivamente comprometidas com uma comunicação isenta de dominação”¹³⁸.

No que concerne à emancipação devemos recordar que Habermas faz distinção entre dois tipos de ação social já vistos (o agir instrumental e o agir comunicativo). Ora, a estes dois tipos básicos de ação social corresponderiam dois interesses inerentes à espécie humana: o interesse técnico, correspondente ao domínio da natureza para fins instrumentais e o interesse prático, correspondente à organização das relações que os homens estabelecem entre si.

“Chamo de interesses as orientações básicas que aderem a certas condições fundamentais da reprodução e da autoconstituição possíveis da espécie humana: trabalho e interação”¹³⁹.

E ainda:

“Interesse cognitivo técnico e prático só podem ser entendidos isentos de ambigüidade – isto é, sem decaírem ao nível de uma

¹³⁷ HABERMAS, *Passado como futuro*, p.99.

¹³⁸ HABERMAS, *J. CI*, p.68-9.

¹³⁹ *Idem*, p.217.

psicologização ou reavivarem os critérios de um novo objetivismo – como interesse orientador do conhecimento em base de sua conexão com o interesse emancipatório do conhecimento da reflexão racional¹⁴⁰”.

O agir comunicativo corresponde ao interesse prático e nele há a necessidade de se libertar da dominação social e política, para que realmente se converta em ação comunicativa. Isto pode ser realizado mediante novos níveis de reflexão na prática comunicativa, possibilitando um acordo verdadeiramente racional. A este procedimento verdadeiramente racional, que propicia avaliar criticamente as posições assumidas em relação aos mundos objetivo, social e subjetivo, também corresponde a um terceiro interesse inerente à espécie humana: o interesse emancipatório. Ele difere do interesse prático, embora se confunda nele. O interesse prático acarreta repressão da natureza interna nas esferas de dependências sociais; já o interesse emancipatório se orienta pela crítica exposta e transparente, visando à libertação de todas as formas de coerção, tanto internas quanto externas.

Ao se afastar da posição frankfurtiana do descrédito da razão, procurando, contudo, manter viva a intenção desta escola de desenvolver uma teoria social crítica, Habermas se lança a buscar uma fundamentação para a teoria crítica. Ele busca a “fundamentação substantiva”, contrapondo-a a problemática epistemológica. Não se trata de encontrar uma forma de conhecimento especial ou um conhecimento de tipo superior, mas de algo que possa dar à teoria crítica o suporte concreto e não apenas epistêmico. Não seria propriamente uma “substância”, mas uma “estrutura de racionalidade heterogênea à razão instrumental”. Habermas coloca esta fundamentação inerente às próprias formas de vida. Assim sendo, ele vai inverter o postulado de Adorno e Horkheimer da “razão-dominação” para o postulado da “razão-libertação”. Contudo, como veremos mais adiante, não se trata de simplesmente cindir a razão em razão instrumental e razão comunicativa, mas estabelecer formas de uso da mesma razão. Esta inversão e todo o estudo por ela acarretado, torna possível projetar um novo tipo de sociedade, guiada pela idéia regulativa do mundo da vida, produzido pela ação comunicativa tornada prática. Desta forma, a possibilidade de entendimento entre os

homens exclusivamente em função da racionalidade dos argumentos na comunicação, ou seja, numa atividade crítica voltada para o conhecimento, linguagem e ação, a seu turno torna também possível e viável a emancipação – guiada pela crítica – das formas de dominação existentes em determinado estágio de desenvolvimento de uma sociedade.

Os potenciais de emancipação se desenvolverão somente se:

- houver a substituição da fórmula “razão-dominação” pela fórmula “razão-libertação”, mediante a crítica;
- houver a ampliação do conceito de razão comunicativa, fazendo com que se construa uma teoria cujo objetivo seja refletir sobre seus próprios pressupostos, quer dizer, sobre a base de interesses inerente ao próprio conhecimento humano, e a partir daí submeter à crítica os produtos desse conhecer.

