



KÁTIA R. SALOMÃO

**UM ESTUDO GENEALÓGICO DAS CRÍTICAS
PROFERIDAS À RAZÃO
VERSUS A ESFERA PÚBLICA EM HABERMAS**

MARÍLIA-SP
2008

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

UM ESTUDO GENEALÓGICO DAS CRÍTICAS

PROFERIDAS À RAZÃO

VERSUS A ESFERA PÚBLICA EM HABERMAS

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-graduação em Filosofia Moderna e Contemporânea, como requisito para Exame de Defesa ao título de Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, UNESP/Marília. Trabalho realizado sob a orientação da Dr^a. Clélia Ap. Martins.

MARÍLIA-SP
2008

**UM ESTUDO GENEALÓGICO DAS CRÍTICAS
PROFERIDAS À RAZÃO
VERSUS A ESFERA PÚBLICA EM HABERMAS**

DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO TÍTULO
DE MESTRE

COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA

Dr. Aylton Barbieri Durão
Departamento de Filosofia
UEL– Londrina-PR

Dr. Sinésio Ferraz Bueno
Departamento de Filosofia
FFC- UNESP

Dra. Clélia Aparecida Martins
FFC- UNESP

AGRADECIMENTOS

À orientadora e “coautora” desta pesquisa Clélia Aparecida Martins, que, através de sua orientação, confiança, grande cordialidade e prestatividade demonstradas em todos os momentos, tornou possível a realização deste trabalho.

Aos professores do programa de pós-graduação, em especial ao professor Sinésio Ferraz Bueno pelas lições iniciais e, principalmente, ao professor José Carlos Bruni pelas aulas esclarecedoras e pela compreensão em momentos difíceis ocorridos ao longo desse período.

Ao professor Aylton Barbieri Durão pelas valiosas sugestões oferecidas na ocasião de sua participação na Banca Examinadora, contribuições essas plausíveis para o resultado final do texto que, de certa forma, fruto de suas orientações.

Aos amigos pela presença marcante e por variadas contribuições, em especial, Lilson Fiorillo, Fábio Soma, Ticiane Colcchieri e Elisangela Simões Esteves.

À Edna Bonini e Aline Silva, por despenderem tamanha dedicação ao executarem suas respectivas tarefas administrativas, com tanta competência e amabilidade.

Ao professor Gilvan Hansen, influenciador e responsável por minhas escolhas no âmbito acadêmico e filosófico.

À minhas irmãs queridas, que nunca deixaram de me incentivar.

RESUMO

Esta pesquisa analisa os desdobramentos da noção de esfera pública em Jürgen Habermas e para isso procura apreender as críticas à Razão tecidas e consideradas por esse filósofo, posto elas constituírem o subsídio teórico mais relevante na elaboração gradativa que ele empreendeu daquela noção e de seus decorrentes desdobramentos. Seguindo esse propósito, iniciaremos a pesquisa sobre o conceito de razão comunicativa como uma extensão da razão da *Aufklärung*, idealizada inicialmente por Kant, que por sua vez se concretizou como projeto da modernidade. A primeira geração da teoria crítica analisou o projeto kantiano como esgotado, condenado ao esquecimento. Porém, Habermas, herdeiro da teoria crítica, não compartilha dessa opinião e considera o projeto da *Aufklärung*, da razão como emancipação, um projeto inacabado. Na condição de oferecer uma nova leitura, Habermas acaba por trilhar várias críticas tecidas pelos primeiros frankfurtianos ao pensamento da *Aufklärung*. Desse modo, num primeiro momento analisaremos os elementos oferecidos pela primeira geração do Instituto de Pesquisa, que servirão à crítica de Habermas, elementos esses relacionados a noção de razão e de opinião pública. Num segundo momento, a análise será dedicada aos primórdios do pensamento de Habermas, mais especificamente à ***Mudança Estrutural da Esfera Pública***, texto no qual ele se revela pessimista quanto à realização da *Aufklärung*, mas não totalmente descrente. Numa última etapa, pontuaremos nossa reflexão na produção mais atual do pensamento habermasiano, focando-nos em ***Direito e Democracia: entre facticidade e validade***, obra na qual ganha novo fôlego sua avaliação da esfera pública mediante a teoria do discurso no âmbito do direito, e o pessimismo cede lugar a uma noção construtivista: o direito deve resguardar e conferir aos homens liberdade para que possam constituir uma opinião pública que, baseada na razão comunicativa, se faça valer nas esferas públicas formais e, em decorrência, seja capaz de influenciar as decisões no plano burocrático estatal.

Palavras chaves: Teoria Crítica, *Aufklärung*, Emancipação, Esfera Pública, Opinião Pública Direito.

ABSTRACT

This research examines the unfolding of the concept of public sphere in Jürgen Habermas and it seeks to seize the criticism of Reason weaved and considered by the philosopher since they constitute the most important theoretical benefit in developing gradually he undertook this concept and its resulting developments. Following these purposes, we will start a research about the Communicative Reason as an extension of *Aufklärung's* reason, early idealized by Kant and, by its turn, became the modernity project. The first generation of The Critical Theory saw the Kantian project as gone, forgotten. But Habermas, an heir of the Critical Theory, does not join this opinion and consider the *Aufklärung's* project, to say – the reason as emancipation – an unfinished project. As a condition to offer a new account, Habermas tracks many critics woven by the first Frankfurtians to the *Aufklärung*. So, in the first moment we will analyze the elements offered by the early generation of the Institute for Social Research (*Institut für Sozialforschung*) which will be useful to the Habermasian account. These elements are related to the notions of reason and public opinion. In a second moment, our account will be dedicated to the beginnings of Habermas's account, more specifically, to the *The Structural Transformation of the Public Sphere*, text in which He shows himself up pessimist about the *Aufklärung's* realization, but He does not totally unbelieve. In a last step, we point our reflexions out to the current Habermasian thoughts, focusing on *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, work which gives a new breath to Habermas's evaluation through the public sphere through the theory of speech within the law and the pessimism gives place to a constructive notion: the law ought to safeguard and confer freedom to the men. So they may constitute a public opinion that based upon the communicative reason, claim is made in formal and public spheres, as a result, and is able to influence the decisions in the bureaucratic government level.

Keywords: Critical Theory, *Aufklärung*, Emancipation, Public Sphere, Public Opinion, Law.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
I – CRÍTICAS À RAZÃO: HABERMAS REVISITA NIETZSCHE, ADORNO E HORKHEIMER	16
1.1 A explicação da <i>Aufklärung</i> segundo Adorno e Horkheimer	26
1.2 A instrumentalização da razão e seus desdobramentos	32
1.3 A recusa habermasiana da inflexão da razão na modernidade em Nietzsche	50
1.4 Os argumentos habermasianos: entrelaçamento crítico entre Nietzsche, Adorno e Horkheimer	63
II - RACIONALIDADE COMUNICATIVA E OPINIÃO PÚBLICA: INÍCIO DA TEORIA DA ESFERA PÚBLICA	77
2.1 Crítica e contraponto entre <i>Aufklärung</i> e a opinião pública em Kant	77
2.2 Destranscendentalização da razão e realismo lingüístico	95
2.3 Gênese e decadência da esfera pública moderna: a teoria em seus primórdios – seus <i>Mudança estrutural da esfera pública</i>	108
2.4 A racionalidade comunicativa, mundo da vida e esfera pública	117
III - A TEORIA DA ESFERA PÚBLICA NOS ESCRITOS ATUAIS DE HABERMAS	144
3.1 Desdobramentos do mundo da vida e da esfera pública	144
3.2 <i>FG</i> : diferenças e interlocução entre esfera pública e sociedade civil	154
3.3 O paradigma do direito e o potencial emancipador na esfera pública	169
3.4 Reconstrução do Direito nas Tanner Lectures: legalidade e legitimidade e a formação de vontade na esfera pública	178
CONSIDERAÇÕES FINAIS	194
REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA	201

ABREVIATURAS (vide bibliografia)

Abreviaturas utilizadas para as obras de Habermas:

MEEP – Mudança Estrutural da Esfera Pública: Investigações quanto a uma categoria de uma sociedade burguesa.

TAC – Teoría de la Acción Comunicativa.

DFM—Discurso Filosófico da Modernidade.

FG – Direito e Democracia: entre facticidade e validade.

CI – Conhecimento e Interesse.

CMAC – Consciência Moral e Agir Comunicativo.

EAD – Aclaraciones a la ética del discurso.

KHD – Acción Comunicativa y Razón sín transcendencia

Abreviaturas utilizadas para as obras de Horkheimer:

ER – Eclipse da Razão.

Abreviaturas utilizadas para as obras de Adorno e Horkheimer:

DA—Dialética do Esclarecimento.

INTRODUÇÃO

Habermas desde seus primeiros escritos tinha como objetivo indubitável promover um resgate da razão nos moldes do projeto da *Aufklärung*—que era a condição *sine qua non* da possibilidade do homem emancipar-se. A razão inserida naquele momento histórico era a condição de atingir a maioridade <*Mündigkeit*>, libertar-se dos grilhões da ignorância, romper com a dominação de outrem sobre si, em que só pelo uso da razão chegar-se-ia à autonomia plena. Entretanto, o próprio desdobramento filosófico da razão da *Aufklärung* a conduziu a um beco sem saída, isto é, a sua identificação com a dominação. Por isso, Habermas, motivado pelo desejo de uma razão capaz de promover a autonomia, na velha roupagem no sentido do projeto da *Aufklärung*, em que é capacitada da força libertadora, percebe ser necessário realizar um olhar ulterior a tal momento da malgrado identificação, para reconhecer qual o desvio que conduziu à essa bancarrota da trajetória do movimento filosófico tangível à racionalidade ocidental. Concerne, então, afirmar que Habermas rompe com uma geração de filósofos como, por exemplo, Nietzsche, Adorno e Horkheimer que tinha desacreditado a *Aufklärung* e, por conseguinte, o projeto da modernidade esclarecida. Portanto, as ideias de liberdade e emancipação apenas se materializariam se Habermas rejeitar o binômio razão e dominação e resgatar a prioridade da razão. Por certo, toda uma geração de filósofos herdou o binômio razão e dominação, entretanto nessa pesquisa serão focados os três supracitados, tendo em vista que Adorno e Horkheimer são correlatos diretos da filosofia nietzscheana.

Decerto, os desdobramentos de Habermas apontam a razão comunicativa (*Kommunikative Vernunft*) como solução plausível no desejo de superar os impasses atribuídos à razão ocidental na modernidade. Por meio desse conceito, Habermas se coloca prontamente contra Descartes, Kant e Husserl, visto que em sua filosofia ocorre uma mudança de paradigma de modo a superar o paradigma cartesiano da razão centrada no sujeito monológico. Tal modelo se manteve com a filosofia transcendental de Kant e foi reiterado na contemporaneidade pela fenomenologia de Husserl. Além disso, Habermas

promove uma releitura da esfera da publicidade, que nos moldes kantianos, era o lócus atribuído ao *uso público da razão*, da qual sobressaíam os elementos capazes de conduzir a emancipação da razão humana da sua condição heterônoma. A hipótese habermasiana circula em torno da ação comunicativa possível na esfera pública, amparada na teoria do direito, que tem o intuito maior de promover o entendimento, mas não apenas no sentido do *Verständ* kantiano. Habermas vai além, porque conduz os participantes de um discurso à possibilidade *quase transcendental* do entendimento mútuo [*Verständigung*].

Habermas acredita na condição da realização do esclarecimento mediante o uso da razão; em igual proporção deposita uma série de críticas àqueles que a descartaram, isto é, àqueles que passaram a identificar razão com dominação. A partir de Nietzsche, pioneiro dessa interpretação, surgem inúmeros pensadores que se apóiam nas aporias do poder e também aqueles outros que tentam revisar a dialética da *Aufklärung*, a saber, o caso da primeira geração da teoria crítica. É nesse sentido que nos propomos, num primeiro momento deste texto, a analisar a interpretação da *Aufklärung* de Horkheimer e Adorno, dois dos primeiros e importantes filósofos da teoria crítica, que oferecem uma interpretação do projeto da *Aufklärung*, tendo suas bases assentadas na filosofia kantiana. Horkheimer e Adorno, ao tecerem suas críticas à razão e consequentemente à filosofia de Kant, parecem não ter percebido todo o movimento inerente ao iluminismo e a própria trajetória da razão ocidental, dos quais resulta a sobrevalorização da razão. Eles não atentam para o criticismo kantiano e não vinculam a crença exagerada na razão à tradição do dogmatismo metafísico, que pretende explicar tudo a partir da ideia metafísica, sem recorrer à investigação da capacidade da razão de proceder ao entendimento de algo dado. Pois, parafraseando Kant na *Crítica da razão pura*, o dogmatismo é o proceder dogmático da razão pura, sem a crítica de sua própria capacidade. Assim, antes de conduzirmos nossa investigação a Horkheimer e Adorno, iremos discorrer sobre o criticismo kantiano, na tentativa de delinear os limites do entendimento através da razão humana, e sobre os problemas decorrentes, tratados criticamente por Habermas, que, assim como o binômio (razão e dominação) estabelecido, também encontra seu antídoto na razão comunicativa. Adorno e Horkheimer estão na contramão da razão comunicativa. Para eles, os índices da instrumentalidade, isto é, da dominação da natureza por meio da técnica e da ciência, chegaram a níveis jamais vistos. Muitos estudiosos tentam justificar a filosofia deles, pelo fato de que, no momento em que elaboravam seus desdobramentos tangíveis à razão da *Aufklärung*, foram

impulsionados por um sentimento de repressão e pessimismo extremo¹ no gênero humano, advindo do contexto ao qual estavam inseridos — uma guerra arrolava nos limites territoriais da Europa, da qual fugiram por temerem por suas vidas e, principalmente, por não poderem compartilhar com as mesmas ideias desenvolvidas junto ao nazi-fascismo. Entretanto, tendo em vista a própria história da filosofia, não podemos compartilhar com tais justificativas, afinal muitas foram as filosofias que romperam com a ótica presente em seu tempo. Apenas citaremos aqui o caso de Marcuse² que compartilhou do mesmo epocal.

Adorno e Horkheimer chegam à constatação de que, ao longo da tradição filosófica, o pensamento esclarecido foi simultaneamente entendido como antítese e força contrária ao mito e percebem que esse esclarecimento é dialeticamente realizado sobre si mesmo. Diante disso, utilizando-se das teses de Weber sobre o desencantamento [*Entzauberung*] das imagens míticas do mundo, com o intuito de desvelar o processo que imiscuiu a razão de seus potenciais emancipadores, somam o modelo genealógico nietzscheano, para atingir nas bases do desenvolvimento histórico o ponto cego no qual a razão perdera sua força libertadora. No entanto, esse mesmo esclarecimento apenas seria bem sucedido, se o distanciamento das origens significasse libertação. Em contrapartida, não se tem a libertação do gênero humano: a técnica e a ciência haviam atingido amplitude jamais vivenciada, na qual inúmeras descobertas foram presenciadas no decorrer do século XIX e ao longo do século XX, momento no qual Adorno e Horkheimer interpretaram a *Aufklärung* como não concluída, e sim dissipada. Daí a constatação básica: todo o progresso não fez com que o homem fizesse *uso* de sua razão, no sentido de alcançarem sua autonomia no mundo. De outra sorte, suas consciências tomaram as formas da própria lógica científica e agora servem para cálculos precisos, assim como para a instrumentalidade das coisas no mundo: ao homem não resta mais do que o mundo da

¹ Quanto à utilização da palavra pessimista, cabe ressaltar que, não obstante ela estar voltada para uma condição psicológica, segundo Wiggershaus, podemos utilizá-la desde que tenhamos cuidado ao fazê-lo não a usando enquanto terminologia genérica. Conf. Wiggershaus, 2002, p. 71.

