

Jürgen Habermas e a Modernidade: desdobramentos preliminares para uma filosofia da história.

Gustavo Lourenço de Carvalho
Universidade Federal de Goiás
E-mail: gustavuslourenco@gmail.com

RESUMO

Este artigo visa localizar a teoria da modernidade de Jürgen Habermas. E pela tese central do autor sobre a colonização do mundo da vida formar o espaço de surgimento do problema da exigência de um moderno conteúdo normativo, e este relacionado com uma imagem do tempo como fundação a uma filosofia da história.

PALAVRAS-CHAVE: modernidade; mundo da vida; sistema; Jürgen Habermas.

ABSTRACT

This article aims the Habermas' theory of the modernity. And through author's central thesis about *colonization of the life's world* to shape the space to emergency of the requirement of a modern normative content, and this connected with a image of the time as foundation to a philosophy of history.

KEYWORDS: modernity; life's world; system; Jürgen Habermas.

A tese central de Habermas em seu Discurso Filosófico da Modernidade coloca sua posição no debate entre modernidade e pós-modernidade. Tal tese diz que Habermas, além de querer revitalizar e completar o projeto inacabado da modernidade pela via da razão comunicativa, como saída para um paradigma da filosofia do sujeito esgotada, ele quer mapear e atacar os discursos críticos da modernidade, que em alguns caminhos leva à pós-modernidade conservadora e irracional. Ele mostra quanto as tentativas de se afastar das produções da modernidade, como por exemplo, o potencial comunicativo do mundo da vida e a filosofia do sujeito, são fracassadas. A pós-modernidade não conseguiu se esquivar da modernidade, ela é ainda moderna.

Essa conclusão leva a um embricamento confuso entre modernidade e pós-modernidade que coloca esses dois termos em um mesmo nível aparente, sendo

pós-modernidade crítica como a modernidade que é autocrítica da modernidade, e assim revê seu projeto; e pós-modernidade conservadora como a crítica irracional que pensa ter se afastado de forma legítima da modernidade. Esse diagnóstico permite que S. P. Rouanet conclua os debates da modernidade entre Habermas e Foucault dizendo ser perfeitamente possível um Foucault moderno e um Habermas pós-moderno (ROUANET, 1987, p. 190). Apesar desta afirmação soar estranha, a crítica da modernidade é o ponto comum, que Habermas contrabalança pela continuidade do projeto iluminista. Desse modo, pode-se desfazer essa confusão e mostrar a amplitude da teoria da ação comunicativa que tem como missão a retomada crítica, reconstrutiva, sem auto-elogios para continuar o projeto inacabado da modernidade, ainda que tal teoria totalizante esbarre em conteúdos utópicos – como citam alguns críticos – e nas dificuldades normativas nas esferas da política e do direito de se implementar esse projeto.

Essa posição apontada nessa tese marca uma posição política. Funda-se na vertente da social-democracia reformista alemã que se opõe contra o encaminhamento socialista do leninismo até o stalinismo e sua formação societária moderna semelhante a do capitalismo, pois segundo nosso autor, ambas formações societárias, socialismo e capitalismo, têm a mesma raiz de racionalização societária. Só diferem na organização estatal e econômica (HABERMAS, 1981 c, p.474). Também marca oposição contra a latência do mercado e o enxugamento das funções estatais neoliberais, sendo que o Estado poderia ter maior atuação como provedor da organização cultural pública contra o soterramento das reservas culturais do mundo da vida – como constituinte de uma comunidade (Gemeinschaft), no sentido da tradição filosófica alemã, no lugar de uma simples sociedade (Gesellschaft). E ainda em termos reservadamente políticos, o projeto inacabado da modernidade – que Rouanet chama por perspectiva neomoderna (ROUANET, 1987, p. 26) – é implacavelmente crítico contra os fascismos, como efeito perverso último da dialética do esclarecimento; e aceita críticas da democracia, como a de Carl Schmitt, porém sem abandoná-la.