¹⁴⁰ Idem, p.219.

4.4 REFLEXÃO: A RAZÃO NA MODERNIDADE

Vendo que um diagnóstico truncado conduz, de um lado, à condenação unilateral da modernidade, e de outro, à condenação de seu conteúdo racional e suas perspectivas futuras, e que esta situação acaba gerando alianças conservadoras entre antimodernos e pós-modernos, Habermas vai fazer uma análise do papel da razão na modernidade valendo-se ecleticamente de várias disciplinas e de muitos autores.

Habermas não quer eliminar o potencial de razão visualizado e estabelecido, por exemplo, por Descartes, ao estabelecer o *cogito*, e por Bacon, ao delinear a estrutura da razão técnica a fim de que o homem possa dominar as forças naturais. O que ele quer é uma análise da razão moderna que leve em consideração a multiplicidade de suas vozes, todavia evitando a perda de sua unidade¹⁴¹.

Para Habermas, a modernidade não é mero resultado de uma secularização do cristianismo, como pregara Weber, não obstante a importância desta tradição religiosa no âmbito da racionalidade da conduta da vida. Foi o encontro, a “relação de tensão produtiva” de várias imagens de mundo (entre elas, a doutrina cristã, o helenismo e a metafísica grega) que, no contexto medieval, permitiu a eclosão da ciência moderna¹⁴².

Indo além de Weber, em Habermas, o que provoca o empobrecimento comunicativo da prática corrente, a perda de sentido, resulta de uma separação elitista entre as culturas dos experts e os contextos ordinários do agir comunicativo; e o que provoca a reificação da prática comunicacional, a perda de liberdade, é a consequência de uma “penetração das formas de racionalidade econômica e administrativa nas esferas de ação que se opõem à conversão aos meios reguladores do dinheiro e do poder”¹⁴³.

Com sua noção de razão comunicativa, Habermas propõe um modelo não seletivo de racionalização; esta possibilita uma compreensão descentrada do mundo,

¹⁴¹ Cf. HABERMAS, PPM, p.153.

¹⁴² Cf. HABERMAS, TAC I, p.225.

¹⁴³ Cf. HABERMAS, TAC II, p. 568-9

que por sua vez, vai permitir a adoção de várias atitudes – de objetividade, normatividade e expressividade – ante os mundos objetivo, social e subjetivo, respectivamente.

O autor procura em sua obra enfatizar que a idéia de razão é a idéia de uma forma de vida¹⁴⁴. Esta idéia só pode ser plenamente realizada em uma sociedade emancipada e sobre a base de uma comunicação livre de dominação. E mais: a forma filosófica de razão como teoria pura, divorciada da prática e auto-suficiente, apresenta-se como sendo ideológica. Esta razão ideológica acaba se pondo acima da realidade histórica da comunicação, minando a prática crítica dos elementos de uma transparência de interesses.

Sua razão comunicativa procura romper com o fundamento monológico estabelecido pela epistemologia cartesiana do pensador solitário – *solus ipse* –, o pensador da filosofia do sujeito, que veio dominar o conhecimento e a moralidade no pensamento filosófico moderno. A este pensamento aliou-se a concepção de Bacon, cujo lema ficou conhecido – Conhecimento é poder –, estimulando o homem a se tornar livre tanto da opressão das forças naturais quanto da opressão exercida pelas idéias errôneas (os *idola*) que o circundam.

O fundamento monológico acabou deixando suas marcas nos empiristas e até mesmo na obra inicial de Kant. Contudo, este último buscou posteriormente uma saída na razão prática e naquilo que ficou conhecido a partir da filosofia alemã como a *Mündigkeit* (a maioridade), ou seja, a saída do homem de seu estado de menoridade (*Unmündigkeit*), no qual se está sob a tutela de outrem¹⁴⁵.

Segundo Habermas, um outro papel da razão na modernidade é estabelecer condições de obtenção de um acordo (*Verständigung*), para se chegar a um reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade suscetíveis de crítica.