² “*Algumas Implicações Sociais da Tecnologia Moderna*”, foi escrito por Marcuse no mesmo período em que teceu seu livro “*Razão e Revolução*”, entre 1940-1941. Nesse escrito Marcuse desenvolve um conceito de racionalidade levando em conta os desdobramentos da técnica e da tecnologia, sob a luz da marcha que a individualidade percorre, para reafirmar os padrões burgueses ao longo da história. Ao contrário de Adorno e Horkheimer, Marcuse se manteve fiel ao projeto original da teoria crítica. Ele segundo Kellner “[...] adotava o projeto de reconstruir a razão e postular alternativas utópicas a sociedade existente—uma imaginação dialética que foi revelada em uma era que rejeita o pensamento revolucionário e visões grandiosas de libertação e reconstrução social” Conf. Introdução de Kellner, 1999, p. 17. In. Marcuse, Herbert. *Tecnologia Guerra e Fascismo*. Douglas Kellner (ed.). trad. Maria Cristina Vidal Borba. São Paulo: UNESP, 1999.

mesmidade e da heteronomia, na qual a racionalidade está totalmente convertida em instrumentalidade e dominação.

Outrora, Nietzsche, profeta das aporias do poder, havia identificado razão com dominação. No primeiro capítulo do presente texto, buscamos também em Nietzsche que é o precursor da [Des] razão, do niilismo na modernidade, da razão intimamente ligada ao poder, as origens das críticas proferidas por Habermas àqueles que descartam a *Aufklärung*. Por isso, optamos por reconstruir a postura nietzscheana da qual emerge a modernidade identificada com racionalidade com respeito a fins. Assim sendo, é mediante a abordagem nietzscheana que surgirá a crítica habermasiana a todos aqueles que se apóiam nas aporias do poder. O presente trabalho não tem o intuito de esgotamento das críticas a tal corrente de pensamento, tampouco pretenda avaliar se Habermas é ou não herdeiro da teoria crítica, pois isso exigiria um esforço imenso para algo controverso e a nosso ver ainda sem resposta adequada. O propósito é demonstrar, num primeiro momento como ocorre um entrelaçamento crítico, nas obras de Habermas [*Discurso Filosófico da Modernidade, Conhecimento e Interesse e Técnica e Ciência como Ideologia*], entre Nietzsche, Adorno e Horkheimer, na medida em que descartam a condição da emancipação através do uso da razão.

O segundo momento do texto privilegiará a forma como Habermas promove um resgate dos ideais presentes no projeto da *Aufklärung* e tenta ultrapassar o pensamento tanto de Nietzsche quanto dos frankfurtianos, assim como busca por uma nova base que sirva de fundamento para a razão humana. Logo, o grande problema envolvendo as filosofias seguidoras das aporias do poder é que elas têm seus fundamentos embasados no logocentrismo ocidental, que lhes transpassam uma herança patológica tangível na relação do sujeito e do objeto, que, até então, definitivamente não havia sido rompida. Habermas propõe como solução a esse impasse filosófico — o paradigma da comunicação — um modelo estabelecido através do agir comunicativo, que rompe com o padrão do conhecimento fundado na relação sujeito e objeto, que então é substituído pela interação lingüística entre os sujeitos, que ocorre no mundo da vida. Nessa ordem, por meio do agir comunicativo, Habermas busca fugir do diagnóstico da pós-modernidade. Para ele, o uso da razão, como elemento emancipador do gênero humano, ideal presente na *Aufklärung*, não deve simplesmente ser abandonado, mas urgentemente ter seus padrões e fundamentos

revistos. À proporção que se propõe a revisá-lo, concebe a esfera pública como *locus* disseminador do esclarecimento entre os atores civis. Por isso, no segundo capítulo analisaremos, desde os primórdios do pensamento de Habermas, a sua acepção de esfera pública <Öffentlichkeit>, e procuraremos computar os escopos nos quais ele se ampara para construir uma teoria da esfera pública. Com esse procedimento, torna-se relevante avaliar as implicações de teorias, teses e conceitos da filosofia habermasiana sobre sua interpretação de *Öffentlichkeit*.

Preliminarmente, então, analisaremos os desdobramentos, referentes à destranscendentalização da razão, a qual resguarda os elementos vantajosos e descarta os nocivos daquela herança. Por meio dessa destranscendentalização, somada a uma *Ética do Discurso* que viabiliza atingir um conceito próprio de razão e o delineamento de seu papel de subsidiária conceitual para a sustentação de uma teoria da esfera pública politicamente ativa, permitiu-se então, segundo Habermas, resolver os problemas herdados da filosofia kantiana. Com esse procedimento, ao longo do texto ficará destacado como o primeiro diagnóstico da esfera pública, tecido principalmente em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, que se configura como a decadência da esfera pública burguesa (da qual surge uma publicidade manipulativa). Nessa obra, foi superada primeiro a teorização em torno de *Teoria da Ação Comunicativa*, em que a esfera pública fica ainda em segundo plano, mas recebe créditos por ser posta como um conceito complementar ao mundo da vida; segundo, com a elaboração da filosofia do direito vinculada à teoria do discurso, a esfera pública recebe sua legítima importância na filosofia de Habermas. O conceito de *Öffentlichkeit* gradualmente será reinterpretado e, à medida que isso ocorre, assume papel de destaque na filosofia política de Habermas: através de uma esfera pública ativa, os cidadãos podem, mediante a formação política de opinião e vontade, promover a legalidade e a legitimidade das normas. Em *Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio*, Habermas procura resgatar o âmbito da legitimidade do direito, mas apenas em *Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade*, consegue finalmente compor sua teoria do direito a qual não prescinde da *Öffentlichkeit* e exige mesmo melhor elaboração da teoria relativa a ela. Desse modo, uma vez que nessa obra a teoria da esfera pública recebe sua última versão, o terceiro momento deste capítulo está voltado, principalmente, para *Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade*. Logo, abandonaremos os apontamentos das obras anteriores a essa, relativos à teoria do direito, visto não estar nesta teoria nosso foco de análise; recorreremos a ela apenas

neste momento porque nessa obra a sua apresentação é imprescindível para análise da esfera pública, com a interseção do conceito de direito a este outro de esfera pública. Nesta obra, a esfera pública é avaliada mediante suas relações com a sociedade civil, com o aparato estatal e com o agir comunicativo enquanto pertencentes ao mundo da vida, no qual o paradigma do direito é considerado a principal garantia da função da sociedade civil e da legitimidade da opinião pública.

Neste capítulo, a partir desse aparato conceitual, procura-se vislumbrar a possibilidade para o *uso público da razão* como elemento necessário na emancipação. Daí o motivo de privilegiarmos uma abordagem na qual a esfera pública fica resguardada do diagnóstico daqueles que se movem norteados por meio das aporias do poder. É assim que Habermas confere à teoria da esfera pública uma potencialidade parcial, mas fundamental no processo de esclarecimento, já que a emancipação apenas tem seu potencial liberado no agir comunicativo, mediante o entendimento mútuo [*Verständigung*]. Para tanto nesta nossa investigação consideraremos também a hipótese de Habermas de que, na modernidade, com o surgimento das sociedades complexas, ocorre analogamente o ampliamto da moral pós-convencional, por meio dos discursos realizados coletivamente em esferas públicas formais ou informais, que garantam a formação de opinião e vontade, além do entendimento consensual. A partir daí, Habermas pode afirmar estarmos todos submetidos a um processo de entendimento que conduz para a liberdade, por meio do qual é passível atingir apenas momentos fortes ou ínfimos de emancipação, mas que reabilita a razão, como já dito, priorizando-a.

Habermas segue, assim, a construção de um paradigma da razão comunicativa liberado das condições coercitivas presentes na racionalidade instrumental, pois quer estabelecer um resgate do potencial da *Aufklärung*, que ainda não está plenamente concluída. Para muitos, apoiados no foco paradoxal, que atinge a vida moderna, da perda de liberdade, do desrespeito pela vida humana e, até mesmo, de seu significado ou, usando a terminologia habermasiana, das crises do capitalismo tardio, essa posição é vista como otimista. Contudo, atentamos que Habermas não descarta os avanços das ciências e tecnologia na modernidade — conquistas inegáveis da racionalidade instrumental — e a história da humanidade ocidental que inexoravelmente mostra o ontem e o hoje de forma clara. Para nosso autor, o hoje é irremediavelmente melhor que o ontem, seja por meio da

observação da sociedade grega em que a maioria dos homens não tinha sua cidadania reconhecida, seja na idade média no qual o luxo era resguardado a alguns nobres enquanto o povo tinha o seu imaginário contaminado e garantido pelos laços de vassalagem que mantinha vivo tal ideário. Ou ainda, deve-se considerar, segundo ele, que, apesar de não sermos livres em plenitude racional e reflexiva, também não estamos cegos pela tradição. A modernidade, acima de quaisquer hipóteses, oferece ao homem o direito à vida, à liberdade e à igualdade perante a lei; basta esses homens saberem lutar por tais direitos inalienáveis, sendo que deles consiste no próprio desempenho nas esferas públicas. Em função disso, Habermas confere à sua postura filosófica nova alternativa que, apesar de lidar com o mundo das incertezas, resgata a confiança na cultura ocidental. Mediante tal perspectiva, se nosso autor estiver correto, precisar-se-ia acreditar na prioridade da razão humana em vista do ontem, do hoje e do amanhã.

I - CRÍTICAS À RAZÃO: HABERMAS REVISITA NIETZSCHE, ADORNO E HORKHEIMER

Resgatar o conceito de razão, a partir da leitura da *Aufklärung* kantiana empreendida por Adorno e Horkheimer, é o primeiro passo deste capítulo, para que, num segundo momento, sejam aclaradas as críticas postuladas por Jürgen Habermas, tangíveis ao descrédito na emancipação humana, via o uso da razão presente na leitura desses primeiros frankfurtianos. A partir delas, Habermas promove uma guinada linguística em sua filosofia, buscando escapar das armadilhas da filosofia centrada no sujeito, isto é, abandona a filosofia da consciência e oferece os primeiros contornos do conceito de razão comunicativa como solução às cisões da modernidade, e, ainda, como um resgate da confiança na razão apresentada como razão comunicativa. As críticas estabelecidas por Adorno e Horkheimer estão dispersas na maioria das suas obras, contudo iremos privilegiar a “*Dialética do esclarecimento*” e “*O eclipse da razão*”.

Habermas, ao realizar a apreciação da filosofia de Adorno e Horkheimer, resguardadas as devidas diferenciações, detecta que os temas centrais da teoria crítica e ponto de congruência entre eles, estão análogos a *Aufklärung*. Tal palavra pode ser traduzida tanto como iluminismo, quanto como esclarecimento, isto é, uma está coerentemente identificada com a outra na tradição da filosofia iluminista³. Assim, é por meio do esclarecimento que o homem pode atingir sua emancipação individual como também a da espécie. As reflexões apresentadas por Kant, relativas ao seu projeto da *Aufklärung*, caracterizam o indivíduo por permanecer na menoridade, que teria como principais motivos a comodidade, ausência de coragem, preguiça, heteronomia, etc. Kant ironiza “[...] é tão cômodo ser menor [...]” e veementemente afirma: “Se tenho um livro

³ Apesar de comumente tomadas como idênticas, o Iluminismo refere-se ao movimento francês e *Aufklärung*, ao esclarecimento alemão, que tem a ver, por sua vez, com o idealismo alemão, o que traz certa especificidade e diferenciação em relação ao francês, portanto, mesmo Habermas não fazendo as devidas distinções, não é correto conceber como iguais.

que faz às vezes de meu entendimento, um diretor espiritual que por mim tem consciência, um médico que decide, etc., então não preciso esforçar-me eu mesmo”⁴. O homem entrega seu esclarecimento a tutores, que, após terem amedrontado seus pupilos, cuidadosamente, evitam que ousem caminhar sozinhos, mostrando-lhes as ameaças e riscos, visto que é pertinente permanecer sob o jugo alheio ou sob a tutela de terceiros. Segundo Habermas, romper com a minoridade, com essa imaturidade autoimputável é o que se chama de iluminismo. Nesse sentido, pensando a *Aufklärung* enquanto um projeto filosófico de Kant, Habermas chega à seguinte posição: “[...] considerando-se o indivíduo, isso indica uma máxima subjetiva, ou seja, pensar por conta própria. Considerando-se a humanidade como um todo, isso indica uma tendência objetiva, ou seja, o progresso para uma ordem completamente justa”⁵.

Diante dessa perspectiva habermasiana sobre a *Aufklärung* kantiana, pode-se inferir que este conceito diz respeito não apenas ao indivíduo, porém está inerente ao gênero humano. Kant pressupõe a humanidade tendo como objetivo a efetivação de um estado de caráter cosmopolita, no qual o esclarecimento é inerente ao gênero humano, como via de possibilidade. Por isso, a *Aufklärung* denota a capacidade de um homem esclarecer a si próprio, como também o esclarecimento de um público, estendendo-se, desta maneira, ao gênero humano. Desempenha, dessa forma, um papel *sui generis* no entendimento da formação e desenvolvimento da racionalidade, além do entendimento da humanidade rumo a um *telos*⁶ progressivo.

Horkheimer e Adorno, mediante sua interpretação da *Aufklärung*, ao tecerem suas críticas à razão, conseqüentemente, relativas também ao esclarecimento nos moldes kantianos, desprezam o movimento inerente ao iluminismo, do qual decorre uma sobrevalorização da racionalidade humana, pois eles acabam por depositar em Kant uma

⁴ KANT, Immanuel. “Resposta a Pergunta o que é *Aufklärung*”: In. *Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Lisboa: edições 70, 2002, p. 115.

⁵ HABERMAS, Jürgen. *Mudança Estrutural da Esfera Pública: Investigações quanto a uma categoria de uma sociedade burguesa*. Trad. Flávio R. Kothe –Rio de Janeiro: tempo brasileiro, 2003, aqui p.128 = *MEEP*

⁶ *Telos* tem função de designar o fim último da humanidade, isto é, de um ponto de chegada. A razão elaborada no pensamento dos iluministas tinha o encargo de conduzir o homem a esse fim último. Entretanto, quando ela é entendida como instrumental, inicialmente por Nietzsche que a identifica com a vontade de poder e posteriormente pelos frankfurtianos, em que os meios sobrepujam os fins, essa condição teleológica, anula-se. Logo, perdeu-se completamente a noção fins universais, em que a razão no seu sentido clássico do *Vernunft* foi posta de lado. Conf. Rouanet, Sérgio Paulo. *As Razões do Iluminismo*. São Paulo: ed. Companhia das Letras, 1986: p. 72-75.

sobrecarga culposa da crença na razão. Nesse sentido, ocorre um movimento da valorização da razão anterior a Kant, associado ao dogmatismo metafísico, almejando que a razão fosse capaz de explicar todos os objetos do conhecimento em conceitos. Kant insere-se na tentativa de delimitar quais os limites do entendimento através da razão humana, em que o itinerário seguido acerca da possibilidade do conhecimento mediante a razão humana recebe ênfase no criticismo com a obra *Crítica da Razão Pura* de 1781; em 1787 Kant explicaria melhor quais suas intenções críticas no prefácio da segunda edição. Nesse primeiro momento, Kant dedica-se à investigação no plano da razão pura, isto é, condiciona sua investigação para o plano teórico ou científico, no plano inteligível, no qual utiliza a matemática e a física como “[...] os dois conhecimentos teóricos da razão que devem determinar a priori seu objeto, a primeira de uma maneira totalmente pura e a segunda, pelo menos, parcialmente pura [...]”⁷. Já num segundo momento, dedica-se à investigação no plano da ação humana em seus desdobramentos racionais, donde originam-se obras de caráter político ou jurídico, tendo como principais expressões referenciais dessa etapa *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785) e *Crítica da Razão Prática* (1788). Momento esse em que a filosofia kantiana dedica-se ao estudo da moralidade.