Entretanto, após delinear a tese e a posição de Habermas no debate entre modernidade e pós-modernidade e suas implicações no debate paralelo

estritamente político passo à formação da teoria da modernidade em etapas: os processos de racionalização do mundo moderno ocidental; uma teoria da sociedade; a ação comunicativa; e uma conclusão para uma filosofia da história habermasiana.

OS PROCESSOS DE RACIONALIZAÇÃO DO MUNDO OCIDENTAL MODERNO

Suas conclusões sobre os processos de racionalização são em torno de releituras da obra de Weber. Entretanto sua releitura sobre a modernidade em Weber começa com o distanciamento das releituras sobre Weber dos seus mestres Luckács, Adorno e Horkheimer. De Luckács ele nega a teoria da consciência de classe, que mesmo mesclando a economia-política marxiana e teoria da modernização weberiana, continua a tese que relega à classe burguesa nenhuma consciência histórica e o descrédito às instituições burguesas. Quanto aos autores da dialética do esclarecimento, que já divergem do posicionamento de Luckács, esses substituem a teoria da consciência de classe pela teoria da cultura de massas. O problema para Habermas é o fundamento exclusivo que é adotado para a constituição das massas: a racionalidade instrumental. Sem abarcar nenhuma outra racionalidade como a comunicativa, Habermas não pode aceitar esse destino invariável da filosofia da história contida na dialética do esclarecimento.

Habermas aceita as teses weberianas de formação do mundo moderno ocidental que se divide em dois processos: de um lado a racionalização das visões de mundo, que se afasta dos contextos religiosos e metafísicos gerando o desencantamento de mundo. Nessa perspectiva surgem as esferas axiológicas (Weltsphären), ou esferas autônomas de valores, sendo uma cognitiva possibilitando o surgimento das ciências, outra da moral referente ao universalismo ético e os sistemas jurídicos, e a terceira, a esfera expressiva da arte de vanguarda; E por outro lado, a racionalização societal que tem sua gênese numa formação trimembre que engloba o surgimento da empresa capitalista e a sustentação do mercado formando a economia, a administração estatal pelo Estado moderno e a estabilização normativa desse sistema pelo direito formal.

Porém, Habermas faz suas objeções quando nesses processos de racionalização a burocratização, imanente ao processo de racionalização societal, é analisada por Weber. Para Habermas, a análise weberiana é confusa em um ponto. Quando totaliza a burocratização, pela via da razão instrumental, tanto na modernidade social como na modernidade cultural, visto que essas duas modernidades formadas por processos de racionalização diversos têm seus funcionamentos internos autônomos e também diversos. A modernidade social do sistema é regida pela dinâmica de desenvolvimento, enquanto a modernidade cultural do mundo da vida é regida pela lógica de desenvolvimento. Então para Habermas, a burocratização a qual Weber analisou brilhantemente é imanente ao processo de racionalização societal que visa pela dinâmica de desenvolvimento gerir a reprodução material do sistema organizado pelo Estado e pela economia, e por mais que ocorra ampliação autônoma da modernidade social que bane para as margens do sistema os valores de um mundo desencantando, a burocratização não pode ser imanente à modernidade cultural – essa é a tese da colonização sistêmica do mundo da vida (*Lebensweltkolonisierung*). Assim, temos uma duplicação do conceito de sociedade. Ainda que relevante seja a crescente burocratização, Habermas propõe uma análise dos processos de racionalização também dual, respeitando os dois níveis de sociedade e seus princípios de desenvolvimento. Então sua analítica se divide em: análise funcional e análise estrutural. Esta constante divisão de Habermas é fundamentada por sua teoria da sociedade, já antecipada em alguns conceitos, como sistema e mundo da vida, gera a tese de colonização sistêmica do mundo da vida central para sua teoria da modernidade e o espaço que potencializa a ação comunicativa no âmbito da modernidade cultural.