O autor não atribui à própria razão os erros humanos (estes, muitas vezes considerados como uma forma negativa de utilização da razão). Habermas deixa entrever que é o uso que se faz da razão que pode ser valorado como positivo ou negativo. Pois para ele, racionalidade tem mais a ver com a forma em que os sujeitos

¹⁴⁴ Quanto a esta idéia, confrontar com MCARTHY, T. *La teoria crítica de Jürgen Habermas*, p.131.

capazes de linguagem e de ação fazem uso do conhecimento do que a ver com o conhecimento ou sua aquisição¹⁴⁶. No mais, não há duas razões: a instrumental má e a comunicativa boa. O que parece haver, à mesma razão no seio da modernidade, é a possibilidade de um direcionamento para técnica e instrumentalidade de um lado e direcionamento para diálogo e consenso de outro.

O projeto frankfurtiano acabou por combater exclusivamente o inimigo “a razão instrumental”, deixando de encarar as coerções econômicas, sociais e políticas que, usando a razão, comprometeram o projeto iluminista de emancipação do homem.

Nas palavras de Habermas:

“A partir da possibilidade do entendimento através da linguagem, podemos chegar à conclusão de que existe um conceito de razão situada, que levanta sua voz, seja na forma de pretensões de validade transcendental, se na forma e (sic) pretensões de validade contextuais...”¹⁴⁷.

O conceito de mundo da vida, por exemplo, seria obtido a partir da análise das estruturas universais existentes nas sociedades, as estruturas da ação e do entendimento mútuo de seus membros. O conhecimento intuitivo dos sujeitos dotados de competência lingüística, cinética e de juízo, tem que resultar de um pano-de-fundo comum, estruturado lingüisticamente e com contextos de sentido gramaticamente pré-estabelecidos, a fim de que os sujeitos possam entender.

Podemos aplicar o supracitado postulado da razão comunicativa à visão habermasiana de modernidade. Seu projeto que contempla a racionalidade poderia ser designado como uma reconciliação da modernidade consigo mesma. Sua teoria crítica da racionalidade permite criticar as “patologias” da sociedade moderna, porém resistindo ao ceticismo dos autores pós-modernos; além disso, permite também identificar os elementos emancipatórios implícitos na razão iluminista, abafados pelas esferas sócio-econômicas. Ele próprio o afirma:

¹⁴⁵ O tema da maioria em Kant foi trabalhado nesta dissertação no ponto 1.3.

¹⁴⁶ Cf. HABERMAS, *TAC*, p. 24.

¹⁴⁷ HABERMAS, “Motivos do Pensamento Pós-metafísico” e “A Unidade da Razão na Multiplicidade de suas Vozes”. In: *Revista Filosófica Brasileira, Habermas*, Rio de Janeiro, out. 1989, p. 73. (p.24-81)

“Minhas considerações caminham em direção à tese de que a unidade da razão não pode ser percebida a não ser na multiplicidade de suas vozes...”¹⁴⁸.

A pluralidade dos jogos de linguagem vai encontrar “unidade” nas pretensões de validade comprovadas pela argumentação. Esta noção de racionalidade se demonstra capaz de revisar o próprio projeto racional implícito na modernidade.

Algumas patologias do mundo da vida podem ser induzidas através de mecanismo interno do sistema, que podem tirar a força da comunicação mediada pela linguagem (que é o mecanismo de integração do mundo da vida), substituindo-a por meios destituídos de linguagem, tais como o dinheiro e o poder¹⁴⁹; outras patologias podem ser induzidas externamente, por meio de guerras, epidemias, terremotos, insuficiência dos meios de reprodução material e fome.