A questão da unidade da razão tem sido alvo de intensas investigações, quer seja de Parmênides a Plotino, quer seja de Kant a Hegel, nos quais repousam a base teórica, desdobrada na tentativa de encontrar uma resposta em torno do debate que envolve o uno e o múltiplo⁸. Esse debate está voltado na filosofia contemporânea indiferente do paradigma posto em questão, seja ele mentalista, ontológico ou linguístico, ainda que em cada qual se materialize uma maneira distinta de responder a tal debate entre razão teórica e razão prática. A filosofia kantiana, sensivelmente voltada para demonstrar a unidade da

⁷ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuella Pinto dos Santos & Alexandre F. Morujão. 5ªed. Lisboa: Fundação Galouste Gulbembkian, 2001, p. 16.

⁸ “Unidade e Multiplicidade” constitui o tema central das *Enneíadas* de Plotino. Este texto resume o processo de pensamento de um idealismo filosófico, iniciado por Parmênides, que levou a uma superação dos limites cognitivos da perspectiva do mundo mítico. O *to hen panta* não quer significar que tudo deve dissolver-se no uno, e, deste modo, compreendido no todo como totalidade. A indagação habermasiana em torno disso é como é possível o uno ser tudo sem que com isso seja posta em risco sua unidade, uma vez que o universo é composto de muitas partes distintas? Plotino responderia que o uno é tudo, na medida, em que está em tudo, sobre tudo, pois ele é intramundano. A metafísica enreda-se nessas formulações paradoxais tentando em vão subsumir o uno a proposições objetivas, o que produz o fundamento da racionalidade, a qual aparece como o abismo do irracional que prende o pensamento de Nietzsche e seus seguidores. Conf. Habermas, J. *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990b, p. 154-156.

razão perdida junto ao desenrolar da época moderna, segundo Habermas, mesmo que talvez não tenha atingido tal tarefa plenamente, esse foi o maior objetivo de Kant com o criticismo. E, Habermas assegura que o grande problema repousa em responder o velho questionamento idealista: “Como é possível a mediação entre *mundus sensibilis* e *mundus intelligibilis*?”⁹, ou ainda, como um razão pode ser pura e prática?

Kant, no sentido de oferecer uma resposta a tal pressuposto, insere a crítica como fundamento essencial para a sua investigação. Tal perspectiva quer limitar o conhecimento considerado verossímil e racional como meio de aproximar o pensamento filosófico racionalista da verdade enquanto possibilidade científica, atribuindo-lhe o caráter empírico, traduzida em uma ciência que fixaria os limites do conhecimento sensível. Assim, a metafísica mantinha-se presa às concepções clássicas e em posturas em que a razão não é tratada criticamente. Pois, assumia tarefas que vão além da capacidade do entendimento humano, ou ainda, aquém da condição da percepção cognoscitiva na empreitada por conceber um conhecimento verdadeiro e absoluto. Sendo assim, é da metafísica que aflora um elogio à razão ao qual está atribuído à capacidade de julgar os assuntos que extrapolam segundo Kant, os limites do conhecimento sensível. O filósofo de Königsberg quer estabelecer com seu criticismo os limites e parâmetros que tornam possível o conhecimento racional. Por isso Kant se depara com a necessidade da crítica ao uso dogmático da razão, como é o caso da metafísica clássica com sua elevada pretensão de absolutização do entendimento.

Por meio dessa constatação, Kant passa a vislumbrar reconduzir a filosofia identificada com a metafísica aos parâmetros tangíveis do entendimento humano. Na *Crítica da razão pura* temos uma concepção de metafísica e consequentemente de filosofia na qual Kant descreve: “A Metafísica, assim chamada em seu sentido mais estrito, consiste na filosofia transcendental e na fisiologia da razão pura”.¹⁰ Assim, não especificaremos a construção da arquitetura da razão pura, isto é, não explicaremos as categorias do entendimento. Pois aqui apenas a noção de filosofia e criticismo, presente na primeira *Crítica*, é suficiente para demonstrar alguns equívocos naqueles que descartaram o uso da razão e atacaram o projeto do esclarecimento. Um outro motivo é que a noção de

⁹ Idem, 1990b, p. 153.

¹⁰ Kant, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 5ªed. São Paulo: Abril Cultural, 1991. v. 2. (Col. Os Pensadores), p. 241.

filosofia kantiana é o resultado do desdobramento reflexivo do criticismo. Pois, para Kant, o conhecimento filosófico está intrinsecamente ligado à formulação de conceitos, e o eixo para os desdobramentos dos fundamentos filosóficos está assentado na filosofia transcendental, imbuída de capacidade crítica. Kant entende a filosofia e, por conseguinte, vislumbra a metafísica em novos parâmetros em que a crítica serve como fundamento e base sólida para sua construção racional. Segundo Kant:

Por conseguinte, a Metafísica tanto da natureza quanto dos costumes e principalmente a crítica de uma razão que se aventura a andar sobre os seus próprios pés, crítica que precede a título de exercício preliminar (propedeuticamente), constituem propriamente sozinhas aquilo que num sentido autêntico podemos denominar Filosofia (1991, v. 2, p. 243.).

No movimento argumentativo de Kant, a razão crítica deve estender sua abrangência para além da dimensão da razão pura, ou seja, para além do campo do entendimento, voltando-se para a dimensão prática, isto é, a dimensão relativa aos costumes que guiam as preocupações as quais orientam os valores e acompanham a ação do indivíduo. Por isso, no âmbito da razão prática, Kant vai defender a necessidade de princípios orientadores da ação, cuja origem não se reporte à experiência, ao empírico, mas esteja fundamentada na razão autônoma¹¹. Logo, o interesse da razão pura serve como norteador das ações do sujeito cognoscente kantiano. É tanto racional e puro quanto é o determinante da vontade que, ao contrário de buscar vantagens ou aceitar máximas que possam atender um querer subjetivo qualquer, denota que ela, a razão, é capaz de voltar-se sobre si mesma e encontrar na lei moral seu significado: o resultado disso é uma vontade boa¹², determinante da autonomia do sujeito kantiano. A boa vontade, segundo Kant, “[...] deve ser avaliada em grau muito mais elevado do que tudo o que por meio dela puder ser

¹¹ Kant, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 74-75.

¹² Não temos o intuito de avaliação de todos os desdobramentos presentes em torno da noção de boa vontade na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Contudo, para uma maior clareza desse elemento da filosofia kantiana, é plausível considerar o conceito de boa vontade, como uma das condições necessárias para o esclarecimento do homem. Este conceito reside no ‘bom senso natural’ [*der natürliche gesund verstand*], pelo qual a vontade ergue-se enquanto vontade racional e está contida na noção de saber o que é agir por dever. O conceito de dever, que deriva do verbo *Sollen*, contém em si o da boa vontade, mas é necessário verificar que este imperativo carrega alguns problemas, ou seja, entraves subjetivos que advêm da sensibilidade, do plano das paixões, dos interesses particulares, que são aspectos indeletáveis da personalidade humana. Apesar da boa vontade poder ser enunciada como vontade de agir por dever importa ressaltar que muitas vezes o homem induzido por seus interesses particulares, sentimentos nada benevolentes, age em conformidade com o dever sem que isso implique diretamente no agir por dever. “Uma ação praticada por dever tem seu valor não no propósito que por meio dela se quer alcançar, mas na máxima que a determina; não depende, pois, da realidade do objeto da ação, mas meramente do princípio do querer segundo o qual a ação foi praticada, prescindindo de todos os objetos da faculdade de desejar” (Kant, 1988, p.27).

alcançado em proveito de qualquer inclinação ou, se quiser, da soma de todas as inclinações”¹³. Nesse âmbito Kant vai fazer referência ao conceito de interesse da razão, que seria a chave de explicação da ação do sujeito kantiano, em meio a um mundo sensível e inteligível. Numa nota, já ao final da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant dirá:

Interesse é aquilo por que a razão se torna prática, isto é, se torna em causa determinante da vontade. Por isso se diz só de um ser racional que ele toma interesse por qualquer coisa; as criaturas irracionais sentem apenas impulsos sensíveis. A razão só toma um interesse imediato na ação quando a validade universal da máxima desta ação é princípio suficiente de determinação da vontade. Só um tal interesse é puro. Mas quando a razão só pode determinar a vontade por meio de um outro objeto do desejo ou sob o pressuposto de um sentimento particular do sujeito, então ela só toma na ação um interesse imediato; e, como a razão não pode descobrir por si mesma, sem experiência, nem objetos da vontade nem um sentimento particular que lhe sirva de fundamento, este último interesse seria apenas empírico e não um interesse racional puro. O interesse lógico da razão (para fomentar os seus conhecimentos) nunca é imediato, mas pressupõe sempre propósitos de seu uso (1988, p. 112).

A emancipação dá-se por meio do esclarecimento dependente da vontade do ser racional, isto é, a faculdade da vontade é fundamental para atingir a *Mündigkeit*, que se apresenta como interesse puro da razão. Com isso, na teoria dos interesses cognitivos, Habermas reinterpreta o interesse de vontade em busca da razão, como inerente à razão, como outrora estava circunscrito na filosofia kantiana, que preliminarmente já tinha concebido a ideia de que a razão poderia incluir vontade para realizar a razão. Mas, a vontade em Kant é determinada pelo respeito às leis e permitir que seja motivada por inclinação ou por desejo subjetivo, para Habermas, é algo que foge do plano da emancipação, isto é, a vontade, guiada por interesses cognitivos, faz parte da heteronomia e da menoridade. Assim, estamos diante de um paradoxo, colocando em perigo a difícil homogeneidade da razão prática que tem que ser pura. A leitura habermasiana nos indica permitir a razão prática ser guiada por meio de desejos subjetivos é a prova da renúncia da própria liberdade e da racionalidade que, em Kant, tem o dever de conduzir inicialmente a emancipação do homem, sendo sugerida também a da espécie. Habermas em *Conhecimento e Interesse*¹⁴ acrescenta ainda que:

¹³ Idem, 1988, p. 22.

¹⁴ Habermas, J. *Conhecimento e Interesse*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1987b = *CI*

Kant não consegue desembaraçar de todo o uso especulativo da razão, inspirado pelo interesse, da ambigüidade. Por outro lado ele recorre à unidade da razão, com o objetivo de evitar que a utilização prática da razão teórica venha a se apresentar como uma reestruturação ou mera instrumentalização posterior de uma faculdade racional por meio de outra. Por outro lado, porém, razão teórica e razão prática perfazem uma unidade tão pouco homogênea que os postulados da razão prática pura permanecem ‘ofertas estranhas’ para a razão teórica (CI, 1987b, p. 225).

A razão, conduzida por princípios puros, mesmo mediante elementos transcendentais, não confere garantias de que a razão pura seja razão prática. Esse problema, segundo Habermas, decorre do fato de que ela é determinada pela vontade que faz parte de uma dimensão sensível e não prática. O desdobramento do argumento habermasiano nos leva a indagar sobre a vontade, determinada por algo distinto, do respeito às dimensões da razão prática, sendo a vontade um elemento subjetivo, então, como pode ela legitimar a objetividade de uma ação? Para Kant, isso seria permitir que ela se deixasse conduzir por inclinações, que na *Metafísica dos Costumes*, são o indicativo para a heteronomia da vontade: índices da renúncia da liberdade e da racionalidade. Kant refere-se, segundo Habermas, à forma como a razão prática realiza ações que são determinadas através de interesse puro da razão na *Mündigkeit*.

Entretanto, para Habermas, nesse caso, o interesse puro da razão atribui à razão causalidade oposta a da faculdade da vontade. Para que numa ação seja possível a confluência entre o racional e o sensível no terreno da razão pura, é preciso que haja faculdade da razão que possibilite a garantia do prazer e da satisfação no cumprimento ao dever como causalidade da dimensão sensível. E Habermas afirma que é absolutamente impossível compreender como pode uma ideia (interna da razão), não sensível, *a priori*, produzir qualquer tipo de sensação. Para ele não se pode determinar a causalidade de uma experiência, que está *a priori* de maneira fixa.

Assim, de acordo com o entendimento de Habermas, se estamos diante de uma comunhão entre teoria e práxis, em contraponto Kant não alcança a resposta de como tal conjunção se torna possível. E o que confirma isso seria a justaposição entre mundo inteligível e mundo sensível, que acaba por recair no problema metafísico, indicado já no início dessa especulação, o qual apenas converte tal comunhão em nova roupagem numa questão relativa entre razão pura e razão prática, entre causalidade da liberdade e causalidade da natureza, entre legalidade e moralidade, etc. Nem mesmo na terceira

Crítica, quando Kant introduz um terceiro tipo de ideias da razão, no qual a natureza e a história são abordadas tendo em vista aspectos religiosos, sem considerar a base sólida da razão inteligível da primeira *Crítica*, ele consegue dissolver essa impressão da dicotomia presente entre razão prática e teórica. Diante dessa retirada, Kant ficou “[...] sem base sólida do conhecimento do intelecto, estas ideias não possuem nem sequer um sentido heurístico, formando apenas um *focus imaginarius* de uma espécie de contemplação, como se a natureza e a história pudessem configurar um reino dos fins”¹⁵.

A partir dessas constatações, Habermas promove uma reconstrução da unidade da razão pura e prática em Kant. Para atingir esse objetivo, opera por meio das bases da dialética hegeliana¹⁶, na tentativa de efetivar o entrelaçamento entre razão prática e razão pura, oriundas do criticismo, cujo mérito é romper com o dogmatismo metafísico ao introduzir o elemento reflexivo (mesmo que o revestindo numa roupagem cindida) e, ainda, servindo para autonomizar as esferas culturais, que, conseqüentemente, seriam posteriormente desdobradas na filosofia de Weber. Além disso, no umbral da atualidade, esses desdobramentos também estão associados à mudança de paradigma da filosofia da consciência para a da linguagem e ao processo de destranscendentalização da razão operado pela pragmática-formal. Habermas percebe a importância da autonomia dessas esferas culturais para a modernidade. A partir dessa constatação, ele propõe-se a discutir no criticismo, tendo em vista a dialética de Hegel, — de que maneira é possível o conhecimento dos objetos separado do agir racional, sem demonstração razoável de como é realizada essa separação. Habermas chega à conclusão de que o processo do

¹⁵ Habermas, 1990b, p. 162-163.

¹⁶ Para explicar a unidade entre razão pura e razão prática na reflexão, Habermas lança mão da negação determinada (*bestimmten Negation*) de Hegel. A negação não é o puro nada, mas o nada daquilo o qual resulta. Desse modo uma forma de vida (*Lebensform*) que passou a ser abstração não pode ser simplesmente suprimida, mas a nova forma de vida precisa recolher a, a forma de vida anterior na medida em que deve sua origem a ela uma forma de vida é a negação determinada de uma forma de vida superada. A forma de vida anterior se tornou abstrata por não poder dar conta dos problemas concretos da existência da espécie. Negá-la é encontrar uma forma de vida que possa resolver esses problemas onde a outra fracassou. Por isso é que não se pode reprimir ou amputar o passado, já que ele é incorporado no próprio processo formativo. Com a ‘negação determinada’ justifica-se porque Habermas não pode simplesmente abandonar a postura da fundamentação como o falibilismo, mas não pode também pretender uma fundamentação última. Aplicar o mecanismo da ‘negação determinada’ ao problema da fundamentação, significa que ainda faz sentido falar em fundamentação e, conseqüentemente, que as nossas escolhas não são meramente convencionais ou arbitrárias, mas seguem um potencial da razão, porque um novo modelo se fundamenta pela recordação analítica dos fracassos do modelo anterior. Conf. Durão, Aylton Barbieri. *A crítica de Habermas à dedução transcendental de Kant*. Londrina: EDUEL, 1996, p. 92, comparar ainda com p.142-175.

conhecimento coincide com o processo da formação da espécie e, logo, conhecimento e ação se fundem em um único ato.

Habermas considera que é um grande erro considerar o conhecimento apenas guiado pelo interesse no controle técnico ou somente pelo entendimento mútuo. Pois, se a razão é autônoma e está livre de pressupostos que possam coagi-la, é por ela que a realidade é captada teoricamente. Assim, se entendermos a razão, capaz de realizar até mesmo funções para fins alheios aos propósitos teóricos, o significado de autonomia e de interesse da mesma pode ser esclarecido e apreendido. Isso porque ela volta-se também para fins práticos, o que nos obriga a incorrer em uma conexão com interesses cognoscitivos, já que os interesses técnicos e práticos são elementos que compõem o conhecimento, portanto determinantes na condição da objetividade e validade dos enunciados, devido aos que devem ser confirmados como racionais¹⁷.