TEORIA DA SOCIEDADE

Como já citado acima, para Habermas, a sociedade é dividida em Sistema e mundo da vida, seguindo a dualidade dos processos de racionalização.

Sistema é o espaço da sociedade que proporcionou a racionalização societal que em sua formação na entre economia, Estado moderno e direito positivo

determina um tipo de ação racional instrumental com respeito a fins (Zweckrationalität), É reino da técnica, da burocracia, dos meios do dinheiro e do poder regendo as relações humanas. Esse é o espaço exclusivo que Habermas admite para a teoria do poder de Foucault, sendo uma teoria do poder apoiada na arqueologia do saber e na historiografia genealógica. Assim pode-se marcar a posição categórica de Habermas contra a teoria do poder de Foucault: a teoria do poder foucaultiana não pode ser ampliada a todas as esferas da vida, salvo que ela entra no mundo da vida por um tipo de ação estratégica na comunicação regida pelas pretensões de poder (Machtsansprüche), ou vontade de poder (Wille zur Macht), substituindo as pretensões de validade (Geltungsansprüche). Para Habermas, o rompimento dos limites desse lugar reservado para a teoria do poder de Foucault se enreda num espaço aporético, que segundo o autor alemão, Foucault nunca conseguiu se livrar.

Enquanto isso, o mundo da vida é o espaço onde foram liberadas as esferas axiológicas com seus funcionamentos internos. É o espaço da interação mediada lingüisticamente para o entendimento intersubjetivo orientado por pretensões de validade referentes às esferas axiológicas. A sustentação dessa ação comunicativa é feita pela teoria dos atos de fala (Sprechakte), que garante, pela estrutura dos pronomes pessoais o descentramento da subjetividade sobrecarregada na filosofia da consciência, o retorno ao sujeito pela via dialógica e a estrutura paralela do naturalismo que une os processos de aprendizagem empíricos ao mundo da linguagem. Os atos de fala são corporificados em enunciados que portam proposições, intenção e pretensões de validades. Entre proposição e intenção há a articulação entre significante e significado, e nessa relação são expressas pretensões de validades que são articuladas por argumentos que formam discurso. As pretensões de validade podem ser: de verdade para a formação de discursos teóricos referentes ao mundo objetivo; de justiça nas formações normativas para discursos práticos; e de veracidade nas articulações subjetivas de formações estético-expressivas.

Deste modo, o mundo da vida é o mundo ontológico do pano de fundo do conhecimento não-tematizado que passa para o conhecimento tematizado pela via

de uma passagem da interação para a compreensão, onde são postas em circulação as pretensões de validade. Propriamente enquanto formação societária, essa estruturação do mundo da vida, partindo da liberação das esferas axiológicas na modernidade, configura a sociedade enquanto cultura, sociedade e personalidade. Cultura é a reserva semântica de saber acumulado pela tradição que permite a reprodução cultural variando o conteúdo e sua qualidade enquanto nível de continuidade ou ruptura com a tradição; sociedade é a formação dos grupos sociais por solidariedades adquiridas que permitem novos desdobramentos de integração social; e personalidade é a formação de identidades partindo da socialização, harmonizando formas de vidas individuais e coletivas.

Esse conceito de sociedade aponta para além da mera articulação de relações sociais interpessoais, mas também coloca o conceito de sociedade na reserva de estruturas da linguagem e sua reprodução simbólica acompanhada pela consciência de tempo moderna. E para completar essa idéia, há os dois princípios de organização das sociedades da teoria evolutiva de Habermas, que é anterior à teoria da ação comunicativa, esses princípios se fazem presentes desde tempos primitivos até a modernidade. Diferenciando em nível de complexidade esses princípios são: o trabalho e a interação.