Segundo o comentador Delamar Dutra, as patologias induzidas internamente decorrem de meios de comunicação não lingüísticos:

“Em outras palavras, as patologias sociais como a tecnocracia e a ideologia decorrem da invasão de meios de comunicação não lingüísticos como o dinheiro e o poder sobre âmbitos do mundo vivido que deveriam se reproduzir por meios de comunicação lingüísticos, isto é, voltados ao entendimento, por meio da ação comunicativa e não da ação estratégica.”¹⁵⁰

Ora, Habermas deixa transparecer que não devemos imputar a qualificativa “má” ou “perversa” para a razão procurada pelo Esclarecimento moderno, visto que as patologias como as citadas acima sufocaram os potenciais emancipatórios da razão esclarecida, durante o processo de colonização do mundo da vida.

Aplica-se aqui o verdadeiro papel da filosofia, segundo Habermas: a de guardadora de lugar da racionalidade e de intérprete.

¹⁴⁸ HABERMAS, *PPM*, p.153.

¹⁴⁹ Cf. HABERMAS, *TAC II*, p.568-9

Segundo nosso autor:

“Os processos de entendimento mútuo do mundo da vida carecem por isso de uma tradição cultural em toda sua latitude e não apenas das bênçãos da ciência e da técnica. Assim, a filosofia poderia atualizar sua relação com a totalidade em seu papel de intérprete voltado para o mundo da vida.”¹⁵¹

Aplicando à modernidade esta nova função ou missão da filosofia, poderemos descobrir em quais esferas sociais modernas as patologias minam as forças de entendimento mútuo. A razão em seu uso instrumental permitiu que no âmbito da modernidade ocorresse a colonização ou coisificação do mundo da vida, e juntamente com a justificação do “progresso” fizesse vir à tona o domínio do “poder” e do “dinheiro”. A razão em seu uso comunicativo permite, além de transparência dos reais interesses dos agentes e interlocutores, uma busca de entendimento, um consenso racional.

Centrada num conceito amplo de razão - a razão comunicativa -, a teoria de Habermas permite uma abordagem vantajosa sobre o projeto inacabado da modernidade. Esta forma de uso da razão permite interpretar a sociedade como um complexo que abrange simultaneamente valores culturais e imperativos do sistema. Este complexo, no entanto, de forma alguma se apresenta inerte; é dinâmico enquanto se moderniza continuamente, apresentando em seu interior, através da racionalização, espaços cada vez mais amplos para o mundo da vida cultural, para a comunicação e para o entendimento racional entre os homens, configurando sua identidade racional; de outro lado, há o desenlace progressivo entre mundo da vida e sistema.

Partindo da concepção de que a pós-modernidade se estabelece como um período de crise interna da própria razão moderna, podemos dizer que, enquanto momento crítico, uma reflexão ética sobre o papel da razão na modernidade agudiza e expõe os males que atingem a razão nestes novos tempos. Contudo, nos processos terapêuticos existem períodos em que os sintomas alertam o organismo, fornecendo

¹⁵⁰ DUTRA, D. J. V. *Razão e Consenso: uma introdução ao pensamento de Habermas*. UFPL, 1993, p.47.

¹⁵¹ Habermas, *Consciência moral e agir comunicativo*, p.33.

pistas sobre a própria doença, à espera de tratamento adequado. Se levarmos em consideração a teoria habermasiana, a pós-modernidade se estabelece como um sintoma que deve ser estudado com atenção pelos indicativos que agrega em seu bojo; estes indicativos evidenciam que a crise no interior da modernidade é decorrente da insuficiência de um modelo de racionalidade que se tornou preponderante, não sendo capaz de responder de modo satisfatório aos problemas levantados no mundo da vida.

Esta posição poderia ser taxada por muitos de utópica, quando requer a situação ideal de fala. No entanto, quando Habermas fala da utopia da ação comunicativa que ocorre num espaço livre de coerções, não tem em mente a necessária construção de uma sociedade concreta na qual tais características se façam presentes.