O entendimento pode ser considerado possível através da linguagem e, a partir disso, podemos chegar a um conceito de razão situada que, segundo Habermas: “[...] que levanta sua voz através de pretensões de validade que são, ao mesmo tempo, contextuais e transcendentais: esta razão comunicativa é simultaneamente imanente, não podendo ser encontrada fora do jogo da linguagem, de instruções concretas, e transcendentais”¹⁸. Logo, o ideal de emancipação, de autonomia, ou até mesmo, usando a terminologia kantiana da *Mündigkeit*, para Habermas, está circunscrito na própria comunicação, como também em suas estruturas. Mas, esse ideal não é alcançável, não é real e nem mesmo a autoinstituição seria capaz de promovê-lo. Depende de condições de interação simbólica e do intercâmbio com a natureza. Esse interesse na emancipação é posto pela razão no processo de formação da espécie, em que a razão instrumental não é reduzida à mera dominação sobre a natureza exterior e consequentemente sobre o próprio homem. Ao contrário de Horkheimer e Adorno, discípulos de Nietzsche, no que tange à identificação (razão com dominação), em Habermas, a atividade instrumental está colocada a serviço dos interesses práticos e técnicos, que precisam de uma reinterpretação materialista do conceito de interesse da razão, no qual tal razão tem tanto interesse emancipatório, quanto interesse teórico e prático, cujo objetivo é demonstrar como a teoria

¹⁷ McCarthy, 1992, p. 113-114.

¹⁸ Habermas, 1990b, p. 175-176.

é interessada nos objetos da experiência. Neste sentido, ligado à ação norteia as condições do conhecimento que, por sua vez, são dependentes de processos cognitivos donde o momento teórico (inteligível) e o prático (sensível) perpassam um ao outro, possibilitando, desse modo, de acordo com Habermas, uma unicidade transitória da razão. Por isso, essa unicidade não pode ser percebida a não ser na multiplicidade de suas vozes, mediante a passagem de uma linguagem para outra, que ocorre na argumentação. Apesar de tênue e transitória imbricada em meio à linguagem, não está vinculada ao fascínio idealista do universalismo que se sobrepõe ao singular e ao particular, ou seja, ignora a multiplicidade de suas latentes vozes presentes na contemporaneidade. Conforme Habermas:

Um ato da auto-reflexão que ‘altera a vida’ é um movimento de emancipação. De modo igual como aqui o interesse da razão não pode corromper a força cognitiva da razão [...], o interesse não permanece exterior ao conhecimento lá, onde ambos os momentos da atividade e do conhecimento já se dissociaram: ao nível do agir instrumental e do agir próprio à comunicação (CI, 1987b, p.232).

Com isso, a emancipação imbuída da busca pelo esclarecimento depende da vontade de ser racional, de atingir a *Mündigkeit*, da autonomia de assumir, nos moldes kantianos, a direção da própria vida. Apesar dessa situação da razão, do interesse pela razão e de todo o criticismo kantiano que a envolve, Horkheimer e Adorno acusam-na razão de não poder mais atingir certos objetivos do projeto do esclarecimento, aceitando a leitura nietzscheana do binômio razão como dominação. A avaliação conjunta da *Aufklärung* kantiana, empreendida por ambos, desconsidera os potenciais emancipadores da razão. Segundo Habermas, a leitura deles pode ser resumida da seguinte maneira: tais potenciais, emancipadores postulados pelo projeto kantiano via a amplificação dos fundamentos racionais, não encontram atualmente mais aval e não estão inócuos a críticas. Pois, o próprio desdobramento histórico mostrou que a razão da técnica científica já não é capaz de, por si mesma, promover progresso ao gênero humano. Na linha dessa abordagem, a razão não é mais repudiada por negar realidades transcendentais como, por exemplo, a pátria, a religião, o estado, por estar comprometida com o poder. Com isso, afirma-se a tendência dos filósofos da teoria crítica, ao proporem que a razão deve urgentemente ter seus padrões revistos, quiçá reformulados. Contaminada pelo poder, segundo Habermas, é a mais nítida prova da herança nietzscheana, que está dispersa nas obras dos primeiros frankfurtianos. A crítica habermasiana não está voltada apenas a eles,

mas respinga sobremaneira na leitura de Nietzsche da modernidade¹⁹. Diante disso, propor-nos-emos primeiro à avaliação da *Aufklärung* pelos frankfurtianos; segundo, ao processo de formalização da razão presente na obra de Horkheimer, *Eclipse da Razão*; terceiro, à leitura da recusa dos argumentos nietzscheanos, efetuada por Habermas, para que finalmente, no quarto passo, seja abordado o entrelaçamento crítico ofertado por ele a tais pensadores, ficando aclarado que a recusa da razão não ofereceu solução para a problemática que envolve a modernidade, muito pelo contrário, a rejeição da racionalidade trouxe consigo o cinismo, a apatia, o narcisismo, a superficialidade, a falta de seriedade, a resignação à retórica do poder e do conflito²⁰.

1.1 - A explicação da *Aufklärung* segundo Adorno e Horkheimer

Adorno e Horkheimer, em busca de uma explicação plausível para a impossibilidade de efetivação do esclarecimento, adotam a teoria weberiana do desencantamento [*Entzauberung*]²¹, na tentativa de trilhar as origens da razão. Além disso,

¹⁹ “Nietzsche como aquele que ultrapassa a dialética do tempo presente ao radicalizar a consciência moderna do tempo e desmascarar a razão como racionalidade com respeito a fins absolutizada e como forma de exercício despersonalizado de poder”. Conf. Habermas, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Tradução de Rodnei nascimento e Luiz Sérgio Repa. São Paulo: Martins Fontes, 2000 = *DFM*.

²⁰ Ingram, David. *Habermas e a Dialética da Razão*. Brasília: Edunb, 1993, p. 105.

²¹ O termo “desencantamento” (*Entzauberung*), tomado emprestado de Max Weber, indica uma ambigüidade que lhe será companheira desde a origem até os seus desenvolvimentos mais recentes: desencanto significa não apenas a quebra de um feitiço, mas também uma espécie de decepção, de desgosto. “[...] Max Weber que, no mundo moderno, vê os antigos deuses, desmistificados por um processo de desencantamento, se levantarem de seus túmulos em forma de poderes anônimos, para renovar a luta irreconciliável dos demônios”. (Conf. *DFM*, 2000, p. 158.) De acordo com Wellmer, o conceito paradoxal de razão em Weber conduz a tese do desencantamento do mundo. Com isso Adorno e Horkheimer construíram a *Dialética do Esclarecimento* tendo como ponto de partida o “[...] o processo que Weber elaborou e ao mesmo tempo criticaram a sua concepção truncada de racionalidade”. Conf. Wellmer, Albrecht. *Razon, utopia y la dialéctica de la Ilustración*. In Guiddens, Anthony (Org.) *Habermas y la modernidade*. Madrid: Cátedra, 1991, aqui p. 65.

a herança nietzscheana sobressai-se quando utilizam o modelo genealógico somado ao binômio razão e dominação, procurando alcançar nas bases do desenvolvimento histórico o ponto cego no qual a razão perdera sua força libertadora. Para eles: “O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era de dissolver os mitos substituir a imaginação pelo saber”²², ou seja, na tradição do iluminismo, o pensamento esclarecido foi conjuntamente entendido como antítese e força contrária ao mito. O esclarecimento seria bem sucedido se o distanciamento das origens significasse libertação. Entretanto, tal tese foi desacreditada pelos frankfurtianos, quando percebem que esse esclarecimento dialeticamente é realizado sobre si mesmo. Eles constataram que o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por converter-se em mitologia. Conforme Habermas, Adorno e Horkheimer concebem-no como a tentativa fracassada de es-capulir (*ent-springen*) dos poderes do destino²³. Portanto, duvidam de que a emancipação humana possa ser possível sem uma ressurreição da natureza. Aquela tentativa fracassou porque a razão idealista coage a identidade e, com isso, torna-se instrumento de adaptação da identidade, que oferece o contrário da emancipação. Segundo Habermas, os teóricos da primeira teoria crítica entendem a natureza interna e a externa totalmente submissas por se converterem ao material da atividade que se assenta sobre as pulsões. A ideia do eu idêntico no qual se funda a ideia da emancipação ressurge como elemento bloqueado e renunciado.

O mito da origem, do nascer [*Geboren*] é a tentativa do indivíduo dominar a natureza exterior e, ainda, resguarda o duplo sentido que envolve o mito: o da origem da razão, onde o mito já é esclarecimento; o da fuga da natureza exterior, na qual reside o medo, o desgosto e o espanto que precisam ser acalmados. Logo, é percebido que os próprios poderes originários, simultaneamente mitificados e ludibriados pela razão, na tentativa de coibir o medo frente à natureza exteriorizada, ocupam, conforme Adorno e Horkheimer, na história das origens da subjetividade, a primeira etapa do esclarecimento o qual, inicialmente, surge como distanciamento da espécie humana inerente às origens, no esforço de almejar a autonomia. Para Adorno e Horkheimer, primeiramente, o esforço estava voltado para dominar racionalmente a natureza externa, que se configura no sentido

²² Adorno, Theodor W. & Horkheimer, Marx. *Dialética do Esclarecimento*. Fragmentos Filosóficos. Trad. Guido Antônio de Almeida—Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985, p.19 e p. 97 = DA

²³ DFM, 2000, p. 163.

de ameaça à sobrevivência humana, cujas forças produtivas são intensificadas sobre ela para oferecer a condição da auto-conservação da espécie. Segundo Habermas, o preço pago é o da renúncia da reconciliação, que deveria transcender o da mera auto-conservação, em que a dominação sobre uma natureza exterior objetivada e uma interior reprimida é o signo permanente do esclarecimento. Ademais, a paralisia da emancipação é explicada ao longo da compulsão mítica pela repetição, considerada como momento retardador, que retém a emancipação pretendida e prolonga cada vez mais uma ligação com as origens. Os homens, nesse sentido, aprendem a dominar sua natureza interior sob o preço da renúncia do esclarecimento, que segundo Habermas, é o íterim que revela a face de Janus materializada na comunicação rompida do eu com sua própria natureza interna²⁴:

El yo, que se forma en el enfrentamiento con los poderes de la naturaleza externa, es producto de una autoafirmación con éxito, es resultado de las operaciones de la razón instrumental en un doble aspecto: es el sujeto siempre al asalto, en un incesante proceso de ilustración, que somete a la naturaleza, desarrolla las fuerzas productivas y desencanta el mundo en torno; pero es simultáneamente el sujeto que aprende a dominarse a sí mismo, que reprime su propia naturaleza, que lleva la autoobjetivación hasta su propio interior y que además se torna cada vez más opaco para sí mismo. Las victorias sobre la naturaleza externa las consigue al precio de las derrotas de la interna. Esta dialéctica de la racionalización se explica por la estructura de una razón que es instrumentalizada para el fin, convertido en fin absoluto, de la autoconservación²⁵.

Adorno e Horkheimer, conseqüentemente, criticam sobremaneira o racionalismo esclarecedor, situado como posição capaz de pôr em risco a emancipação do gênero humano, esvaziando todo o seu conteúdo dialético que o converte num discurso impotente e nulo. Ambos os pensadores concordam que, na organização sociocultural do mundo contemporâneo, o positivismo destaca-se como o modelo que oferta estrutura e justificativa filosófica para a razão instrumentalizada das ciências, além do prognóstico da malgrada transformação em que a razão científica evidencia-se como conhecimento

²⁴ Aqui comparar, *DA*, 1985, p.55 com *DFM*, 2000, p. 157-158.

²⁵ O eu, que se forma no enfrentamento com os poderes da natureza externa, é produto de uma bem sucedida auto-afirmação, é resultado das operações da razão instrumental em duplo aspecto: é o sujeito, sempre de assalto, em um incessante processo de esclarecimento, que submete a natureza, desenvolve as forças produtivas e desvela o mundo em torno. Mas é, simultaneamente, o sujeito que aprende a dominar a si mesmo, que reprime sua própria natureza, que leva a auto-objetivação até seu próprio interior e, além disso, torna-se cada vez mais opaco para si mesmo. As vitórias sobre a natureza exterior são alcançadas mediante o preço das derrotas da interior. Essa dialética da racionalização se explica pela estrutura de uma razão que é instrumentalizada para o fim, convertido em fim absoluto, da auto-conservação. Habermas, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa*. Madrid: Taurus, 1992, v.I, p. 484 = *TAC*.

verdadeiro e dogmático. Decerto, o movimento da razão, em vista das suas bases históricas, comprova que ela não obteve o resultado almejado, pois despojou-se da sua tarefa de promover a emancipação convertendo toda a sua potencialidade para um fim divergente ao objetivo primevo. Para os frankfurtianos, a razão pode até ter rompido com terror mítico, com os *grilhões da ignorância*, mas produziu poder opressor equivalente e quicá mais elaborado e eficaz, que incorpora uma máscara libertadora em que o progresso do conhecimento é paradoxalmente regressivo.

Com isso, é preciso salientar a razão não é capaz de potencializar esclarecimento vitorioso, visto que o distanciamento em relação aos seus primórdios apenas tem inerente em si o potencial de eximir o terror que a natureza provocava, negando a libertação ou emancipação racional do homem, porque os mitos que no primeiro movimento da razão são as vítimas do esclarecimento já eram dialeticamente os produtos do próprio esclarecimento. O rompimento com o poder do medo, advindo da natureza, conjecturado nas figuras dos deuses e demônios não trouxe a emancipação desejada, acarretou o contrário desse objetivo: configurou-se em outras formas de poder em que o progresso do conhecimento nas vias dessa regra tornar-se-ia regressivo.

Uma das principais consequências dessa situação é o encobrimento da consciência mediada pela coisificação, donde aflora um tipo de “astúcia da desrazão”, por meio da qual o pensamento, para tornar-se ferramenta de sobrevivência do gênero humano, foi subtraído ao progresso técnico e científico, cuja característica mais relevante é a constituição do processo que conduz os homens a terem sua condição igualada com as dos objetos. A meta preferencial do esclarecimento, na sua marcha rumo ao progresso, era a neutralização do pensamento mítico, contudo ocorre a anulação das potencialidades da razão, levada a cabo em épocas mais recentes por meio da coisificação. Assim sendo, a heteronomia dos sujeitos é a marca primordial dessa ampliação da técnica, na qual é descrita como automutilação: “Só o pensamento que realiza violência contra si mesmo é suficientemente duro para subtrair os mitos”²⁶. E essa violência, em sua característica de método a ser utilizado, não é de modo algum restrita à imanência do psiquismo dos indivíduos da sociedade moderna, pois se expressa em acontecimentos sociais, políticos e culturais, como será demonstrado adiante. Adorno e Horkheimer procuram,

²⁶ DA, 1985, p. 20.

continuamente, vincular aquelas características essenciais do método preconizado pelo esclarecimento aos fenômenos estruturais da sociedade burguesa, além das formações sociais que a antecederam. A esse último caso aplica-se a colocação de que “a duplicação da natureza em aparência e essência, efeito e força, que torna possível tanto o mito quanto a ciência, provém de um medo ancestral do homem, cuja expressão se torna explicação”²⁷.