Se observarmos bem, veremos que a luta de Habermas para a fundamentação da comunicação na retomada do projeto iluminista da modernidade tem seu espaço vital exclusivamente no mundo da vida. Logo, compreendemos essa categoria central que é o mundo da vida na reabilitação de um novo conceito de razão plena e unificada do iluminismo. E não como um contra-poder que ataca sua parte ambivalente, que é o Sistema, o mundo da racionalidade instrumental – racionalidade problemática, pois é a via expressa da reificação da natureza, do outro e da subjetividade. O mundo da vida como reino da interação tem o potencial de se reconectar ao sistema, pois a racionalidade com respeito a fins é, e sempre foi, fundamental e indispensável à evolução das sociedades. Mas essa racionalidade tem que ter seu espaço limitado para não colonizar o mundo da vida que originalmente resguarda o elemento diferencial e essencial da constituição do ser humano: o potencial de uso simbólico e interativo

imanentes à linguagem. Habermas sempre se mostrou obstinado contra as teses de críticos que impõem um diagnóstico malgrado de impossibilidades comunicativas, de perdas de sentido (Sinnverlust) e liberdade (Freiheitverlust) em um mundo moderno desencantado e burocratizado nas sociedades contemporâneas.

Habermas, com a duplicação da sociedade em sistema e mundo da vida pôde conceber processos de racionalidade diferentes formando a modernidade social e cultural em acordo com princípios organizacionais também diferentes, podendo perceber com clareza a colonização do mundo da vida pelo sistema. E com essa tese poderosa pôde reclamar a razão comunicativa com a comprovação da liberação da razão comunicativa, num certo momento de juventude, no sistema filosófico de Hegel (o primeiro filósofo que concebeu a modernidade como problema de legitimação), e ainda conta com comprovação histórica da realização empírica da ação comunicativa na esfera pública burguesa européia no século XIX. Assim nosso autor pode responder dialeticamente que, se alguns sentidos universais se foram com a fragmentação das imagens religiosas de mundo, foi também proporcionado o sentido do entendimento comunicativo antes preso àquelas imagens, e se o espírito nos tempos modernos foi aprisionado ele também se libertou em saberes, normas e artes autônomas entregues à própria humanidade como única mediação.

E se a razão rasamente pode ser entendida como a capacidade humana de diferenciar reestruturando a relação entre o todo e as partes, somada à força simbólica e de integração social, com esses elementos Habermas pode conduzir complexamente a razão comunicativa para superar o limite da última fronteira, que é o outro, reabilitando a utopia – diga-se de passagem, fundamental para Habermas – da comunidade moderna, racional e democrática.

A Ação Comunicativa

Ao invés de versar sobre o conceito de razão comunicativa, melhor é explanar o conceito de ação comunicativa (Kommunicativen Handelns). Pois, ação comunicativa engloba um novo conceito de razão, o da razão comunicativa, que efetua a mudança de paradigma na filosofia do sujeito e uma teoria da ação social, que na leitura da teoria dos atos de falas de Austin e Searle cria os usos lingüísticos. E ainda, esse complexo emaranhado do conceito de ação comunicativa é incrementado por uma filosofia da práxis, surgida a partir de uma crítica à filosofia da práxis de origem marxista. Os interesses desse projeto remetem ao esclarecimento do iluminismo, entretanto não pelo o elogio das luzes e nem clamor à maioria pela razão, mas é pela tese que me parece mais central para o conceito de modernidade de Habermas, que é a Colonização do mundo da vida pelos imperativos sistêmicos. Esse conceito dualista, fielmente dialético, mostra o malogro futuro da monstruosidade da autonomia de uma modernidade sistêmica, mas sem fatalismo. Apesar de todo pessimismo intelectual, mostra que a comunicação não está totalmente extinta, pois seria o fim último pela destruição da vida ou a transcendência milagrosa de um mundo do entendimento mútuo pleno.

