

JÜRGEN HABERMAS E A REELABORAÇÃO DO PROJETO EMANCIPATÓRIO DA RAZÃO MODERNA A PARTIR DA PRAGMÁTICA LINGUÍSTICA

[JÜRGEN HABERMAS AND THE REEWIRING OF THE EMANCIPATORY REASON PROJECT FROM THE LINGUISTIC PRAGMATIC TURN]

*Emmanuel de Almeida Rufino **

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Paraíba - IFPB, Brasil

*Betto Leite da Silva **

Universidade Federal da Paraíba - UFPB, País

RESUMO: Esse estudo se propõe à análise do processo teórico que compreende a crítica habermasiana ao projeto moderno da *Aufklärung* em vista do estabelecimento dos pressupostos de uma teoria da razão comunicativa como pragmática linguística responsável pela re-significação da dimensão emancipatória da razão. No entremeio desse processo, analisaremos os modos como Habermas estrutura sua crítica, desde o questionamento da filosofia da consciência à proposição do desvelamento do potencial comunicativo da razão, destacando também as aproximações e distanciamentos teóricos do mesmo em relação à primeira geração da Escola de Frankfurt.

PALAVRAS-CHAVE: *Aufklärung*; Habermas; Mundo da vida; Pragmática linguística; Razão comunicativa.

ABSTRACT: This study aims to analyze the theoretical process which comprises Habermas's critique of *Aufklärung* to the modern project in view of establishing the prerequisites of a theory of communicative and linguistic pragmatics responsible for the re-signification of the emancipatory dimension of reason. In the inset of this process, we will examine the ways in which his critique Habermas structure, since the discussion of the philosophy of consciousness to the proposition of the unveiling of the communicative potential of reason and also highlighted the similarities and differences theorists even in the first generation of the Frankfurt School.

KEYWORDS: *Aufklärung*; Habermas; World of Life; Pragmatic linguistics; Communicative reason

INTRODUÇÃO

A razão ainda é caminho ideal a ser proposto para a humanidade mesmo no tempo atual, herdeiro da crise do projeto moderno da *Aufklärung*? Eis uma pergunta fundamental para toda a geração de pensadores do século XX d. C., dentre eles, os membros da Escola de Frankfurt e seu mais célebre representante ainda vivo: Jürgen Habermas.

O estudo que aqui se articula parte dessa questão para tentar expor alguns aspectos basilares do pensamento habermasiano, tentando ilustrar o *porquê* de sua atual importância no contexto filosófico, principalmente num momento histórico em que o paradigma da linguagem alcança um inquietante desafio: desenvolver

* Professor de Filosofia do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Paraíba - IFPB. Doutor em Educação pela Universidade Federal da Paraíba - UFPB. m@ilto:emmanuel.rufino@ifpb.edu.br. ** Doutor em Filosofia. Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba - UFPB. m@ilto:blsic@hotmail.com

performativamente as relações intersubjetivas em todos os aspectos possíveis do *mundo da vida*, re-significando nosso contexto social onde, paradoxalmente, há tão pouco diálogo apesar do grande desenvolvimento das tecnologias da informação, pelas quais as fronteiras do mundo foram suprimidas.

Em suma, buscaremos apresentar ao leitor um subsídio que contenha aspectos teóricos básicos que compõe o universo filosófico desse pensador, de modo a explorar fundamentalmente os objetivos e os caminhos traçados por Habermas para a consecução de um novo enfoque da razão, em vista do efetivo progresso da humanidade.

Para desenvolver os objetivos acima, daremos a seguinte orientação a este estudo: no primeiro tópico, apresentaremos os elementos básicos que convergiram para o desenvolvimento do projeto moderno da *Aufklärung*, seu ideário teórico e as distorções que o dirigiram à crise, da qual parte Habermas, em consonância a toda a tradição frankfurtiana. A partir daí, exporemos – no segundo tópico – as aproximações e distanciamentos do pensamento habermasiano em relação à crítica fomentada por Adorno, Horkheimer, Marcuse e os demais pensadores do Instituto de Pesquisa Social sediado em Frankfurt. Apesar de acompanhar o cerne da crítica à razão instrumental, Habermas advoga que o projeto moderno ainda pode promover os benefícios outrora idealizados, desde que a dimensão comunicativa da razão seja posta em evidência. Na terceira parte desse estudo, concentrar-nos-emos mais especificamente no pensamento desse autor no que tange os problemas promovidos pela filosofia da consciência. No tópico posterior, mostraremos de que modo se realiza a proposta habermasiana de uma teoria da ação comunicativa como pragmática linguística, tendo como ponto de partida a correção da unilateralidade da razão moderna, que, por sua vez, corrobora com a efetivação da perspectiva emancipatória da *Aufklärung*. Por fim, algumas considerações finais serão ventiladas a fim de sugerir algumas possibilidades de leitura do pensamento de Jürgen Habermas em paralelo ao século atual que para nós se abre polissemicamente.