Adorno e Horkheimer avaliaram que o saber provocado pelo iluminismo conduziu não ao progresso como emancipador do homem, mas somente à técnica e à ciência, que é o *locus* da razão instrumental. Por sua vez, essa mesma razão acabou sendo reduzida a mero objeto à mercê dos meios de produção, do desenvolvimento econômico, o que de certo modo desviou o gênero humano do ideal do esclarecimento. Este aspecto, apesar de tê-lo tirado da ignorância em relação aos mitos, produziu outro tipo de dominação maior que a anterior. Pois, tinha a ideia de que, ao dominarmos a natureza, estaríamos livres em plenitude, sem levar em conta que estamos todos submetidos dialeticamente ao seu jugo. Daí que, no estágio atual da civilização, para eles, a técnica e a ciência surgida do espírito do Iluminismo e do seu conceito de razão não representam mais que um domínio irracional sobre a natureza, que implica paralelamente um domínio idêntico sobre o homem, sendo que eles mesmos, ao empregarem a técnica e a ciência a fim de dominar a natureza, simultaneamente dominaram a si mesmo. Diante disso, tem-se a prova irrefutável de que o esclarecimento eliminou a última centelha de possibilidade de emancipação. A razão é convertida na leitura de Adorno e Horkheimer, a um modelo de razão alienada que se desviou de seu objetivo primeiro, já que tinha sido projetado com seus objetivos voltados para a libertação do homem, para sua emancipação, mas que operou na direção oposta em que se sobressalta a total instrumentalidade da natureza externa e, conseqüentemente, como desdobramento também da natureza interna, isto é, uma dominação incondicional da natureza humana²⁸.

Dessa maneira, existe relação dialética entre pensamento, esclarecimento e mito, bem como entrelaçamento entre racionalidade e realidade social²⁹. Contudo, parece que esse esclarecimento está arraigado a uma filosofia da história, como processo histórico

²⁷ Idem, 1985, p. 29.

²⁸ Conf. Freitag, Bárbara. *A Teoria Crítica Ontem e Hoje*. São Paulo: ed. Brasiliense, 1986, p. 35.

²⁹ Conf. Siebeneichler, Flávio B. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 19.

global, dialético e com desfecho negativo: a razão instrumental é uma razão dilacerada pelo próprio processo que a desenvolveu. Adorno e Horkheimer justificam que:

Isso se deve ao fato de que o esclarecimento ainda se reconhece a si mesmo nos mitos. Quaisquer que sejam os mitos que possa se valer, a resistência, o simples fato que eles se tornaram argumentos por tal oposição, significa que eles adotaram o princípio da racionalidade corrosiva da qual acusam o esclarecimento (DA, 1985, p.22.).

Por conseguinte, estão convencidos de que a ciência moderna completou-se com a chegada do positivismo lógico. O diagnóstico deles é o da própria razão que destrói a humanidade que outrora viabilizou, e a modernidade é desencantada apenas na aparência. Sua essência está presa ao processo de autoconservação que, pelo domínio da natureza com aumento excessivo da técnica, produz um tipo de racionalidade contaminada pelo discurso científico. Logo, as características do positivismo lógico estão presentes na racionalidade instrumental e ainda foram ampliadas a tal ponto que imperam nas esferas não só da ciência moderna, como da moral, das ideias universalistas do direito e até mesmo na arte autônoma. Segundo Habermas, tanto no excuro sobre o esclarecimento moral, como no adendo sobre a indústria cultural, e também na obra *Eclipse da razão*, está evidente a seguinte ideia:

Adorno e Horkheimer estão convencidos de que a ciência moderna voltou a si mesmo no positivismo lógico e renunciou a pretensão empática de conhecimento teórico em favor da utilidade e da técnica. [...] A crítica exercida antes contra a compreensão positivista da ciência intensifica-se na censura global de que as próprias ciências são absorvidas pela razão instrumental (DFM, 2000, p.159-160).

Passaremos adiante a questão da racionalidade e seus desdobramentos no pensamento de Horkheimer, trazendo à luz a análise reflexiva da obra *Eclipse da Razão*³⁰ de 1947, mas sem abrir mão dos pressupostos presentes na *Dialética do Esclarecimento*. Na busca da explicação, para a ideia de que a racionalidade das ciências está presente em qualquer discurso racional, Horkheimer promove uma trajetória investigativa associada ao processo de eclipsamento ou formalização da razão. Imbuído do propósito de questionar, em vários ensaios, a temática da razão, propõe um debate teórico transpondo uma nova abordagem da *Aufklärung*, que investiga, nas bases da razão kantiana, o momento no qual a razão instrumental torna-se hegemônica. Nessa obra, a problemática da racionalidade é

³⁰ Horkheimer, Marx. *Eclipse da Razão*. Trad. Sebastião Uchoa Leite. Rio de Janeiro: ed. Labor Brasil, 1976. (Coleção de bolso Labor v.10) = ER.

demonstrada respeitando uma ordem cronológica, realizando um resgate histórico da racionalidade, em que identifica o processo de sua formalização, no qual tem origem a razão subjetivada, identificada por ele com a razão instrumental.

1.2 - A instrumentalização da razão e seus desdobramentos

A crítica que Horkheimer tece à racionalidade instrumental configura o diagnóstico sobre a trajetória da razão, no qual a promessa da emancipação e da autonomia por parte dos indivíduos teria redundado na mutilação dos mesmos e, submetidos a mais rigorosa disciplina gerada pelo aumento excessivo da técnica, já não podem lançar-se a novas experiências. Esse pensamento, ao longo da tradição ocidental teve de endurecer para vencer as forças míticas e as tendências ameaçadoras, só pode experimentar, agora, o mundo da mesmidade. A partir dessa constatação, identificaria Horkheimer, na modernidade esclarecida, uma crise da razão da qual decorreria a crise ética da atualidade. Nesse sentido, a filosofia de Horkheimer tem uma preocupação essencialmente ética, em que a crítica à racionalidade instrumental faz-se a partir da crítica dos valores por ela engendrados em nossa cultura. Trata-se aqui de conceito de razão unidimensional, reducionista: com ela o homem é levado a assumir procedimento mediante o qual o mundo externo é reduzido a um objeto a ser manipulado conforme seu interesse, isto é, com ela a razão humana é desprovida de motivação valorativa ou moral. Assim, a razão que se tornou predominantemente instrumental encontrar-se-ia desvinculada de suas bases valorativas, portanto facilmente posta a serviço da dominação econômica e ideológica, o que de fato inviabilizaria pensarmos na possibilidade da constituição do indivíduo enquanto sujeito autônomo, conforme o ideal postulado pela filosofia iluminista: por ter se tornado um mito encarnado na ciência positiva, essa razão — que inicialmente buscava

libertar os homens do domínio do mito — produz agora a coisificação tanto do mundo exterior quanto da subjetividade humana.

A partir dessa análise, não é difícil chegarmos à constatação de que vivemos uma crise ética sem precedentes, decorrente da crise da própria razão, que se viu dividida em razão objetiva e subjetiva. Dizemos que Horkheimer procura compreender porque a racionalidade contemporânea encontra-se voltada para heteronomia, gozando da ausência completa da emancipação ou possibilidade da mesma. No prefácio da obra, Horkheimer irá evidenciar uma grande preocupação com os desdobramentos da filosofia voltada para o social, ressaltando que seu objetivo principal com estes escritos é investigar se inerente ao conceito de racionalidade presente em nossa cultura estão impregnados elementos que o conduzem para a sua ineficácia. Em sua investigação em torno da razão é desenvolvida fecunda discussão sobre o eclipsamento da mesma ao longo do processo de constituição da história da racionalidade ocidental. Disso resulta a tese da fragmentação da razão em objetiva e subjetiva. A primeira, razão normativa e representativa dos grandes sistemas filosóficos (platonismo, cristianismo e hegelianismo), nos quais a atenção estava dirigida à pergunta pelos fins, foi suplantada, atualmente, pela segunda, a subjetiva, cujo interesse se volta para a adequação dos meios afins.

Devemos destacar que tal obra foi escrita num ciclo de conferências, realizadas na universidade de Columbia (1944), durante o período no qual Horkheimer foi obrigado a deixar a Alemanha devido ao regime nazista. Elel deixa evidenciada a participação direta de Adorno. Estes artigos tiveram sua primeira publicação, somente após o fim da guerra, em 1946; obviamente nesse fato está manifestado o terror que acompanhava as produções teóricas da época. Horkheimer considera nessa obra que se acreditou por muito tempo que o desenvolvimento científico e o progresso do gênero humano estavam intrinsecamente ligados. Contudo, os avanços dos recursos técnicos (de ordem científica, de caráter comunicacional, a imprensa, a comunicação de massa) acompanham, segundo Horkheimer, um processo de desumanização desenfreada, que o levou a enxergar no cientificismo uma brecha enorme para a destruição. No prefácio, ele afirma: a tendência moderna em traduzir qualquer ideia em ação, ou em abstinência ativa de ação, é um dos sintomas da atual crise da cultura: a ação só pela ação de modo algum é superior ao pensamento e talvez lhe seja até inferior. Todavia, o homem, ao ser indagado

sobre a explicação plausível do conceito de razão, acaba por revelá-lo como resultado de suas ações ou decisões, ou seja, tudo que encontra sua utilidade no mundo é considerado “racionalmente universal”. Logo, o mesmo homem, agindo mecanicamente impulsionado pela racionalidade instrumental, abdica do pensamento reflexivo ao fazer suas escolhas. Horkheimer denuncia isso ao afirmar que a ação pela ação não pode ser superior ao pensamento pelo pensamento. A razão subjetiva está identificada com a condição de escolhas por meio do pensamento almejando fins particulares. Daí ter-se expressado na capacidade do homem elaborar, por meio do pensamento ou da cognição, condições para atingir um fim que beneficie apenas a si, isto é, sua felicidade privada. Nessa medida, a razão subjetiva é o resultado da mudança social, ocorrida no curso dos últimos séculos. Não se trata de seu surgimento, mas da sua predominância diante da razão objetiva.

A razão que se apresenta como força do mito, ao se tornar positiva, perde a sua dimensão principal—a reflexividade—e se torna mitológica sem deixar de se apresentar como uma razão. Com isso, ela conduz o projeto da modernidade às cegas, provocando um movimento desenfreado e compulsivo de toda a sociedade. [...] para conter esse movimento é preciso que a razão volte a ser o que originalmente ela se propunha a ser: reflexiva. Para tanto ela precisa superar o modo que ela se adornou diante dos avanços e das conquistas da ciência; ela precisa tomar conta da própria verdade pela reflexibilidade (Mühl, 1996, p. 74).

A razão objetiva é essencialmente aquela reflexiva filosófica, pela qual a ênfase é atribuída aos fins universais e, como exemplo, Horkheimer cita *A República de Platão*, que tinha como idealização a realização do bem supremo, da realização dos fins últimos e universais inerentes ao gênero humano. A ideia de razão objetiva essencialmente busca uma racionalidade por si mesma, tendo em vista que menospreza as vantagens ou meios para alcançar fins. Por sua vez, quer suplantiar valores imediatistas e utilitaristas, primando pela reflexão sobre a tradição, a saber, da cultura e da sociedade como um todo. Nela, a ênfase é atribuída aos fins que vão ao encontro com a ideia dos pensadores que assinalam a necessidade de ideais utópicos³¹, além de considerar que, por mais mitológicas fossem estas tradições, elas desempenhavam papel fundamental junto à sociedade. Segundo Habermas, entenderam Horkheimer e Adorno a razão subjetiva como razão instrumental. O pensamento voltado para a ação racional instrumental reproduz as

³¹ Habermas aponta que o esgotamento desses ideais utópicos foram os responsáveis pelo desencadeamento de uma série de problemas, no cerne do estado de bem estar social. Conf. Habermas, Jürgen *A nova intransparência*. In: *Novos estudos*. São Paulo: CEBRAP, n. 18, set. 1987a.

condições de vida que se caracteriza pela entrega dos sujeitos, capazes de conhecimento e ação, à autoconservação intransitiva, cegamente voltada a si mesmo, como fim único³².

Ao contrário da ideia de razão subjetiva, na objetiva reside a potencialidade de apontar princípios inerentes à realidade, ou então ela tentou preservar os princípios da própria reflexão filosófica. Opondo-se a essa postura, a razão subjetiva é a faculdade subjetiva da mente, pela qual apenas o indivíduo pode verdadeiramente esboçar racionalidade, sendo ele capaz, nas palavras de Horkheimer, de calcular probabilidades e, desse modo, coordenar os meios corretos a um fim determinado para garantir sua autoconservação. Os homens historicamente foram ampliando sua capacidade lógica e calculadora, entretanto sem a preocupação em ampliar o interesse filosófico reflexivo. No que tange a esse fenômeno, surgiu a razão subjetiva, revelando-se como a capacidade de calcular probabilidades e, assim, coordenar os meios corretos com fim determinado. Na visão subjetivista, a explicação não reside somente na oposição à razão objetiva, porém são conceitos opostos que denotam a preponderância dos aspectos subjetivos, os quais foram sedimentados gradualmente ao lado do desenvolvimento da história e da prevaência do capitalismo na sociedade ocidental. Anterior a essa interpretação, a razão era vislumbrada em sua origem grega da *ratio* ou do *logos*, que outrora era relacionada com a capacidade de pensar. “A faculdade subjetiva de pensar foi o agente crítico que dissolveu a superstição”. Mas, ao denunciar a mitologia como falsa objetividade, teve-se o processo explicado por Horkheimer como de *desencantamento*, diante do qual o mito já é esclarecimento por ser criação dos sujeitos. Esses, por sua vez, tiveram que utilizar conceitos reconhecidos como adequados, ou seja, os conceitos da lógica da dominação. Logo, a crise atual da razão consiste no fato de que o pensamento tornou-se incapaz de conceber tal objetividade expressada anteriormente, a saber, na filosofia de Platão.

No platonismo, a teoria pitagórica dos números, que se originou na mitologia astral, transformou-se na teoria das ideias que procura definir o conteúdo supremo do pensamento como uma objetividade absoluta que fundamentalmente ultrapassa, embora esteja relacionada com a capacidade de pensar (ER,1976, p.15).

Com isso, o ideal absoluto não pode ser esvaziado de seu conteúdo objetivo, pois deve ser um fim em si e não um meio para um fim individual, como a exemplo de temáticas como a felicidade, a justiça, a moral, etc. Contudo, esses ideais

³² TAC, 1992, v.I, p. 495.

parecem ter seu curso desviado juntamente com o processo que imiscuiu a razão objetiva em função da subjetiva. Dessa forma, o que é perceptível na sociedade atual é a total ausência de conteúdo objetivo nas ações humanas. Segundo Horkheimer, conceitos como lei, ordem, justiça e individualidade tiveram evolução semelhante ao processo da formalização da racionalidade, que tem início com o impulso pela autoconservação da espécie. O processo, que desemboca na razão subjetivada ou instrumentalizada, está identificado com o mesmo da formalização, que significa a ausência completa de relação orgânica com o conteúdo racional. Desse modo, termos como formalização e subjetivação da razão são utilizados como equivalentes, em que a realidade do indivíduo, ou seja, o particular resume-se em conceitos básicos e vazios, o que denuncia o sentido universal dispersado: se a concepção subjetivista da razão é verdadeira, esse pensamento não pode colaborar com a autonomia ou liberdade individual, e as escolhas não dependem da liberdade ou da autonomia da razão na concepção kantiana, porém de fatores externos e formalizados junto à sociedade e seu processo histórico como um todo. Sendo assim, dizemos que o processo de formalização é a preponderância da razão subjetiva em relação à objetiva. Pois ambas sempre conviveram inerente à racionalidade, entretanto com o aumento gradual da instrumentalidade, da lógica científica da necessidade do gênero humano de controlar a natureza, desde o primeiro impulso em esclarecer o mito, até as épocas mais recentes, incumbiu o indivíduo a fazer uso excessivo da racionalidade subjetivada ou formalizada, de maneira condicionada e inconsciente.

Pois tal como o dualismo absoluto do espírito da natureza, o dualismo da razão subjetiva e objetiva, é simplesmente uma aparência, embora uma aparência necessária. Os dois conceitos estão entrelaçados, no sentido de que as conseqüências de cada um não só dissolvem o outro como também conduz a volta ao outro. O elemento da inverdade não reside simplesmente na essência de cada um dos dois conceitos, mas na afirmação separada de um em relação ao outro (ER, 1976, p. 175).