“Certamente que o conceito de racionalidade comunicativa contém também uma perspectiva utópica. Das estruturas da intersubjetividade não-reduzida podem inferir-se condições necessárias para um entendimento não-coativo dos indivíduos entre si, assim como para a identidade de um indivíduo que pode entender-se consigo mesmo sem fazer-se violência. Mas essa perspectiva só compreende determinações formais da infraestrutura comunicativa das formas de vida e biografia possíveis – não se estende à forma concreta do que seria uma forma de vida exemplar ou do que seria um modelo paradigmático de biografia”¹⁵².

Ainda que possa existir eventualmente no futuro uma sociedade onde exista uma situação de fala ideal, na qual as pessoas estabeleçam relações de comunicação livre entre si, o mais provável é que isto não ocorra. Mas o que realmente importa não é a existência concreta de tal modelo ideal, mas sim a idéia de que, na condição de seres humanos racionais, devemos buscar contextualmente a melhor organização social possível, que permita uma vida mais digna e menos ameaçada para as pessoas, contando com um horizonte de comunicação real estabelecido entre os sujeitos reais.

O conteúdo utópico da sociedade da comunicação se reduz aos aspectos formais de uma intersubjetividade intacta. A expressão ‘situação lingüística ideal’ ainda engana tanto quanto sugere uma forma concreta de vida. O que se deixa discernir

¹⁵² HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, p.410-11.

normativamente são condições necessárias, embora gerais, para uma práxis comunicativa cotidiana e para um processo de formação discursiva da vontade, as quais poderiam criar as condições para os próprios participantes realizarem – segundo necessidades e idéias próprias, e por iniciativa própria – possibilidades concretas de uma vida melhor e menos ameaçada. Nas palavras de Habermas:

“A emancipação – em sentido categórico – torna os homens mais independentes mas não necessária e automaticamente mais felizes”¹⁵³.

Ou ainda:

“O conceito da modernidade não está mais ligado a nenhuma promessa de felicidade. Todavia, apesar de todo o palavreiro sobre a pós-modernidade, ainda não temos alternativas racionais para as formas de vida da modernidade. O que nos resta então a não ser procurar ao menos melhoramentos práticos no interior dessas formas de vida?”¹⁵⁴

¹⁵³ HABERMAS, *Passado como futuro*, p.102.

CONCLUSÃO

A partir das reflexões da Escola de Frankfurt, a obra habermasiana procura conceber um escopo acerca do fenômeno da racionalidade. Esta racionalidade é tomada sob os auspícios da modernidade, enquanto que, pelas contribuições de Max Weber, de Adorno e de Horkheimer, é considerada como a causa da instrumentalidade do mundo contemporâneo. Habermas discorda, por exemplo, do descrédito weberiano, das concepções marcuseanas da instrumentalidade inexorável do mundo, do fim da história já muitas vezes pronunciadas no âmbito filosófico. Essa discordância tem seu ponto de partida nas análises e reflexões acerca do período desenvolvido do capitalismo, expostas na obra *A crise de Legitimação do Capitalismo Tardio*, onde Habermas aponta alguns elementos fundamentais para a compreensão de sua contribuição acerca da racionalidade do mundo e das teorias das ações.

Sua teoria busca novas concepções metódicas e sistemáticas da análise da sociedade, sendo um ponto central por trazer intrínseca uma análise da captação dessa sociedade não apenas sob o ponto de vista da filosofia, mas pela forma através da qual as diversas fragmentações científicas captam a sociedade. Embora partindo da crítica realizada pelos frankfurtianos, sua teoria propõe uma saída algumas vezes já pronunciada por eles, como demonstramos em alguns momentos de nossa dissertação.

Habermas vai afirmar que na modernidade encontram-se elementos comunicativos potenciais que foram obliterados, abafados pelos processos sócio-econômicos. Na modernidade emergiu a vontade de domínio da natureza, a necessidade de liberdade em relação às tradições, mas também nela floresceu a vontade de libertação das opressões, em suma, necessidade de emancipação.