1 O CERNE DO PROBLEMA DA RAZÃO MODERNA: A *AUFKLÄRUNG* DISTORCIDA

O advento da modernidade se configurou como uma era de extremos, cuja polissemia de entendimento ainda hoje alimenta as mentes que se debruçam para entender o passado, o presente e o futuro. De fato, a era moderna foi um marco para a história da civilização ocidental enquanto aspirante do progresso, do bem-estar universal e irrefreável, mas também foi centro de grandes ambivalências: em nome do desenvolvimento humano patrocinado pelas luzes da *Aufklärung* burguesa, proclamada incisivamente na revolução de 1789, os modernos acabaram encaminhando a humanidade – simultaneamente – ao ápice do progresso e da involução.

A modernidade foi um período de intensas revoluções possibilitadas pela combustão processual do movimento Renascentista, que passou a redirecionar a consciência humana para si mesma, distanciando-a dos pressupostos heterônomos da Idade Média, gerenciados pela cristandade e pela nobreza feudal. A virada do foco artístico e científico para o ser humano deixou claro o intento moderno: colocar o homem no centro do universo através do uso de sua potência racional. Um exemplo disso é a inovação de Leonardo DaVinci na criação do quadro *Monalisa*, que marca essa exaltação antropocêntrica ao desatrelar o foco da arte às questões sacras, marca do medievo. No mesmo passo Nicolau Copérnico, com seu heliocentrismo: superando o sistema geocêntrico, ele também passava a desestabilizar o teocentrismo que sempre se apoiou nessa tese de Ptolomeu, subsistente desde o séc. II a. C.. Em suma, tendo suas bases teóricas abaladas, a religião – até então inquestionável – perdeu seu poder de

coesão social e sua centralidade na determinação cultural.

Esse foi um estágio de grandes turbulências ontológicas, metafísicas, antropológicas... A modernidade desenvolveu um novo espírito humano, cujo alicerce fundamental foi a crença na potencialidade de seu saber, revelado na e pela razão e manifesto em várias dimensões da cultura, como a filosofia, a literatura, a música, a arquitetura e as artes em geral. Emergia, então, um audacioso projeto civilizatório: unir todos os esforços da razão – eleita a juíza magna do universo – para idealizar um futuro perfeito, cujo progresso irrefreável possibilitasse um bem-estar social tão grandioso que nunca ninguém ousaria proclamar nostalgicamente o passado. O hoje, segundo os modernos, deveria ser sempre melhor do que o ontem e o amanhã sempre melhor do que o hoje. Para tanto, reiteramos:

[A modernidade] trouxe em seu ventre a técnica (e o desejo de fabricar um novo mundo), a física (em seu desejo de desbravar o universo e decodificar seus mistérios), um novo método científico e, dentre estes e outros, o mais importante, um novo homem, liberto da enfática concepção medieval de sua natureza pecadora e limitada (RUFINO; MENEZES, 2007, pp. 104-105).

A história moderna é a manifestação da esperança presentificada de felicidade humana. Segundo ela, não se fazia mais preciso recorrer a fundamentos metafísicos como a fé, por exemplo. Segundo os modernos, o presente já portava as condições de emancipação (plenitude) do humano, garantida pela força da *razão*. A história da racionalidade moderna passa a não precisar mais fincar suas bases num futuro misterioso (escatológico) nem no passado (na tradição). A modernidade se faz história e se pensa atenciosamente como tal sem voltar o olhar para outras eras. A história moderna é, pois, marcada pelo desenvolvimento da razão, seu progresso, sua perfeição; é uma linearidade vertida ao ápice do bem-estar civilizatório, que expressa a natureza humana organizada socialmente. Contudo, o projeto moderno da *Aufklärung* encontrou seu termo no século XX.