Entrementes, é nas explicações presentes na *Dialética do Esclarecimento*, no que diz respeito à origem e efeitos da racionalidade instrumental, ou até mesmo nas explicações tangíveis ao impulso mítico inicial, que Horkheimer confirma o motivo condutor da formulação dos sistemas da razão objetiva como tendo sido a compreensão da impotência da razão subjetiva em relação a sua finalidade primordial de autoconservação do gênero humano. Consequentemente, é evidente que tanto a separação quanto a interrelação dos dois conceitos foram analisadas pela primeira geração da teoria crítica,

cujas explicações residem na ideia de autopreservação que conduziu a razão subjetiva ao êxito e, mediante o ideário do mesmo impulso, pôde salvar a razão objetiva de sua total dissolução. Embora Horkheimer reconheça que é um tanto romântica a ideia do resgate dos conceitos absolutos residentes no interior dos sistemas objetivistas das mais remotas antiguidades, segundo ele, é apenas por esse caminho que os indivíduos podem realizar um tipo de solidariedade social.

A razão subjetiva não se configura na teoria crítica tendo como propósitos os ideais do reino dos fins, da autonomia do sujeito, da realização das utopias, ou do bem supremo, pois ela renunciou até mesmo à tarefa de julgar as ações e o modo de vida do homem. A civilização burguesa afirmou seus ideais em nome de uma racionalidade subjetivada, admitindo que até mesmo os ideais que, outrora eram tidos como fins em si, acabaram por ser instrumentalizados, completando o ciclo histórico que conduz ao desterro/banimento da razão. Desse modo, foram definidas leis, de acordo com a razão formalizada, que têm como critério o mesmo da teoria tradicional, ou ainda, que são o próprio desdobramento dela, ou seja, leis relativas à calculabilidade das coisas no mundo, pela qual se normativa o comportamento humano. Em contrapartida, a razão do ponto de vista da ideia objetiva era considerada como um árbitro, ou ainda como uma força reflexiva, mas que, mediante a sua renúncia, tem como resultado o fato de estar sendo racional na modernidade apenas o respeito aos direitos pertencentes ao homem burguês: vida e propriedade. Ademais, ser racional é não apenas desobedecer à lei, mas conseguir questioná-la reflexivamente. Nessa acepção, o homem está coagido pela lei sem condições de salvaguardar sua autonomia ou liberdade de reflexão. Ao contrário disso, quando se concede a ideia de razão, em sua essência, buscava-se o instrumento para determinar e compreender os fins e não apenas para regulamentá-los.

Sócrates lutava contra razão subjetiva e formalista advogada pelos outros sofistas. Solapou a sagrada tradição da Grécia, o modo de vida ateniense, preparando assim o solo para formas radicalmente diversas de vida individual e social. Sócrates sustentava que a razão, concebida como compreensão universal, devia determinar as crenças, regular as relações entre os homens, e entre o homem e a natureza. Embora sua doutrina possa ser considerada a origem filosófica do conceito de sujeito como juiz supremo do bem e do mal, ele falou da razão e de seus veredictos não como simples nomes e convenções, mas como reflexos da verdadeira natureza das coisas. Por mais negativista que tenham sido seus ensinamentos, eles implicavam a ideia da verdade absoluta e eram apresentados como percepções objetivas [...] (ER, 1976, p. 18-19).

Segundo Horkheimer, Sócrates falava da razão como a verdadeira natureza das coisas, aliás seus ensinamentos implicavam a ideia de verdade absoluta, como objetivos da razão. A razão objetiva é a capacidade de refletir a ordem objetiva inerente à realidade, seja ela uma atitude prática ou teórica. No que diz respeito a esse sistema da filosofia, a razão objetiva tem relação intrínseca com o destino humano. Contudo, interpreta a ciência como o resultado da reflexão filosófica e não compactua com o positivismo ou cientificismo, quanto à crença cega na lógica científica. A crítica, dessa maneira, é dirigida a qualquer ciência que se reduza à organização e à classificação de informações. Desse prisma, a razão objetiva não poupa a religião e a mitologia de seus ataques, no sentido de que posição positiva ou negativa em relação ao conteúdo da religião, é vista como respeitável, por ela ter como base o saber filosófico e não o lógico científico.

Todavia, a razão subjetiva suplantou a objetiva, posto ter promovido uma trégua com a religião e estabeleceu normativamente diversas classificações: uma para ciências e filosofias e outra para mitologia ou religião, na medida em que as reconhece e as institucionaliza. A modernidade e seus desdobramentos dissolveram o conteúdo objetivo da razão, que adquiriu atitude conciliadora. Outrora aquele conceito de razão era sem dúvida mais humano, mas simultaneamente era pífio se estivesse comparado com o conceito de verdade religiosa. Portanto, desde sua origem, tinha tendência a ceder ao irracionalismo da outra razão. Essa nova visão humanista traduzia qualquer ideologia religiosa como desprovida de verdades, apenas enquanto *slogans* ou artifícios da política. Junto a esse processo de separação aberta entre religião e política historicamente destacadas por Horkheimer no período absolutista, as tarefas dos indivíduos, em vista da sua autoconservação, passaram a ser promovidas também pela política no estado soberano, tendo início o estado que visa ao bem estar social. O enfraquecimento do aspecto objetivo da razão encontra seu ápice, na visão de Horkheimer, com a separação entre razão e religião assinalando o momento da formalização, que ocorre gradativamente e encontra seu auge no iluminismo. No entanto, no século XVII, permanece vinculada ao pensamento racionalista uma quimera de objetividade, cujo esforço da doutrina racionalista era formular, na visão de Horkheimer:

[...] uma doutrina do homem e da natureza que pode-se preencher a função intelectual, [...] que a religião tinha preenchido anteriormente. Desde os tempos da renascença os homens tentaram idear uma doutrina tão ampla quanto a teologia que equivalesse por si própria, em vez de aceitar de uma autoridade

espiritual os seus valores e objetivos supremos. A filosofia se vangloriava de ser o instrumento de explicação do conteúdo da razão como o reflexo da verdadeira natureza das coisas e do correto modelo de vida (ER, 1976, p.21-22).

Diante disso, ressaltamos os racionalistas e não os empiristas, como aqueles que se chocaram diretamente com a religião tradicional, já que pensavam o *Lumen naturale*: a compreensão natural sob a luz da razão como elemento suficiente para harmonizar a vida do homem com a natureza. Horkheimer diz que as aspirações dos intelectuais metafísicos (Spinoza, Giordano Bruno) chocaram-se mais com religião tradicional do que as teorias dos empiristas (Hume, Locke). Por conseguinte, ele compreende que, através dos sistemas filosóficos do racionalismo, a ética cristã foi secularizada. Isso pode ser veemente visualizado no processo no qual a filosofia suplanta a religião, na qual suas intenções não eram abolir a subjetividade. Assim como a igreja defendia seus dogmas, também a filosofia defendia seus princípios de uso das faculdades do pensamento para descobrir a natureza das coisas, ou seja, o alcance da compreensão da busca da verdade, ou ainda, este é o *locus* comum a elas: o espaço no qual pode convergir o que é universal.

Posteriormente a ativa controvérsia entre religião e filosofia terminou num embate, por que as duas foram consideradas ramos separados da cultura. As pessoas se conciliaram com a ideia de que cada uma vive sua própria vida dentro dos muros do seu comportamento cultural, tolerando o outro. A neutralidade da religião, hoje reduzida ao status de um bem cultural entre vários outros, contradisse a exigência total de incorporar a verdade objetiva, e também emasculou-a (ER, 1976, p.25).

O que Horkheimer quer nos revelar é o resultado negativo do apaziguamento ou da trégua proposta pelo iluminismo que, ao atacar a religião em nome da razão, delatou a possibilidade do uso objetivo da razão. Seguindo essa lógica, quando os pensadores do iluminismo realizaram o intento de substituir fé por razão, não a substituíam adequadamente: expurgam a religião e a razão e, simultaneamente, a metafísica e as especulações transcendentais, que eram promovidas a respeito da universalidade da verdade enquanto objetivo. Segundo Horkheimer:

A razão se liquidou a si mesma como agente de compreensão ética, moral e religiosa [...] A formalização da razão colocou-a a salvo de qualquer ataque sério da parte dos metafísicos ou da teoria filosófica, e esta segurança parece ter tornado um instrumento social extremamente prático. Ao mesmo tempo esta neutralidade significa a destruição do seu verdadeiro espírito, a sua relação com a verdade, que outrora se acreditava ser a mesma na ciência, na arte e na política, e para toda a Humanidade. A morte da razão especulativa, a princípio servia da

religião e depois sua antagonista, pode revelar-se catastrófica para a própria religião (ER, 1976, p.26-27).

O conceito de razão a partir dos adventos da Revolução Americana e Francesa começou a substituir a religião na vida humana. Já na era industrial, principalmente no período do liberalismo, a ideia de interesse pessoal, de individualismo, passou a predominar na mentalidade pública, suprimindo a concepção de nação. Segundo Horkheimer, o mesmo processo trouxe as contradições entre a teoria do interesse pessoal e a ideia de nação. Os indícios dessa arbitrariedade conduziram o particular a tomar lugar do universal e o domínio político, nos quais, muitas vezes, preponderou irracionalidade desenfreada: as nações produziram o fascismo e o totalitarismo como expressão da razão subjetiva. Logo, desprovida de sua autonomia, a razão tornou-se um instrumento. No aspecto formalista, na subjetiva, **sublinhada** pelo positivismo, ressalta-se a sua não referência ao conteúdo objetivo; em seu aspecto instrumental assinalado pelo pragmatismo, está enfatizada a sua submissão aos conteúdos heterônomos. Os conceitos, para Horkheimer, se reduziram as sínteses práticas, nas quais o seu uso tem que ir ao encontro com seu caráter utilitário, que se não for lido como útil fica a mercê da superstição. E como se o próprio pensamento tivesse se reduzido ao nível do processo industrial. Sobre isso, quanto mais as ideias são expressas em conceitos instrumentais, vazios de essência cognitiva, automáticos e práticos, mais a reflexão é anulada em seu significado real. No que tange a esse aspecto, a linguagem é considerada também como instrumentalizada, em que o seu verdadeiro significado também foi substituído por sua função, no mundo das coisas³³. Segundo Habermas, para os frankfurtianos a linguagem e as ideias foram reduzidas a conceitos simplificados, e isso deriva do fato de que a própria razão está totalizada num movimento sem retorno que perpassa a condição da instrumentalidade todas as situações.

Em relação às consequências da formalização da razão, conceitos como justiça, felicidade, tolerância perderam suas raízes intelectuais e inebriaram-se junto à modernidade e, inobstante, ainda permanecerem como fins, não há força racional que os perpetue ou ainda que os dissemine. Para Horkheimer, na racionalidade moderna o positivismo paira como sombra dominante; nela só existe teoria do conhecimento capaz de conceber um veredicto correto sobre as coisas humanas, que é a ciência. A afirmação de

³³ ER, 1976, p.29-31.

que a justiça é melhor que a injustiça, de que o bem é superior ao mal, depende de uma lógica formalizada e não tem necessidade de especulação ou investigação, sendo cientificamente inútil sua verificação. Nesse âmbito, a tautologia, ou seja, a repetição tomou conta dos diversos setores que impregna as opiniões conceituais vigentes na sociedade. Horkheimer concebe uma visão extremamente pessimista quanto à função da esfera pública³⁴, descrita como divulgadora da razão subjetiva, que muitas vezes torna-se substituto da razão. Os meios de comunicação de massa tornaram-se a força soberana que funciona como disseminador da razão instrumental e atua como força oposta. Dessa forma, corrompe o princípio da busca pela autonomia incutida na noção kantiana de maioridade. Tangível a isso, Horkheimer afirma:

Quanto mais a propaganda científica faz da opinião pública um simples instrumento de forças obscuras, mais a opinião pública surge como um substituto da razão. Esse ilusório triunfo do processo democrático consome a substância intelectual da qual tem vivido a democracia (*ER*, 1976, p. 39).

Para Horkheimer todos os conceitos relativos à vida, antes objetivos, acabaram afetados pela dissociação entre as aspirações humanas e as potencialidades da verdade objetiva. Sendo assim, quando tudo se padroniza na sociedade, a plausibilidade racional torna-se secundária, já que existe um padrão totalitário justificado cientificamente. A razão formalizada, apesar de destrutiva, é aceita, porque o contexto em que foi alicerçada serve de justificativa para as coisas como elas são. Ademais, a concordância dos conceitos, tais como se encontram ventilados no mundo hoje, é justificada pela tradição, e sempre que necessária, é evocada como medida ética a ser tomada. Quando reinava a verdade objetiva, a tradição era a testemunha dos indivíduos por firmamento de seus valores, revelando que no século XVIII a crença nos valores e direitos do homem não era tautologia, isto é, repetição mimética de discurso pronto, mas resultados de sua luta por tais direitos. Assim, a razão objetiva estava em processo de transformação, porém, juntos a ela ainda permaneciam elementos de objeção, impedindo diluir-se por completo. Entretanto, com a dominação da natureza e dos meios de produção, levada a cabo com o ampliamen-

³⁴ Habermas, discordando de Horkheimer, considera que é no espaço público que o homem teria condições, de segundo o lema kantiano, fazer ‘uso público de sua razão’, além de poder desenvolver a capacidade do agir comunicativo, tematizando os problemas, ecoando uma ideia de opinião pública. Ela adquiriu novas características e alterou outras. O espaço público em que havia uma distinção específica entre o público e o privado de dissipou, ou ainda, deu origem a um espaço que não pode ser descrito nem como público tampouco como privado: surge segundo Habermas uma esfera em que os atores ou agentes sociais atuam em esferas tanto formais quanto informais representadas através de ONGs, associações ou partidos que tem como fins a aclamação dos problemas sociais. Conf. *MEEP*, 2003, p. 88-103.

da lógica das ciências, que possui nos dias atuais o poder de garantir o aval da maioria, Horkheimer enfatiza a ocorrência total da falência da razão objetiva e a hegemonia da subjetiva. Desde esta perspectiva, as pessoas estão privadas de condições racionais reflexivas e assumem a condição da total irracionalidade diante de aspectos éticos, políticos ou filosóficos sequer conseguem remeter historicamente as suas origens, que passaram a ser vistas e justificadas como algo vazio de sentido e por vezes, antiquadas ao nosso tempo, tornando-se corporificada em nova mitologia, na qual a força soberana, é o princípio de maioria corporificada na forma de consensos populares sobre qualquer assunto, implementados e manipulados pelos meios de comunicação de massa. Com isso, quanto mais o pensamento da maioria e seu julgamento são manipulados pelo interesse de grupos particulares, mais ela torna-se representante da vida cultural vazia de sentido, destituída da força de promover a reflexividade, isto é, conceber cultura racional, na qual até mesmo o fato da tradição ter de ser invocada na atualidade demonstra que ela perdeu a influência sobre as pessoas tornando-se mais um elemento a serviço dos ideais utilitaristas: quando úteis, os conteúdos da tradição são evocados, mas quando inúteis por essa concepção teórica, são dispensados e explicados enquanto antiquados.

Nesse sentido, o processo de formalização da razão, mormente ter destruído as bases teóricas da razão objetiva, carrega consigo resíduos dela, nos quais os princípios vigentes tendem a perder a força da sua convicção. Se princípios como humildade, justiça e fraternidade eram revelados como verdades, porque estavam relacionadas com a ideia de razão — a *ratio* da tradição da filosofia grega —, na atualidade não passam de pífios perante os objetivos instrumentais. Podemos confirmar que todas as ideias reguladoras da vida social possuem sua parcela de objetividade, ou que os elementos transcendentais da formalização da razão subsistem junto ao mundo instrumentalizado, mas estão sendo constantemente solapados. Horkheimer, considerando certas particularidades da vida cotidiana, chega à conclusão de que até mesmo a contemplação fica em segundo plano, com a finalidade de garantir o predomínio dos padrões utilitaristas pertencentes à época moderna, além da hegemonia da razão subjetiva. Na razão formalizada, todas as

atividades têm que ter um propósito, uma função no mundo, perdendo assim sua objetividade, por ter sido reduzida a mero instrumento³⁵.