Esta façanha toda está subordinada ao trabalho da razão. É racionalmente que o homem vai intentar uma correspondência entre a ação humana e a ordem do mundo,

¹⁵⁴ Idem, p.102.

animando a ciência em suas aplicações, comandando a adaptação da vida social às necessidades individuais e coletivas, substituindo a arbitrariedade e a violência do Estado e do mercado, buscando, enfim, atingir a abundância, a liberdade e a felicidade.

Esta secularização do conhecimento vai ser responsável pelo desenvolvimento cada vez mais acentuado da procura em relação à fundamentação epistemológica. Qualquer que seja o conhecimento, somente terá sua validade reconhecida se se submeter a critérios racionais e métodos de averiguação confiáveis, separado do poder das autoridades eclesiais ou políticas.

No entanto, a valorização da razão como critério de fundamentação das estruturas da existência humana traz consigo um outro elemento não menos fundamental na modernidade: a subjetividade racional.

Esta saída racional pôde ser percebida principalmente a partir de Descartes – arauto do racionalismo – e de Bacon – arauto do empirismo inglês. Apresentam-se como duas orientações metodológicas que abrem as principais vertentes do pensamento moderno, procurando responder à preocupação que se generaliza a partir do século XVII: a necessidade de se achar o *método* para a ciência. O primeiro inaugura o racionalismo moderno, buscando na razão – que as matemáticas encarnavam de maneira exemplar – os recursos para a recuperação científica, ou seja, a natureza será dominada pela matemática e pelo método; o segundo, preconiza uma ciência sustentada pela observação e pela experimentação, que formularia indutivamente suas leis, partindo da consideração dos casos ou eventos particulares para se chegar a generalizações.

Malgrado o fato destes autores não possuírem total clareza com relação à proporção da tarefa por eles empreendida, foram ansiosos por estabelecer alternativas filosóficas para o seu tempo, que pudessem explicar e responder aos problemas emergentes no âmbito da sociedade e da cultura. Graças ao trabalho deles e de muitos outros que por razões metodológicas não estiveram presentes neste texto, o projeto moderno se consolidou, ou melhor, se quisermos ser fiéis ao pensamento de Habermas, teve início, permitindo que o conhecimento seja permeado de críticas e novas perspectivas.

A razão teve seu apogeu também no momento chamado Iluminismo. O grande instrumento do Iluminismo é a consciência individual, iluminada pela razão, autônoma em sua capacidade de conhecer o real. O conhecimento tem a capacidade de libertar o homem dos grilhões que lhe são impostos pela ignorância e pela superstição, fazendo dele presa fácil dos mecanismos de dominação. O pressuposto básico do esclarecimento é que todos os homens são dotados de uma espécie de *luz natural*, ou seja, de racionalidade, uma capacidade natural de aprender, capaz de permitir que conheçam o real e que ajam livre e adequadamente para a realização de seus fins.

É com Kant que o Esclarecimento se demonstra em todo seu vigor emancipatório, quando delimita o *sapere aude*, instando o homem a fazer uso de sua racionalidade ao invés de seguir tutores que o fazem de rebanho manso, que não venha oferecer perigo ao sistema estabelecido.

Adorno e Horkheimer vão criticar o esclarecimento que fracassou tentando libertar o homem. A terra toda esclarecida e iluminada jaz em misérias. O homem fica aprisionado pelas peias que ele criou com a própria razão que o haveria de libertar dos mitos e superstições.

A noção de "racionalidade" emerge exatamente dessa capacidade de os homens agirem sobre a natureza e de interagirem uns com os outros. Na realidade, somente às pessoas atribuímos o predicado de racionais ou de irracionais, e isso tão-somente sob o ponto de vista do que falam ou do que fazem. Interagindo pela fala ou agindo pela intervenção na natureza, as pessoas podem comportar-se de forma mais ou menos racional.

O que determina a racionalidade de uma fala ou de uma ação? Percebemos em primeiro lugar que há uma estreita relação entre racionalidade e saber, mas Habermas argumenta que a racionalidade diz respeito nem tanto ao saber em si ou à sua aquisição, e sim à forma como os sujeitos capazes de linguagem e de ação fazem uso desse saber.