O progresso da técnica, unido à evolução dos paradigmas científicos possibilitaram o holocausto em Auschwitz, as explosões atômicas em Hiroshima e Nagasaki, milhões de mortes em duas guerras mundiais. Esses são alguns dos fatos históricos que colocaram em xeque o pressuposto de que com o esclarecimento racional o homem e a humanidade alcançariam sua maioridade, como advogou Immanuel Kant. Zygmunt Bauman ratifica esse questionamento acerca do ideário moderno de que o uso supremo da razão nos livraria de todas as dominações e nos emanciparia:

[Auschwitz] foi também uma extensão mundana do moderno sistema fabril. Em vez de produzir bens, a matéria-prima eram seres humanos e o produto final, a morte, com tantas unidades por dia cuidadosamente registradas nos mapas de produção do administrador. As chaminés, que são o próprio símbolo do moderno sistema fabril, despejavam uma fumaça acne de carne humana sendo queimada. A malha ferroviária da Europa moderna, com sua brilhante organização, passou a transportar uma nova matéria-prima para as fábricas. E da mesma maneira que fazia com os outros tipos de carga. Nas câmaras de gás as vítimas inalavam gases letais desprendidos por pelotas de ácido prússico, produzidas pela avançada indústria química da Alemanha. Engenheiros projetavam os crematórios, administradores de empresa projetaram o sistema burocrático, que funcionava com um capricho e eficiência que nações atrasadas invejariam. Mesmo o próprio plano global era um reflexo do moderno espírito científico desvirtuado. O que testemunhamos não foi nada menos que um esquema de engenharia social em massa... (FEINGOLD *apud* BAUMAN, 1998, pp. 26-27)

Na verdade, o motivo principal da distorção dos objetivos da *Aufklärung* foi o

modo pelo qual se utilizou a razão: em vez de emancipar, instrumentalizou os indivíduos deixando-os passivos perante a lógica burocrática do capitalismo industrial, a dominação ideológica das ditaduras de classe, os ideários de massificação, a cegueira ante os usos políticos da técnica e da ciência, dentre outros. Na esteira dessa percepção crítica, asseverou Max Horkheimer:

parece que enquanto o conhecimento técnico expande o horizonte de atividade e do pensamento humano, a autonomia do homem enquanto indivíduo, a sua capacidade de opor resistência ao crescente mecanismo de manipulação de massas, o seu poder de imaginação e o seu juízo independente sofreram aparentemente uma redução. O avanço de recursos técnicos de informação se acompanha de um processo de desumanização. Assim, o progresso ameaça anular o que se supõe ser o seu próprio objetivo: a idéia de homem (1976, p. 74).

Ao falar desse panorama da sociedade ocidental, Jürgen Habermas – herdeiro do pensamento crítico da primeira geração da Escola de Frankfurt – também advoga a crise da racionalidade moderna, por ter sido ela do *tipo instrumental*, tal como definira Max Weber. Essa forma de racionalidade engendrou uma sociedade unidimensional, como teorizou Herbert Marcuse, ou seja, uma sociedade sem oposição, por ter paralisado a crítica através da criação de controle total, cuja filosofia de uma dimensão é a da racionalidade tecnológica e da lógica do domínio, baseada na negação do pensamento crítico. É por causa desses motivos que Adorno e Horkheimer diagnosticam que a *Aufklärung* falhou em seu propósito de tornar os homens senhores de si mesmos, libertando-os de toda servidão. Mas, para além disso, urge considerar que “a terra, inteiramente ‘esclarecida’, resplandece sob o signo das calamidades que por todo lado triunfam. A razão não fez mais nada do que repetir o canto enganador das sereias: também ela ofereceu a ilusão escondendo o preço a pagar por aquilo que prometia” (MENEZES, 2006, p. 37).

2 CONSERVAÇÃO E SUPERAÇÃO HABERMASIANA EM RELAÇÃO À CRÍTICA DA ESCOLA DE FRANKFURT

Como vimos no tópico anterior, os ganhos da *Aufklärung* foram suprimidos pela distorção do potencial do projeto moderno. Privilegiou-se uma dimensão da razão, o cognitivo e instrumental, que fez dela a arma que – segundo os pensadores frankfurtianos – serviu de instrumento do suicídio do Iluminismo.

Das muitas perguntas que emergiram após o século XX, poucas ganharam tanta ressonância quanto aquelas que buscaram entender as razões pelas quais a moderna civilização ocidental – administrada racionalmente para o progresso infinito – pôde produzir tamanha barbárie. De fato, o ideário moderno acerca do poder da razão sustentou-se na crença – anunciada por Francis Bacon – de que o conhecimento era a condição *sine qua non* do desenvolvimento do progresso da humanidade e de que sem ela as luzes do progresso não seriam acesas aos indivíduos. Com as barbáries do século XX, a razão se implode porque o conhecimento exacerbado leva o mundo à beira do caos.