A sociedade do século XX precisa que tudo tenha um propósito bem definido e direcionado e, nesse campo, encontram-se as questões relativas à categoria do divertimento. Aquele pela indústria cultural³⁶ foi há muito transformado em Hobby. No entanto, os franceses chamam de *spleen* tudo aquilo que perdeu seu significado objetivo, mas que continua sendo apreciado e expressado no caráter de aflição; disso denota a resistência à subjetividade na busca de ordem objetiva. Ou ainda, o *spleen* converteu-se em hobby, com a função de manter as pessoas longe do stress, além de configurar o indicativo da sua utilidade mundana contraposta ao ideário de contemplação. Horkheimer aponta o processo de transformação supracitado como coisificação, ou seja, processos nos quais as relações entre as pessoas estão identificadas com aquelas entre as coisas, característica típica da razão subjetiva. Este processo transforma a essência das coisas como, por exemplo, as alterações relativas às obras de arte no mundo moderno, como simples mercadorias, em que a arte em outrora associada à ideia, foi desligada desse ideal, assim como a política e a religião. Ainda, a razão subjetiva impõe aos indivíduos maneira produtiva de gastar a vida. O hobby, por exemplo, seria uma forma útil de passar o tempo, realizando algo estabelecido como correto, segundo a lógica inerente à razão instrumental. Subjacente a essa ideia, está implícita contundente crítica que Horkheimer tece ao trabalho assalariado: a venda da força humana.

Na *Dialética do esclarecimento*, a coisificação é ampliada a elemento de encobrimento da consciência dos homens, daí a aceitação do luxo e do consumismo, adotada pelas massas como sistema de necessidades, ou seja, como justificativa para o bem-estar material. O pensamento moderno concebe o pragmatismo na medida em que busca de maneira incessante uma filosofia que justifique a hegemonia da razão técnico-científica. Ele não prega a explicação da racionalidade instrumental, porém sua

³⁵ Segundo Horkheimer, condições como o baixo precede o alto, o limpo é melhor que o sujo, certos odores são agradáveis e outros não, se explicam pelos tabus e mitos, pela história. Os atos de varrer a casa eram realizados tento em vista as possibilidades de afastarem feitiços. Conf. *ER*, 1976, p. 45-56.

³⁶ A primeira teoria crítica desde sempre manifestou seu interesse pelos temas relativos à indústria cultural, e na DA encontra-se um adendo desdobrando argumentos no sentido de uma crítica a ideia da utilidade e do consumismo. Portanto, não levantaremos observações a respeito por se tratar apenas da interpretação da razão realizada por Adorno e Horkheimer.

justificação, tendo em vista sua continuidade como ela está no mundo e sufoca com isso qualquer forma de crítica que possa surgir. Para Horkheimer, o pragmatismo de William James, John Dewey tem como centro uma ideia de filosofia voltada para um plano de ação com vista ao sucesso, em que comenta os conceitos de verdade e significação³⁷.

Nessa medida, ele acredita que Willian James e John Dewey reduzem o conceito de verdade a qualquer significado, no qual a lógica da verdade é substituída pela da probabilidade. Do ponto de vista dessa filosofia, é necessário que a essência do pensamento transforme-se em verdade universal. Em face disso, a probabilidade, ou melhor, o cálculo substitui a verdade, e o processo histórico, que na sociedade tende a tornar a verdade uma expressão vazia, recebe bênçãos do pragmatismo, que transforma isso numa expressão vazia dentro da filosofia. No pragmatismo, a verdade não deve ser almejada por si mesma como objetivo final, pois somente encontra a potencialidade ao expressar o triunfo dos meios sobre os fins, assunto inerente ao sujeito ou um elemento da cadeia de meios e fins. Conforme Horkheimer, frequentemente a filosofia associada ao cientificismo é a do positivismo e a do pragmatismo. Por sua vez, o pragmatismo é expressão da visão positivista, e o orgulho do pragmatista, segundo Pierce, é pensar sobre tudo em vista de uma questão de experimentação. O experimento científico nada mais é do que negligenciar os modelos teóricos de alcance da verdade objetiva, substituindo-o pelo maquinicismo da pesquisa organizada, que está no pragmatismo intitulada como filosofia. Sendo assim, o pragmatismo tem relação mútua com o industrialismo moderno que, na visão dos frankfurtianos, fabrica um sentido para a existência humana. Segundo Adorno e Horkheimer:

Enquanto a filosofia em seu estágio objetivista procurou, [...] uma compreensão final de sua própria razão e justiça, o pragmatismo tenta reverter qualquer compreensão em simples conduta. Sua ambição é ser nada mais do que uma atividade prática, distinta da compreensão teórica, que, segundo os ensinamentos pragmatistas, ou é apenas um nome para acontecimentos físicos ou é algo sem sentido. Mas uma doutrina que tenta seriamente dissolver as categorias intelectuais—tais como a verdade, significações ou concepções – em atitudes praticas não pode esperar ser entendida, no sentido intelectual da palavra; pode apenas funcionar como um mecanismo [...] (ER, 1976, p.57-59).

Desde essa perspectiva, os pragmáticos são considerados como aqueles que transformam a satisfação do sujeito em valores absolutos e, para os quais criticar

³⁷ ER, 1976, p.50.

qualquer crença não tem validade alguma. Isso, porém, dá margem para a utilização da ciência como religião, isto é, como antídoto para os males da humanidade. Na visão pragmática, a religião é a forma de curar o espírito, tendo a capacidade de impedir certas formas de doenças tanto quanto a ciência. De acordo com a concepção de valores postulado no pragmatismo, considera-se que sua filosofia reflete ingenuamente o espírito da cultura comercial, isto é, da cultura de massas preponderante, sobrelevando a exaltação de ser prático diante das coisas no mundo, exatamente a postura contra a qual luta a primeira filosofia crítica, defensora dos valores da objetividade. Horkheimer acrescenta que “O filósofo pragmatista ideal seria aquele que, como afirma o adágio latino, permanece silencioso”³⁸. Essa sua ousada assertiva dele é possível, tendo em vista considerar que o pragmatismo refuta as potencialidades dos objetivos como o “bem”, a “verdade em si”, a que tanto Platão quanto os demais objetivistas aspiravam. Essa recusa ocorre porque os pragmatistas negam as diferenças entre desejos objetivos e aspirações objetivas, que, em sua teoria, são as mesmas coisas. Admitir tal diferenciação seria o mesmo que iniciar uma filosofia crítica, aspecto ausente na teorização dos pragmatistas. Segundo Horkheimer, a crise da razão objetiva consistiria basicamente no fato de que o pensamento revelou-se incapaz de conceber os ideais dessa razão ou, em muitos casos, passou a negá-los e a eleger a redução da racionalidade a mero instrumento, o que afeta analogamente o seu caráter de instrumento. Assim, como o mito no início já era esclarecimento, a instrumentalização desde sempre é dominação. Através da desabilitação do esclarecimento, Adorno e Horkheimer querem conotar crítica à racionalidade padronizada que atingiu até mesmo o campo dos saberes teóricos, nos quais atuam a fim de tentar conferir a eles validade inexistente. Ademais, a inviabilidade da efetivação do esclarecimento está arraigada ao fato materializado no saber moderno que limitou-se às regras da probabilidade calculadora e à constatação de fatos. Para ambos, somente o pensamento esclarecedor, implicando conceito de esclarecimento voltado para teoria reflexiva, é capaz de assegurar a liberdade no interior da sociedade³⁹.

Embora possamos denunciar os conceitos universais que em si carregam resquícios da condição da *Aufklärung*, eles têm pouco efeito sobre a vida dos homens,

³⁸ ER, 1976, p.58.

³⁹ Dalbosco, C.A. Racionalidade, Esclarecimento e Emancipação na Perspectiva de Adorno e Horkheimer. In Cenci, Ângelo (org.) *Ética, Racionalidade e Modernidade*. Passo Fundo: EDIUPF, 1996, p. 83-122, aqui, p. 90.

existindo apenas como “invólucros formais”. Esta constatação é indício do quanto os discursos que tentam sensibilizar as pessoas lançam contra elas apelos emocionados, que lembram os valores universais, entretanto seriam pouco produtivos se sua utilidade no mundo fosse eximida. Em tempo de razão formalizada, qualquer esforço no sentido de resgatar os valores universais, sem preocupação com a concepção utilitarista, corre o risco de soar piegas já que não diz mais nada às pessoas. As filosofias do absoluto, que conotavam um fim em si mesmo, imiscuíram-se no processo de formalização da razão. Segundo Horkheimer, até as objetivistas acabaram formalizadas e padronizadas para usos específicos de justificar conteúdos oriundos da técnica científica. Portanto, o absoluto torna-se meio em si mesmo; a razão objetiva, esquema para propósitos subjetivos, por gerais que possam ser⁴⁰. Sua instrumentalização a reifica num meio a uso específico, pelo qual ela passa a servir a grupos particulares — religiosos conservadores ou progressistas —, com isso a transição da razão objetiva para a subjetiva deve jamais ser considerada acidente ou desvio de percurso a ser seguido. Contudo, este processo ocorre porque as bases da razão objetiva, por sua vez, eram frágeis: quando se tem a suplantação das bases das crenças, das filosofias metafísicas, podendo ser visivelmente descritas na separação entre religião e ciências, essa revelação torna-se efetiva.

Tal sistema da teoria filosófica está atualmente integrado na ciência moderna, sendo modelado de acordo com os mesmos ideais de dominação da filosofia científica, como pregam o positivismo e o pragmatismo. Verifica-se, ainda, que a real função do resgate das teorias objetivistas em relação às religiões e superstições é funcionar como justificativa reconciliadora do pensamento individual consciente, com as formas modernas de manipulação das massas. Diante disso, Horkheimer retoma a ideia da religião, como um excelente remédio para os males sociais e psicologias dos nossos dias, perdendo seu potencial de previsão do absoluto no mundo. Segundo ele, isso decorre da própria forma como o movimento científico foi promovido pela igreja através da sua reinterpretação da doutrina tomista.

Thomás de Aquino ajudou a igreja católica a absorver o novo movimento científico através da reinterpretação dos conteúdos da religião cristão pelos métodos liberais da analogia, [...] através o uso das categorias aristotélicas, que a tempo ainda correspondiam ao nível atingido pela ciência empírica. Seu tremendo mecanismo conceitual, sua construção filosófica do cristianismo, deu a religião

⁴⁰ *ER*, 1976, p. 69.

uma aparência de autonomia que por longo tempo a tornou independente e mesmo assim compatível com o progresso intelectual da sociedade urbana (*ER*, 1976, p. 73).

Nessa abordagem enfática, Horkheimer busca esclarecer que se tem a aparência de autonomia, por intermédio da potencialização da função de atribuir validade, na qual a doutrina católica assume a posição de instrumento afiançador dos ideais burgueses na sociedade. Assim, a confiança dos tomistas era que as verdades religiosas eram tão concretas quanto as científicas, sendo abaladas pelo ideário do iluminismo. Para o escolasticismo medieval a religião não é puramente ideologia, maneira como é tratada atualmente, mas trata-se de real embate no campo filosófico. Após o ataque do iluminismo, o tomismo converteu-se num neotomismo que não entra mais em atrito com as ciências modernas e, diante disso, não há mais interação entre ambas. No desejo de estabelecer algo que substitua os ideais absolutos, alimentou-se o anseio de estabelecer um princípio absoluto como poder verdadeiro, envolto na convicção de valor supremo. Com isso, as pessoas são induzidas a aceitarem a religião conforme ela é promovida, impregnada de valores dúbios, ora religiosos, ora políticos, a fim de criarem roupagem de absoluto inexistente na realidade. Segundo Horkheimer, a doutrina neopositivista é tão dogmática quanto a exaltação de um absoluto esvaziado de seu sentido único, ou seu fim em si mesmo. É exatamente assim que o dogmatismo encara o entendimento como verdade ou razão absoluta e aceita dessa maneira os valores científicos do mesmo modo que a certeza da razão plenificada no mundo. Horkheimer compara o positivismo atual com o tomismo medieval, em que a ideia de Deus era tão concreta quanto a das ciências empíricas hoje, assim mais uma vez, é evidenciado seu caráter frágil de verdade velada, revelando-se falsa. Podemos esclarecer isso, dizendo que o absoluto em sua essência grega já não coexistia, estava imbricado meio ao processo de formalização da razão, no qual restaram resquícios não suficientemente fortes para sua efetivação. Nessa condição, tanto os positivistas quanto os neotomistas identificam os homens com a realidade, e a realidade com o bem, o que anula, dessa forma, as especulações em torno da verdade em si, do bem supremo, ou quiçá, da possibilidade, apesar de soar como redundante, de conceber uma verdade verdadeira.

Por isso, segundo Adorno e Horkheimer, é perceptível a razão ser declarada incapaz de determinar os objetivos supremos da vida, precisando reduzir tudo à instrumentalidade e à condenação de propósitos que incorporam meios e fins. Com o processo de formalização da razão amplificado até este ponto, não resta mais um viés

emancipador para o gênero humano; aqui está evidenciada a descrença referente à teoria marxista⁴¹. Por conseguinte, resta a razão subjetiva, a coordenação e a classificação de elementos vazios e sem conteúdos. No momento em que a razão imaginava libertar-se do terror mítico tornou-se agrilhoadada, prisioneira de si; com isso seu sentido objetivo foi suplantado pelo subjetivo, o que outrora visava à busca de condições emancipadoras, elementos absolutos e universalizantes, capazes de operar a mudança social. A razão foi reduzida a instrumento organizador de dados no mundo, e até mesmo o pensamento, ao *status* de fatos a serem catalogados. Entretanto, a tarefa, antes atribuída ao sujeito autônomo, estabelecida na filosofia crítica kantiana pela busca de objetivos supremos da vida e pelo *uso pleno da razão*, foi destituída de suas funções e propósitos. Segundo Horkheimer, em Kant isso se dava de maneira subjetiva, e o sujeito possuidor de consciência, genitivo da razão, tinha a incumbência de determinar as origens subjetivas dos conceitos, que deveriam estar presentes em cada etapa da definição do objeto.

Em contrapartida, atualmente no mundo norteador pelo logocentrismo cartesiano, a relação entre sujeito e objeto foi reduzida à lógica matemática simplista. O sujeito pensante transforma tudo em objetos servindo a seu uso irrestrito, ou instrumentaliza o seu entorno para alcançar os fins almejados individualmente. Logo, não resta interação entre sujeito e sujeito, ou sujeito e objeto. A característica sensível da filosofia idealista kantiana foi abdicada, pois o sujeito não é sensível ao objeto, e também inexiste a sensibilidade entre o sujeito e o outro sujeito, que também foi reduzido a objeto ou instrumento. Até mesmo os sujeitos, por meio da sensibilidade, tornaram-se meio para um fim. Nesse sentido, até mesmo a relação sujeito e sujeito está desprovida de significação, porque o outro também foi instrumentalizado, tornando-se o caminho instrumental do primeiro.

[...] quanto mais a natureza é vista como[...]meros objetos em relação a sujeitos humanos, mais o outrora presumivelmente autônomo sujeito é esvaziado de qualquer conteúdo, até transformar-se finalmente em um mero nome sem nada

⁴¹ Horkheimer no início de sua postulação teórica acreditava, ainda, na potencialidade do homem de deixar sua condição de heteronomia, ou seja, ainda existia potencialidade para a concretização da Aufklärung. Isso se deve ao movimento de contrapor uma razão objetiva, a uma outra razão, a formalizada. Portanto, na medida dos desdobramentos teóricos do mesmo, podemos perceber que a razão se instrumentalizou, e o homem está imbricado no mesmo processo—e daí sua descrença nos potenciais emancipadores da aufklärung à luz da teoria marxista, ou seja, sua descrença na condição de uma efetiva mudança social. Ele não abandona completamente o materialismo histórico, contudo não vê mais potencialidade para a efetivação dos ideais emancipadores pela razão.

denominar. A total transformação de todos os domínios do ser a condição de meios leva à liquidação do sujeito que presumivelmente deveria usá-los. Isso dá a moderna sociedade industrial o seu aspecto niilista. A subjetivação, que exalta o sujeito, também o condena (ER, 1976, p.101).