Sendo que o critério de racionalidade está na forma como os sujeitos fazem uso do saber encarnado em suas ações e manifestações simbólicas, podemos chamar de racional o sujeito que é capaz de fundamentar a convicção que motiva sua ação ou sua fala e que, em princípio, sempre é susceptível de crítica. Assim, tanto nas suas ações

sobre a natureza como nas suas manifestações simbólicas, um sujeito pode ser considerado racional à medida que age de modo intencional, isto é, persegue um sentido motivado e fundamentado.

No caso de uma ação sobre a natureza a racionalidade reside na capacidade de o agente dar garantias, a um possível observador crítico, de que sua intervenção alcançará o êxito esperado, isto é, que será eficaz. Já no caso de uma manifestação simbólica a racionalidade reside na capacidade do falante justificar, caso seja questionado por algum interlocutor, que sua opinião é verdadeira, justa ou sincera, ou seja, que ela é válida.

Habermas já deixa entrever em sua obra que busca fazer uma retomada do pensamento esclarecedor kantiano, buscando retirar o homem da menoridade em que se encontra. A emancipação no projeto de Habermas perpassa pelo o que ele fala da linguagem e da ação comunicativa. Para ele, o projeto do Esclarecimento, com sua idéia central de emancipação, teria um duplo sentido: dominar as forças da natureza, colocando-as a seu serviço, e superar as escravidões que os homens mutuamente se impuseram, especialmente pela força dos dogmas, das crenças e das ideologias. Seguindo seus mestres de Frankfurt, Habermas concorda que houve um desenvolvimento desigual entre os dois sentidos propostos: os homens obtiveram um grande domínio tecnológico sobre a natureza, mas não souberam encaminhar devidamente os problemas da convivência da ética e da justiça social; a razão técnico-instrumental floresceu e subjugou a razão prática.

É neste sentido que o projeto habermasiano pode ser designado como uma reconciliação da modernidade consigo mesma, visto que permite identificar os elementos emancipatórios implícitos na razão moderna, abafados pelas esferas sócio-econômicas. Vimos que estas esferas sociais, em alguns aspectos, minam de forma patológica as forças de entendimento mútuo. A razão em seu uso instrumental permitiu que no âmbito da modernidade ocorresse a colonização ou coisificação do mundo da vida, e juntamente com a justificação do progresso fizesse vir à tona o domínio do poder e do dinheiro.

A razão comunicativa se apresenta como um conceito amplo de razão, visto que em seu uso comunicativo permite transparência dos agentes e interlocutores, bem como

uma busca de entendimento ou consenso racional entre eles. Convém salientar, no entanto, como expomos em nosso texto, que Habermas tem consciência de um certo caráter utópico da ação comunicativa. Essa perspectiva comunicativa compreende determinações formais da infra-estrutura comunicativa das formas de vida e biografia possíveis, mas não se estende à forma concreta do que seria uma forma de vida exemplar. O que verdadeiramente importante podemos tirar desta tentativa de Habermas, é que não importa a existência concreta de um modelo ideal de sociedade onde exista uma situação ideal de fala, mas principalmente um modelo de sociedade que favoreça que seres humanos racionais possam buscar contextualmente a melhor organização social possível, permitindo uma vida mais digna, a partir de um horizonte de comunicação real.