Foi sobre essa percepção que a primeira geração da Escola de Frankfurt nutriu um acentuado pessimismo para com a modernidade e a racionalidade técnico-científica, de modo a não mais sugerirem uma saída convincente para a crise da civilização ocidental (Cf. *Ibid.*, p. 51). No rol destes pensadores, destacam-se os teóricos da *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer, que, ante os motivos acima, empreendem uma forte crítica à concepção moderna de História, reverberando uma denúncia radical aos seus riscos e (im)possibilidades, a partir do desvelamento de seus

fundamentos racionais, tomando como elemento de referência a evidência das barbáries patrocinadas pelo fascismo italiano e, principalmente, pelo nazismo alemão.

Segundo esses pensadores, os pressupostos da barbárie já estavam semeados no próprio imaginário racional da modernidade. Partindo da crítica ao esclarecimento (indispensável para o projeto de progresso histórico da civilização ocidental) fundamentam uma análise filosófica do modelo de história cunhado pelos modernos e percebem que a razão iluminista portava desde o início um caráter dialético, que foi silenciado pela ideologia arraigada na utopia do progresso objetivo da civilização humana (patrocinado, como dissemos, pelas conquistas da técnica e da ciência). Duas dimensões da razão coexistiram equilibradas no princípio do projeto moderno: a emancipatória e a instrumental. A primeira levaria o homem à autonomia e à emancipação pela reflexão e a segunda traria as possibilidades de domínio e controle da natureza pela técnica.

Consonantes aos demais expoentes do Instituto de Pesquisa Social radicado em Frankfurt, Adorno e Horkheimer teorizam e chamam a atenção para o fato de que a razão moderna, no entanto, sobrevalorizou a dimensão instrumental. Isso explica o espanto de ambos logo no prefácio da *Dialética do Esclarecimento* quando perguntam os motivos pelos quais numa sociedade tão racional, a humanidade, em vez de ingressar num estado realmente humano se afundou na barbárie (Cf. ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 11). De fato, segundo eles, apesar dos avanços técnico-científicos e econômicos, a humanidade não só chegou ao pleno esclarecimento como imergiu (e se afogou) num novo estado de selvageria, de barbárie. A pretensão moderna de construir uma *história universal*, ordenada, absoluta, baseada nas categorias de justiça e liberdade foi desmistificada. Esse ideário histórico tendeu à barbárie, pois subsidiou uma perspectiva totalitária de padronização ideal de um modo de ser coletivo. Sua concepção de história universal promoveu a dominação da natureza e da interioridade humana.

Segundo Adorno e Horkheimer, a história moderna é, pois, desconexa, privada de sentido. O fim do esclarecimento foi a barbárie, seu oposto, mesmo tendo chegado a tal ponto pela consecução de seu pressuposto básico: a expansão da razão. Ora, foram homens altamente racionais que administraram a burocracia da morte nos campos de concentração. Isso explica porque a história moderna não pôde ser linear, homogênea, objetiva, como pretendeu o movimento da *Aufklärung*. Por isso, a crítica desses pensadores vem em auxílio do “desmascaramento da ideologia do progresso linear, do consumo sem limites, do mercado como resposta última das sociedades capitalistas, isto é, do triunfo da razão instrumental” (MENEZES, 2006, p. 9). A condição humana (danificada e desiludida) reverbera o projeto cultural eclipsado pelas suas ambivalências desfiguradas de sentido humano. Segundo diagnóstico dos teóricos críticos da Escola de Frankfurt, o futuro ficou fadado ao descontinuísmo, diferentemente do desejo de hegelianos e marxistas, pois a experiência do projeto moderno foi de evidente contradição. De fato, diante das experiências de barbárie, a história ocidental não é mais – como diria Hegel – uma fonte de determinação de sentido, pois não o pode revelar e efetivar racionalmente. A civilização *ilustrada* não se moveu para um futuro de realização da liberdade, mas para seu oposto, a barbárie. Para os pensadores frankfurtianos, a história do Ocidente toma, pois, uma forma dialética e deve fazer do futuro a negação constante do presente.

Se para Adorno e Horkheimer, “todo progresso da civilização tem renovado, ao mesmo tempo, a dominação e a perspectiva de seu abrandamento” (1985, p. 50), Habermas acredita que para se superar essa “dialética fatal do progresso” (MARCUSE, 1960, p. 58) – como diria Marcuse – a razão civilizatória precisa evidenciar a *dimensão comunicativa*, até então suprimida. Desse modo, Habermas dá um passo além desses

frankfurtianos, defensores do finalismo da razão, já que ainda crê nela como promotora da história esclarecida. Em outras palavras, esse pensador não só ratifica a crise da racionalidade iluminista, conservando a ideia da Escola de Frankfurt de que a razão falhou, mas supera seus predecessores teóricos ao advogar que a razão ainda pode ser o eixo do desenvolvimento. Contudo, mantém-se sóbrio quanto a isso, já que está convicto de que “a emancipação, em sentido categórico, torna os homens mais independentes, mas não necessária e automaticamente mais felizes. Ele sustenta que o conceito de modernidade não está mais ligado a nenhuma promessa de felicidade” (ARAÚJO, 1996, p. 88).