A razão comunicativa não é corrosiva em relação ao conceito de razão do sujeito objetivador, autoconsciente e plenamente expressivo. Entretanto, não ignora uma tradição crítica desse sujeito privilegiado da filosofia da consciência, originária da modernidade filosófica. Tradição crítica que se intensificou com a virada lingüística na filosofia ocidental. Na epistemologia as descobertas das estruturas da linguagem intrínsecas às estruturas cognitivas do olhar objetivante vislumbram que o sujeito cognoscente está preso a estruturas lingüísticas e que seu entendimento monológico não é a estrutura única da razão humana. A dialética do esclarecimento revê as teses sobre o progresso técnico e sobre o desenvolvimento das forças produtivas, desvelando a técnica e a ciência como ideologias. As técnicas a serviço da indústria, o conhecimento objetificante, somadas ao diagnóstico da crescente da burocratização e à unidimensão do trabalho morto enquanto força de trabalho explorada, são totalizadas em teorias da reificação, da exploração e do controle das massas, desembocando, do potencial revolucionário, em uma filosofia da história escatológica, que tem como única saída sacrificial virar o esclarecimento contra si mesmo. E ainda o recurso à genealogia tenta desvelar a

vontade poder ocultada como um outro da razão, retornando à origem da tragédia filosófica ou mapeando as tecnologias de poder e disciplinamento, aliadas ao desmascaramento das ciências humanas. A crítica da razão pela corrosão da metafísica temporalmente expõe a angústia do esquecimento do ser, e ainda revestida em crítica da proeminência do fenômeno da voz sustentador do princípio unificador, ordenador e mediador entre o sensível e o inteligível, ou seja, o Logos que marginaliza a diferença e a temporalidade radicalmente internalizadas na escritura. Não devemos ainda esquecer da condução da heteronomia pelo erotismo contra as forças homogeneizadoras suplantadas pela economia geral, antecedida pela descoberta expedicionária da psicanálise no reino do inconsciente, até então estranho à razão.

Mesmo com essas descrições genéricas de críticas à modernidade, que figuram como uma reprodução dos interlocutores do autor do discurso filosófico da modernidade, Habermas, antes de inserir sua contribuição crítica e solucionadora para a modernidade com sua ação comunicativa e com o apelo da filosofia da práxis adverte que antes de qualquer intenção solucionadora que atenda as patologias da modernidade devemos retornar com muita atenção ao primeiro filósofo que concebeu conceitualmente a consciência dos novos tempos como problema de autolegitimação da modernidade, ou seja, Hegel. Nesse espaço vazio entre a consciência presente da modernidade e a crise e necessidade de autolegitimação dessa ruptura de épocas históricas que, para Hegel, deve atuar a filosofia. Então Hegel como filósofo moderno cria um sistema que atua nesse espaço indeterminado dos fragmentos da modernidade e pensa a autolegitimação da modernidade pela história, pelo estado, pelo direito, pela estética, pela economia-política, até à religião. Habermas segue boa parte dessa contribuição inexorável de Hegel, sempre com o eixo central de sua ação comunicativa passando por outra contribuição inexorável, a da filosofia da práxis fundamentada no materialismo histórico, reabilitado epistemologicamente para o paradigma da filosofia da linguagem como processos de aprendizagem extraídos de contingências de um desenvolvimento histórico-natural de formas de vidas socioculturais, e também na instituição imaginária que rearticula simbolicamente esses mesmos processos de aprendizagem do materialismo histórico.