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, Th. *Educação e Emancipação*. São Paulo: Paz e Terra, 1995.
- ADORNO, Th. *Mínima Moralia: reflexões a partir da vida danificada*. São Paulo: Editora Ática, 1992.
- ADORNO, Th; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- BACON, F. *Novum Organum*. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).
- BENHABIB, S. *Critique, Norm, and Utopia (a study of the foundations of Critical Theory)*. New York: Columbia University Press, 1986.
- DESCARTES, R. *Discurso do método*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. *Regras para a Orientação do Espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- DUTRA, D. J. V. *Razão e Consenso: uma introdução ao pensamento de Habermas*. Pelotas: UFPEL, 1993.
- DUTRA, D. J. V. *Dominação da natureza e dominação do Homem: verso e anverso do iluminismo*. In *Modernidade crítica e modernidade acrítica*. Hector Ricardo Leis, Ilse Scherer-Warren, Sergio Costa, organizadores. Florianópolis: Cidade Futura, 2001.
- FARRINGTON, F., *Francesco Bacone filosofo dell'età industriale*, Einaudi, Turim, 1952.
- FREITAG, B. *A teoria crítica ontem e hoje*. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- _____. *Itinerários de Antígona*. São Paulo: Papyrus, 1992.
- _____. *A questão da moralidade: da razão prática de Kant à ética discursiva de Habermas*. In: *Tempo Social* (revista de sociologia da USP), 1(2), pp. 7-44, 1989.
- GIDDENS, A. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Editora da UNESP, 1991. (Biblioteca Básica)
- HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: D. Quixote, 1990.
- _____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

- _____. *Pensamento Pós-Metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- _____. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1992. 2v.
- _____. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. 2ª ed. Madrid: Catedra, 1984.
- _____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. Volume I.
- _____. *A crise de legitimação do capitalismo tardio*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994.
- _____. *Técnica e ciência como ideologia*. Lisboa: Edições 70, 1987.
- _____. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.
- _____. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- _____. A nova intransparência. *Novos Estudos-CEBRAP*. São Paulo: nº 18, set, 1987, p. 103-114.
- _____. *Jürgen Habermas fala a Tempo Brasileiro*. In: Tempo Brasileiro, 98, Rio de Janeiro, p.5-21.
- HANSEN, G. *Modernidade, Utopia e trabalho*. Londrina: CEFIL, 1999.
- HANSEN, G; CENCI, E. M. (org). *Racionalidade, Modernidade e Universidade*. Londrina: CEFIL: Ed. UEL, 2000.
- HOBBS, T. *Leviatã*. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 2000.
- HORKHEIMER, M. *Eclipse da razão*. São Paulo: Centauro, 2000.
- JAPIASSU, H. *Francis Bacon: o profeta da ciência moderna*. São Paulo: Editora Letras & Letras, 1995.
- KALBERG, Stephen. *Max Weber's types of rationality: cornerstones for the analysis of rationalization processes in history*. *American Journal of Sociology*. V. 85. N 5, 1980
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.
- _____. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Abril Cultural, 5ªed., 1991
2v. (Col. Os Pensadores).

- _____. *Crítica da razão prática*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- _____. *Resposta à pergunta o que é o Esclarecimento?* in *Textos Seletos*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1985.
- _____. *A Paz Perpétua*. Porto Alegre: L&PM, 1989.
- McCARTHY, Th. *La teoria crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos, 1987.
- ROUANET, S. P. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Cia das Letras, 1987.
- ROUANET, Sérgio Paulo. *Ética iluminista e ética discursiva*. Em *J. Habermas et Al., J. Habermas: 60 anos*. Número especial da revista *Tempo Brasileiro* (98), p.23-78, 1989.
- LOCKE, J. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes:1998 (Clássicos).
- _____. *Ensaio sobre o entendimento humano*. São Paulo; Nova Cultural, 2000.
- McCARTHY, T. *La teoria critica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos, 1978.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *A filosofia na crise da modernidade*. São Paulo : Loyola, 1989.
- ROUSSEAU, J. J. *Écrits politiques*. Le Livre de Poche (Classiques de la philosophie).
- SIEBENEICHLER, Flávio B. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989
- TOURAINÉ, A. *Crítica da modernidade*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1995.
- YOLTON, John W. *Dicionário Locke*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1996.
- São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 9º ed., São Paulo:Pioneira, 1994.
- _____. *Ciência e Política: duas vocações*. 4ª ed. São Paulo: Cultrix, 1985.
- _____. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1991.