“Habermas não acredita que já estamos vivendo em tempos de pós-modernidade, mas, pelo contrário, acredita que a modernidade precisa ser resgatada em suas outras formas de comunicação e estruturas simbolicamente estruturadas através do paradigma da linguagem” (MENEZES, 2006, p. 55). Por esse motivo, desenvolverá sua *teoria da ação comunicativa* onde tentará propor – a partir da *pragmática linguística* – uma nova relação dos sujeitos humanos com a realidade plural que os circunda e que, segundo ele, não são meros objetos de percepção subjetivista. É, pois, a fim de promover o que ele chama de *mundo da vida*, a saber, realidade na qual sempre já nos encontramos como sujeitos capazes de falar e de agir, que Habermas empreenderá uma crítica aos pressupostos da filosofia da consciência Ix, sem recair num pessimismo radical. É o que acompanharemos a seguir.

3 HABERMAS E O QUESTIONAMENTO DA FILOSOFIA DA CONSCIÊNCIA

Em busca do conhecimento de toda a realidade e sua conseqüente dominação racional, a modernidade radicalizou a tese de Bacon de que *saber é poder*, de modo que todo o *mundo da vida* foi colonizado por uma burocratização reducionista. A natureza – no sentido mais amplo derivado dos gregos, a saber, *phýsis* – foi reduzida à *física*, exemplificando essa conjuntura objetificadora do imaginário cultural do Ocidente moderno: os animais e plantas perderam seu estatuto de transcendência, sendo analisados como meros corpos ocupantes de espaço físico, simples matérias, *res extensa* conforme Descartes. Desse modo, começamos a reconhecer que o movimento do *sapere audi* kantiano, tão caro a *Aufklärung*, havia estabelecido uma *filosofia da consciência*, que – seguindo os rastros do platonismo – acabou por privilegiar a mente em relação ao corpo, o sujeito ao objeto, o privado em detrimento ao público, enfim, o interior em relação ao exterior, de modo que a teoria do conhecimento assumira o lugar de uma filosofia primeira (Cf. HABERMAS, 2009, p. 9).

É justamente nesse ponto crítico que se arraiga o exame e a proposta paradigmática habermasiana: combater a filosofia da consciência dando passagem a uma *filosofia da linguagem*, onde a mediação discursiva tome o lugar da imediação da vivência subjetiva, possibilitando a experiência de uma *comunidade ideal de comunicação*. Para uma compreensão mais profícua acerca desse processo paradigmático, é-nos necessário entender que a crítica de Habermas à filosofia da consciência (ou do sujeito) atinge toda uma tradição de pensadores que envolve ícones como Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Schelling e Hegel. Predisposmo-nos a uma apresentação rápida de algumas considerações habermasianas acerca de alguns desses pensadores, tomando como eixo sua análise – desenvolvida na obra *Verdade e Justificação* – acerca da célebre formulação da filosofia transcendental kantiana.

Apesar de tentar resolver o relutante impasse entre o Racionalismo e o Empirismo, garantindo à razão e à experiência seus devidos papéis na instância do conhecimento, Kant não se distanciou de certa postura subjetivista ao advogar que o

sujeito é aquele que conhece as coisas e tem exclusiva capacidade de dominá-las em seu âmbito cognitivo e empírico, estabelecendo uma aproximação à filosofia transcendental, cujo estatuto de conhecimento não tem tanto vínculo com os objetos, mas com a forma do sujeito conhecê-los, enquanto essa forma seja possível aprioristicamente. Em outras palavras, o sujeito – centro da filosofia transcendental – é quem determina as condições gerais da experiência e do conhecimento *a priori*.