Logo, como filosofia da práxis, Habermas reclama um conteúdo normativo extraído da própria modernidade historicamente entregue a si mesma. Ainda que deslocando a modernidade para um novo paradigma da filosofia, o dialógico da razão comunicativa, Habermas parte do princípio vertebral da modernidade: o sujeito epistemológico e sua individualidade. Porém, como princípio universal, a comunicação é conduzida a um lugar central no novo paradigma da filosofia, e o Eu da filosofia da consciência só é reabilitado com o retorno de uma socialização iniciada pelo entendimento intersubjetivo da comunicação. Só assim o princípio da individualidade e o sujeito objetivante são reapropriados sem os excluir. Sendo assim, o conteúdo normativo da modernidade e para a modernidade é reclamado em três níveis: o primeiro nível da reprodução simbólica, que a partir de conteúdos semânticos restabelece ou restaura variavelmente as conexões históricas entre tradição e tempos modernos, e não podem fazê-la sem recurso ao passado; o segundo a da integração social que por meio de usos lingüísticos estabelece solidariedades e forma grupos sociais; e o terceiro nível é o da socialização, pois integração e diferenciação estão em relação dialética, logo da relação com outros pode-se sedimentar identidades pessoais. E para tal normatividade, a ação comunicativa deve atuar impedindo o que genericamente pode ser chamado de Eu não esteja destinado à solidão, à pura reação do inconsciente e ao austero poder do Eu na racionalidade instrumental que conduz a irracionalidade – a negação das margens do outro da razão –, a reificação e a destruição. Com a descrição acima dos níveis do conteúdo normativo da modernidade, a mudança de paradigma da filosofia, a inserção da filosofia da práxis revisada e o dever terapêutico, humanista e solidário da ação comunicativa enquanto partes da solução para a modernidade aberta teorizada, é coerente ao conceito de modernidade dividida em processos de racionalização e teoria da sociedade, Deste modo, fechamos um ciclo: a conexão entre conceito de modernidade e projetos restauradores para a modernidade inacabada só é possível pelo diagnóstico da colonização do mundo da vida pelos imperativos sistêmicos, que aponta para a necessidade de revitalizar o mundo da vida para legitimar a modernidade ainda em crise.

Conclusão

Parece clara a tentativa de Habermas para a modernidade de um equilíbrio delicado, a qual não me surge outra palavra senão reconciliação. É como aparar as arestas sem recorrer a um excesso de qualquer noção extemporânea que ao mesmo tempo não fere a autenticidade moderna. E efetuado esse equilíbrio delicado para a história, é pensar dialeticamente, porém, sem o recurso de uma filosofia da história programática de destinos apocalípticos, de escatologias, de consumação metafísica, mas uma filosofia da história que pesa as contingências do novo, do impensado, do erro, do outro, realizadas no universal do potencial comunicativo. E se o equilíbrio delicado da reconciliação é dialético, é também mediado pela normatividade, que une ruptura e continuidades hegemônicas e homogeneizadoras das metanarrativas históricas. A ruptura da consciência moderna do tempo não deve ser um desmembramento, mas a totalização da dialética da razão no exercício de abertura contínua, que cria recomeços históricos. E assim, Habermas diz:

“A atualidade, enquanto renovação continuada, pereniza a ruptura com o passado... O pensamento político contaminado pela atualidade do espírito do tempo, e desejoso de enfrentar a pressão dos problemas da atualidade, é carregado de energias utópicas – porém, esse excedente de expectativas deve ser controlado pelo contrapeso conservador de experiências históricas” (HABERMAS, 2003, p. 9-10).

Citação não tão original vista a ligação com a tradição pensamento alemão, mas seu retoque de originalidade se deve a sua teoria da modernidade e sua epistemologia, relevantes no contexto dos debates contemporâneos.

Referências Bibliográficas

ARAGÃO, Lúcia. *Habermas: filósofo e sociólogo do nosso tempo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro 2002.

FREITAG, Bárbara. *Habermas e a filosofia da modernidade*.

HABERMAS, Jürgen. "A crise do estado de bem-estar e o esgotamento das energias utópicas" in *Diagnósticos do Tempo: seis ensaios*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005. P. 9-36.

_____. *Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. "La modernidad: un proyecto inacabado" in *Ensayos políticos / Jürgen Habermas*; Trad. de Ramón García Cotarelo. Barcelona: Ediciones Península. 1988.

ROUANET, S. P. "Poder e comunicação" in *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. P. 147-192.

_____. "A verdade e a ilusão do pós-moderno" in *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia da Letras. 1987. P. 229-277.