Na contramão de Kant, Habermas indica que, “no lugar da certificação auto-reflexiva de uma subjetividade ativa *in foro interno* (...) para além de espaço-tempo” “entra a explicação de um saber de natureza prática que habilita sujeitos capazes de falar e agir” (HABERMAS, 2009, p. 18). Deste modo, parece descartar o primado da teoria em relação à práxis (acompanhando a crítica de Marx na sua última tese contra Feuerbach) ao afirmar que a filosofia deve se preocupar na conciliação integral de todas as estruturas profundas do *mundo da vida* que se corporificam nas práticas e operações de sujeitos capacitados ao falar e ao agir. Assim sendo, a comunicação da verdade não se limita mais a um sujeito cuja consciência genérica é fonte de juízos empíricos, desprovida de origem e núcleo comum dos espíritos empíricos. Com sua teorização (conforme veremos no tópico seguinte), Habermas irá conferir o poder de legitimação do real a toda uma comunidade humana que tome a articulação e partilha de proposições gramaticais como parâmetro da verdade, proposições essas que se revelam nos atos de fala, nos gestos, textos e interações sociais.

4 A TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA COMO PRAGMÁTICA LINGUÍSTICA: CORRIGINDO A UNILATERALIDADE DA RAZÃO MODERNA

Como vimos anteriormente, na Modernidade a razão é desnudada de sua criticidade, de seu caráter estético, enfim, de sua dimensão polissêmica, para se tornar um instrumento de dominação sobre todos os seres e a natureza em geral, enfim, sobre um *mundo da vida*^{2x} possível. Acompanhando o processo da razão, instrumentalmente tencionada à objetificação da realidade, tivemos uma filosofia da consciência (ou do sujeito) que diante de Habermas encontra uma crítica re-significadora: a razão precisa integralizar suas potencialidades. Para tanto, esse pensador sugere uma filosofia cuja pragmática envolva a dimensão linguística e o interesse por verdades partilhadas intersubjetivamente. Em outras palavras, para ele a filosofia da linguagem deve ser entendida a partir de um paradigma orientado por uma relação *sujeito-sujeito* cuja aspiração é a de promover comunidades humanas em que se possam debater bases argumentativas com o objetivo de se alcançar um consenso.

Em suma, o paradigma da intersubjetividade é governado pela razão comunicativa e por uma ética discursiva (Cf. MENEZES, 2006, p. 15) em vista do estabelecimento de uma *comunidade ideal de comunicação*, que diz o mundo sem manipulá-lo e sem unilateralismos^{3x}. Afinal, quando se define algo por meio da linguagem e através de uma consciência coletivamente^{4x} discutida, afasta-se de todos os problemas da ideia de sujeito como uma mônada, de entendimento introspectivo e linguagem independente, conforme o arquétipo cartesiano.

A filosofia da consciência engendrou um paradigma pautado na relação *sujeito-objeto* que só admitia pensar a dimensão cognitiva e instrumental do processo comunicativo. Para Habermas, é urgente, portanto, que se ultrapasse esse paradigma – por sua vez respaldado pela metafísica clássica pretensamente totalizadora – para aquele (*sujeito-sujeito*) sustentado pelo alicerce do entendimento^{5x}.

Essas premissas postas por ele na teoria da ação comunicativa revelam que o mesmo advoga uma subjetividade da ação que não só conhece e define o mundo, mas participa dele e por isso o comunica, distanciando-se de um subjetivismo da linguagem,

eminentemente teórico. Desse modo, o proferimento lingüístico passa a ser – ele mesmo – um modo de agir que serve no estabelecimento de relações interpessoais (Cf. HABERMAS, 2009, p. 9).

Em linhas gerais, Habermas quer arraigar a tese de que o *comunicar-se* está para os sujeitos agentes, já que a linguagem possibilita o trânsito de comunicação entre eles. Nessa linha de pensamento, esse pensador afirmará o seguinte na obra *Racionalidade e comunicação*:

Esta racionalidade comunicativa expressa-se na força unificadora do discurso orientado para o entendimento, que assegura aos falantes participantes no acto de comunicação um mundo da vida intersubjetivamente partilhado, garantido assim simultaneamente um horizonte no seio do qual todos se possam referir a um só mundo objetivo (HABERMAS, 1996. p. 192).

Por ser intersubjetivo, o conceito de razão comunicativa é mais abrangente por retomar, para além dos aspectos cognitivo e instrumental, os seguintes elementos: prático, moral, emancipatório e estético (Cf. MENEZES, 2006, pp. 44-45). Desse modo se justifica a crença de Habermas no potencial da razão. Corrigindo sua unilateralidade e, portanto, promovendo um mundo linguisticamente estruturado é possível crer no progresso humano, projeto inacabado da modernidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: CONTRIBUIÇÕES DO PENSAMENTO HABERMASIANO ANTE AS INQUIETANTES QUESTÕES DO SÉCULO XXI

No decorrer da abordagem que articulamos até aqui um detalhe básico que emerge em nosso entendimento é que, para Habermas, a linguagem é o foro único onde tudo pode acontecer: a libertação ou a dominação. Em paralelo a essa convicção, o pensador ratifica a crise da racionalidade moderna possibilitada pela manutenção distorcida dos potenciais da razão, com a ênfase na dimensão instrumental da mesma. Apesar de seguir os passos críticos da Escola de Frankfurt (de inegável influência à maturidade de seu pensamento), Habermas não deixa de creditar à razão o seu legítimo papel emancipatório. Diante disso, passa a enfatizar justamente a importância da dimensão comunicativa da razão, outrora preterida pelo projeto moderno, para então, desenvolver os modelos de sua aplicabilidade, dependendo os devidos esforços teóricos. Segundo o mesmo, toda vez que a linguagem é camuflada em nome de uma ideologia pretensamente dominadora, seja ela científica, política, econômica, religiosa, dentre outras, a humanidade se direciona para a decadência civilizatória, mesmo alcançando o seu mais alto grau de desenvolvimento material. Se o projeto moderno da *Aufklärung* tivesse resguardado a potência comunicativa da razão, certamente ele teria consolidado seus ideais e não teríamos imergido nas diversas barbáries humanas do século XX e XXI d. C.

A modernidade ganhou força por integrar racionalidade e subjetividade, duas realidades muito próximas. Isso porque esse foi um momento onde o sujeito obteve uma centralidade ímpar em relação aos tempos anteriores – exceção à Antiguidade greco-clássica – e além disso recebeu as garantias de sua maioridade, que, contudo, foi burocratizada para fins instrumentais e, portanto, desvirtuada de seus fins. Desse modo, racionalidade e subjetividade – elementos basilares do projeto moderno – acabaram por formar uma parceria decadente. Isso se deve ao fato de que a modernidade subsidiou um modelo de sociedade fechada para as subjetividades, que, não obstante, foram impedidas de erguer pretensões de validade, suprimidas pelos universalismos teóricos, ocultaram-se nos escombros do diálogo e viram um mundo se estruturar através das mais diversas formas de ditadura, onde a palavra aberta não possui espaço. Foi

justamente por isso que Habermas sugere o resgate do *mundo da vida* e a redescoberta do esquecido universo da comunicação, fundada nas relações intersubjetivas.

Filho do turbulento século XX e maduro desbravador de outro século ainda mais imerso em incógnitas humanísticas, o séc. XXI, a teoria da ação comunicativa e a ênfase no trabalho da razão em vista de *comunidades ideais de comunicação* fazem de Habermas um pensador bastante atual, em tempos de globalização, onde o reino da informação se consolida cada vez mais paralelamente ao intenso desenvolvimento técnico-científico, que, no entanto, nem sempre servem como fontes benéficas para o amadurecimento da humanidade. Como ler, por exemplo, o *boom* das redes sociais e dos serviços de bate-papo virtuais que a internet promove, tendo em vista que o que se vê é uma burocratização das relações intersubjetivas? Afinal, podemos dar uma volta ao mundo em tempo real sem ao menos sair de casa, ou mesmo chamar uma pessoa de amiga sem nunca termos ido além de um contato virtual. Acerca disso, podemos questionar: até que ponto as facilidades tecnológicas nos servem hoje para um amadurecimento civilizatório? Nesse ponto, em que a crítica habermasiana nos pode ajudar a promover uma humanidade humana, imune a toda e qualquer lógica meramente instrumental e unida aos pressupostos da unidade comunicativa?

Em tempos de tantos desafios como, por exemplo, os que são emergentes nas áreas da diversidade cultural, sexual, religiosa (dentre outras), como também no campo da preservação à biodiversidade (que pressupõe uma interação com o outro que é a natureza), podemos destacar a importância do resgate de sentido do que é o *mundo da vida* e da proposta comunicativa, em detrimento à instrumental. Ora, o centro da argumentação e da diferenciação habermasiana entre razão comunicativa e razão instrumental está em notar que a primeira é mais abrangente do que a segunda e contempla elementos essenciais como: o mundo social das normas, o mundo objetivo das coisas e aquele que abrange a dimensão subjetiva das vivências e emoções (Cf. MENEZES, 2006, pp. 43-44).

A pragmática linguística de Habermas “se apóia numa concepção fortemente normativa de entendimento mútuo” (2009, p. 7), pois garante a unidade entre a compreensão e a aceitabilidade racional dos atos de fala que os sujeitos emitem perante o mundo. Servindo à proposta de sujeitos engajados a um agir comunicativo, tal imperativo teórico é bastante sensível a todo tipo de questão que envolva identidade e alteridade. No tocante a exemplos de questões como aceitação da diversidade ou problemas ambientais podemos notar que um dos problemas centrais – *lato sensu* – é a herança moderna da objetivação de tudo o que é externo à centralidade do *eu*.

Enxergar tudo aquilo que pertence ao mundo da vida como subjetividade é o caminho proposto por Habermas, em contraponto a tendência cartesiana e transcendental da modernidade, cuja lógica nos legou a crença de que as coisas não possuem linguagem para além do *eu-pensante*, e, portanto, são passíveis à dominação^{7x}. Uma simples árvore não pode ser vista como um mero objeto material, mas como algo dotado de vida, e, portanto, de certa subjetividade. Sob esse modelo, uma verdadeira relação ecológica – como todas as outras envolvidas no universo da intersubjetividade – também respeita o prisma *sujeito-sujeito*.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Trad. de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. *Religião e modernidade em Jürgen Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto*. Trad. de Marcus Penchel. Rio de Janeiro:

- Jorge Zahar Ed., 1998.
- DESCARTES, René. *Discurso do método*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: LP&M, 2006.
- HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Int. e Trad. de José N. Heck. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1982.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HABERMAS, Jürgen. *Racionalidade e comunicação*. Lisboa: Edições 70, 1996.
- HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. 2. ed. Trad. de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2009.
- HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. Trad. de Sebastião Uchoa Leite. Rio de Janeiro: Editorial Labor do Brasil, 1976.
- MARCUSE, Herbert. De l'ontologie à la technologie: les tendances de la société industrielle. *Arguments*, Paris, v. 4, n. 18, 1960.
- MENEZES, Anderson de Alencar. *Habermas: com Frankfurt e além de Frankfurt*. Recife: FASNE/INSAF, 2006.
- RUFINO, Emmanuel de Almeida; MENEZES, Anderson de Alencar. Elogio à crise: uma leitura da condição humana *après-moderna* à luz da antropologia filosófica. *Revista Studium*. Recife/PE, n. 19, jan./jun. 2007, pp. 101-136.

NOTAS

- 1 Afinal, “segundo Habermas, o paradigma da *filosofia da consciência* que orientou os pensamentos de Hegel, Kant, Marx, Nietzsche e dos primeiros remanescentes da Escola de Frankfurt (Horkheimer e Adorno) não realizou o ideal da razão. A ciência e a tecnologia modernas conduziram a razão para um processo de instrumentalização, ou seja, a razão tornou-se instrumento de poder e de dominação” (MENEZES, 2006, p. 41-42).
- 2 “[Habermas] pretende com o mundo-da-vida resgatar a dimensão cultural como meio de reprodução simbólica, salvaguardando elementos sumamente importantes como a arte, o direito e a moral. Em relação à esfera sistêmica, acredita que esta deve reproduzir o mundo material, de vital importância para o desenvolvimento da sociedade. Estas duas dimensões para o nosso autor acontecem de forma simultânea. O problema ocorre quando a esfera sistêmica invade o mundo-da-vida, colonizando-o e, por conseguinte, trazendo conseqüências sérias para a vida em sociedade como a tecnificação da vida e a perda de sentido da mesma” (MENEZES, 2006, p. 15).
- 3 Segundo Habermas, “a realidade constitui-se na moldura de uma forma vital exercida por grupos que se comunicam e organizada nos termos da linguagem ordinária” (HABERMAS, 1982, p. 214), linguagem essa dissociada de quaisquer interações monológicas. Além disso, no plano da intersubjetividade os participantes socializados a uma comunidade linguisticamente estruturada não podem ser meros observadores imparciais (Cf. *Ibid.*, p. 214).
- 4 Isso nos lembra a ideia de *subjetividade coletiva* de Edmund Husserl, para quem um nunca é um, mas só o é com os outros, de modo que o ser só se legitima intersubjetivamente.
- 5 “Sugeri que o paradigma do conhecimento de objetos deveria ser substituído pelo paradigma do entendimento entre sujeitos capazes de falar e de agir” (HABERMAS, 2002, p. 413).
- 6 Em suma, “a intenção habermasiana de base é descortinar o ‘outro’ da razão moderna, que é a linguagem, dimensão petrificada por formas de vida que se solidificaram em suas estruturas de convivência – a competição, a intolerância, a burocratização -, em detrimento de valores e atitudes que plasmem estruturas de vida assentadas em procedimentos argumentativos, cujo fim último é a construção de uma sociedade justa e feliz” (MENEZES, 2006, p. 54).
- 7 Segundo René Descartes, todos os homens são entendidos “como que mestres e possuidores da natureza” (2006, p. 102).