Essa total ausência de significado nas relações humanas afeta seu processo de emancipação, que teve seu conteúdo esvaziado junto ao resto da humanidade. O aspecto niilista é estendido ao gênero humano. Esse fato deve-se ao aumento de subjetivação, proveniente da dominação da natureza, que simultaneamente promove a dominação do homem. Na *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer explicitaram o desencantamento como o momento da ampliação do uso da técnica, para dominar o medo que a natureza provocava no homem. Mesmo tendo sido reificada em mito e o mesmo entendido de acordo com o indício da tentativa da dominação da natureza, na busca da autoconservação, é somente quando se racionaliza pela técnica científica que se pode considerar sua total instrumentalização. Com isso o homem subjuga a natureza, mais interioriza esse processo e subjuga a si mesmo indiscriminadamente; em suas relações isso pode ser observado quando se reifica o outro: o sujeito a objetos.

Esse processo de formalização da razão carrega ainda sérias implicações, tanto do ponto de vista teórico quanto do prático. Se confirmado o caráter subjetivista da razão nos termos postulados por Horkheimer, ela não pode mais ser considerada eficiente em determinar a emancipação ou um pensamento esclarecido. Logo, o pensamento seria incapacitado de realizar julgamentos sobre quaisquer assuntos, fato do qual decorreriam implicações para a ética, já que não haveria critérios plausíveis que pudessem orientar-nos na ação, gerando a ausência de sentido, no que tange à verdade em nossas decisões morais. Nesse caso, dizer que algo é mais ou menos racional faz referência apenas ao critério da eficiência e da adequação de meios a fins. A razão ou o mais racional são vistos em termos do melhor desempenho útil. Sob a égide da razão subjetiva, descrever a natureza do mal tornou-se algo quase impossível. Portanto, as evidências apresentadas, no que se refere à crise da razão, permitem-nos dizer que, inseridos nos pressupostos da teoria crítica, os princípios morais da nossa cultura perderam a força de direcionar as nossas ações práticas. Sob os efeitos crise, o interesse do mercado passou a exercer domínio, cada vez maior sobre a consciência dos indivíduos.

O processo de instrumentalização ao qual a razão foi sendo submetida ao longo do processo civilizatório teria culminado, atualmente, na “feliz apatia” e na “frieza burguesa”, em que os indivíduos, embalados pela ideologia do bem-estar, já não são capazes de sentir inquietações morais. Contudo, mais interessante nestas circunstâncias é garantir a sobrevivência a fim de evitar inexoravelmente o sofrimento. É nesse ponto que podemos localizar o processo de endurecimento dos indivíduos que, cada vez mais, têm de se adaptar às exigências da realidade social. Contra esse processo de enrijecimento dos indivíduos e de sua incapacidade de se espantarem diante da morte e do sofrimento, Horkheimer busca recuperar a sensibilidade na expectativa de poder evitar que estes se identifiquem com a crueldade, portanto com a barbárie. Esse veredicto em torno do cerceamento da razão objetiva e ascensão da razão instrumental é o último desvelamento da ideologia aplicada a si mesma, na qual a força crítica presente na razão foi dispensada, e a última centelha de razão, assimilada ao poder. Segundo Habermas, nesse sentido, espantosas são as semelhanças de conteúdos com relação à filosofia nietzscheana. Com isso, seguiremos nossa investigação percorrendo a leitura crítica de Habermas em relação ao discurso da modernidade em Nietzsche, que está identificado com o modo como ocorre o processo de instrumentalização da racionalidade ocidental. Dessa maneira, será possível identificar as semelhanças avassaladoras de tais filosofias, para finalmente aclarar as críticas habermasianas conferidas à leitura dos frankfurtianos, com relação ao projeto kantiano.

1.3 - A recusa habermasiana da inflexão da razão na modernidade em Nietzsche

Habermas realiza leitura de Nietzsche à luz da cristalização do discurso filosófico da modernidade e da intrínseca relação dele com a razão ocidental. Para Habermas, o discurso crítico da modernidade ganha seus primeiros contornos uniformes,

com as problemáticas que se configuram a partir do esforço de Hegel⁴² em proferir crítica à modernidade não esclarecida. Sendo assim, Hegel não deve ser o primeiro filósofo a ser considerado moderno, mas o vanguardista no que tange ao discurso inerente dessa época. Nessa corrente de pensamento crítico, Nietzsche é aquele que levanta a possibilidade de romper com a subjetividade, dilatada em Hegel, isto é, ampliada enquanto intersubjetividade. Nietzsche realiza essa investigação em termos de conferir a validade das ações ou, até mesmo, a verdade dos enunciados. Diante de tal postura minuciosamente avaliativa, emerge a mais inflamada crítica à razão, por meio da qual se evidencia a mordacidade nietzscheana no tratamento da temática — a modernidade identificada com racionalidade com respeito a fins.

A razão é traçada por Hegel como o autoreconhecimento conciliador da modernidade, ou seja, elemento capaz de substituir o pressuposto unificador da religião. Entretanto, Nietzsche não tem intenção de tratar a religião ou a razão, na qualidade de elementos conciliadores ou de condição para a integração humana. A capacidade integradora desses elementos é sobrepujada pela vontade de poder e de aparência, assim resta a condição do niilismo absoluto, isto é, da falta total de sentido para as ações do homem. Habermas considera que no passado a religião tinha o caráter de selo unificador sobre a totalidade das relações humanas ou a totalidade da integração social. Contudo, devido ao processo de esclarecimento agravado com o aumento excessivo da técnica, a religião foi minada e gradativamente substituída pela razão. Esse movimento de suplantação é descrito por Horkheimer, tendo em vista o processo de formalização ou instrumentalização da razão. Desse modo, constatou-se que a razão não era elemento forte e concreto o suficiente para substituir a tarefa realizada pela religião. Nesse sentido, segundo Habermas, tanto Hegel quanto os seus discípulos agiram de maneira equivocada em dois momentos: primeiro, ao atribuir à razão o mesmo título de selo unificador que a religião contemplava; segundo, ao desenvolverem uma razão dotada de condições para o

⁴² A temática relacionada à modernidade foi, desde o século XVIII, elevada a categoria filosófica e atribuíram-lhe intensas investigações no sentido de buscarem a compreensão de uma época intensamente turbulenta. Hegel é considerado como o primeiro a ter consciência de uma autocertificação da modernidade, que segundo Habermas, é quem chega a um discurso capaz de apontar as idiossincrasias presentes na racionalidade moderna com relação aos momentos que a precederam. “O fato de uma modernidade sem modelos com base nas cisões por ela mesma produzidas causa uma inquietude que Hegel concebe como “a fonte da necessidade da filosofia”. Quando a modernidade desperta para a consciência de si mesma, surge uma necessidade de autocertificação, que Hegel entende como necessidade de filosofia” (DFM, 2000, p. 24-25).

fim de realizar o desejo de efetivar o projeto da modernidade esclarecida. Portanto, Hegel e até mesmo seus seguidores fracassaram, ao depositarem na razão a capacidade absoluta para a autonomia humana. Nietzsche segue o caminho oposto, para além das fronteiras objetivas da razão (transgressão de valores levando a superação do eu) e sustenta a purificação romântica do caráter estético. Sua crítica, primeiro, não se volta para a racionalidade como meio para realização da *Aufklärung*; segundo, a própria *Aufklärung*; histórica é destituída da sua capacidade de realização.

Assim, temos o intuito de apontar nesses escritos os desdobramentos de Habermas a respeito da compreensão da crítica concedida à modernidade, tendo em vista, principalmente, os elementos da filosofia nietzscheana. Na argumentação habermasiana, estes desdobramentos tomam forma no momento em que Hegel profere uma constelação conceitual entre modernidade, consciência do tempo e racionalidade. A principal herança de sua filosofia será o conceito da razão de um modo mais modesto e menos ambicioso do que fizera Kant. A problemática em torno da racionalidade não encontrou sua lápide de descanso na filosofia hegeliana e continuou sendo alvo de intensas investigações críticas, a saber, as gerações ulteriores. Porém, Hegel ainda depositava na razão humana a responsabilidade de realização do esclarecimento, ora da efetivação da *Aufklärung*, ora pensava em emancipação humana. Além do mais, ponderava em torno da consolidação de uma modernidade esclarecida rumo a um *telos* progressivo.

Esse *telos* progressivo já está presente no jovem Hegel, para o qual o subjetivismo e o positivismo ético exprimiam aspectos polares do mesmo fenômeno da separação. Ao acentuar a deferência à autoridade e o respeito a lei, o positivismo ético expressava meramente a alienação do espírito com respeito à própria substância que lhe sustentava a vida—a razão universal. [...] Mas, no curso da secularização o espírito devia vencer a alienação, tornando-se ao mesmo tempo substância social e livre subjetividade; na verdade há provas de que a própria religião evolui para uma entidade, mas racional, humana e mundana. [...] Hegel esperava que uma religião cívica, combinando razão e sentimento e emprestando a subjetividade uma presença visível na esfera pública, criaria, num nível mais elevado, a comunidade harmoniosa da pólis grega (Ingram, 1993, p. 105).

Por conseguinte, as gerações posteriores a ele, mergulharam em onda realçada de extremo pessimismo, de descrença nessa mesma racionalidade, a qual ampliou de forma significativa as esferas de valor e de saber do homem medieval. Assim sendo, permanecia a pergunta iluminista que continuava ecoando e perturbando as gerações posteriores — O homem um dia poderá ser considerado emancipado, poderá se livrar

realmente dos grilhões que o prendem no mundo da ignorância profunda e nefasta, ou resta a este mesmo homem repousar sobre o sonho estético, seguido pela vontade de vida como em Nietzsche? Nossa investigação procura pela resposta da filosofia nietzscheana, levando em conta, principalmente, os esforços de Habermas na interpretação crítica da mesma, escopo utilizado por ele para proferir uma crítica mediante a qual quer desabilitar a razão como dominação nos primeiros filósofos da teoria crítica.

Em torno do vínculo concedido à modernidade, expressado no elemento da razão humana, inúmeros pensadores unem-se na meta crítica de elucidar o esclarecimento, tratar de suas limitações e idiossincrasias. Segundo Habermas, Nietzsche segue como detetive na busca da razão na história, na tentativa de alcançar o ponto cego, no qual ela se autonomizou em instrumento poderoso do homem para atingir seus fins particulares. É diante desse arauto teórico que Habermas interpreta: “Nietzsche como aquele que ultrapassa a dialética do tempo presente ao radicalizar a consciência moderna do tempo e desmascarar a razão como racionalidade com respeito a fins absolutizada e como forma de exercício despersonalizado de poder”⁴³. Ademais, pode-se refletir acerca da racionalidade em Nietzsche na situação pervertida de uma vontade de poder produzida no rebanho, no âmbito de abranger a capacidade da vontade de aparência, como também o vazio existencial presente no niilismo. Em sua filosofia se clarifica a ideia de que os processos que levaram ao desencadeamento do iluminismo estão associados a uma autoilusão profunda, na qual o modelo da razão centrada no sujeito estabelece um tipo de esclarecimento limitado, radicado e balizado nos elementos da subjetividade⁴⁴ ou da consciência de si. O que Nietzsche propõe, como solução para o beco sem saída da racionalidade instrumental, é romper de vez com a elevação da razão em selo conciliador com as esferas sociais na modernidade. Para isso, estabelece uma crítica mordaz à

⁴³ DFM, 2000, p.63.

⁴⁴ O pressuposto da subjetividade, que é desenvolvido por Hegel principalmente na *Filosofia do Direito*, *Fenomenologia do Espírito*, e *Lições Sobre a Filosofia da História*. No vol. II da *Filosofia do Direito* Hegel explicita: “O princípio do mundo moderno é em geral a liberdade da subjetividade, princípio segundo o qual todos os aspectos essenciais presentes na totalidade espiritual se desenvolvem para alcançar o seu direito”, e, portanto, as manifestações proporcionadas e impulsionadas pela subjetividade, no que tange a cultura moderna são norteadas pelas alterações em relação à vida religiosa, ligada, por exemplo, a Reforma, transformações no plano do estado, da sociedade, e da ciência análogos ao movimento iluminista e a revolução francesa. Essas mudanças ultrapassaram o plano institucional alcançando de maneiras equivalentes a arte e a moral. Isso porque o todo é imanente à consciência, ao desenvolvimento dela, e precisamente devido a essa recepção hegeliana de imanência do todo à consciência é que se torna possível compreender porque a negação engendra o conteúdo. Conf. Hegel, V. II, 1992, p. 439, ver ainda, DFM, 2000, p. 25.

modernidade na qual o sujeito genitivo é extirpado da atividade da razão, ou ainda, a tentativa de uma filosofia sem sujeito. Habermas, antes de estabelecer suas críticas, se propõe a verificar se as metas nietzscheanas foram cumpridas.

A crítica de Nietzsche, concedida à modernidade, oscila entre inúmeras estratégias na visão habermasiana, a saber, a crítica à racionalidade, à subjetividade, à elevação do momento estético, etc. A crítica da subjetividade em Hegel, reelaborada por Nietzsche, automaticamente pressupõe vontade de poder, que simultaneamente tem inerente a vontade de aparência ou o caráter estético. Dentre estas importantes elaborações temáticas, Habermas elege duas como fundamentais estratégias, em que está sobrelevado o desejo entusiasta de desmascarar a racionalidade instrumental, ou seja, a razão dos meios e fins: por um lado, a estratégia nietzscheana está coordenada em termos de doutrina da vontade de poder, intrinsecamente ligada à segunda opção; por outro lado, sugere a elevação artística do mundo por meio da vontade de aparência. Ambas são referidas em sua teorização, por meio do método genealógico de reconstrução histórica, apresentado por Nietzsche, na condição de argumento científico ou material empírico. A partir dessas estratégias, Habermas verifica que a crítica de Nietzsche à modernidade está configurada em dois momentos: o primeiro no momento estético; o segundo, impulsionado pela vontade de vida. A partir dessa vontade de mais vida, Habermas considera que o movimento crítico se configura na filosofia nietzscheana, na medida em que a ordem natural, o *Cosmos* e a *Physis*, é transformada pelo homem moderno em problema, cuja natureza passa a ser vista como algo exterior, um espaço a ser dominado e ordenado — ela deixa de ser o caos desordenado submetido ao destino para tornar-se lugar regido por leis, que determinam o domínio humano sobre ela — o domínio sobre a natureza exteriorizada do homem.

Na perspectiva nietzscheana, aquela racionalidade descrita tanto por Hegel como pelos neohegelianos, que sublimavam a liberdade subjetiva, glorificavam a cultura e que se torna reflexiva pela expressão do espírito absoluto objetivo, deve ser revista. Em Nietzsche não se pode depositar na subjetividade a responsabilidade única da razão, então seguidamente renuncia a uma nova revisão do conceito de racionalidade, abandonando por completo o programa da dialética do esclarecimento, seguido por Adorno e Horkheimer e, por isso mesmo, Habermas os considera herdeiros diretos do modelo

genealógico. A metodologia genealógica é utilizada para investigar a razão nos rastros da história, no desejo fulminante de Nietzsche atribuir uma crítica radical à modernidade: é o momento no qual se perfaz a sua *Genealogia da Moral*, na condição de modelo genealógico. Habermas, por sua vez, compreende a razão constituída historicamente; talvez existam ecos de Nietzsche na sua filosofia. Contudo, Habermas, a partir dessa influência, toma um caminho oposto ao escolhido por eles: o da razão comunicativa ou discursiva, ou seja, não o da descrença na razão, mas sim a reconstrução deste conceito.

Nesse âmbito, inúmeros estudiosos de Nietzsche defenderam que a crítica por ele advogada à modernidade recebe no conjunto de suas obras trajetória retilínea, explicável mediante a cronologia empregada, tendo sido iniciada com suas considerações sobre a Grécia antiga. Para esses estudiosos de Nietzsche, sua filosofia não passaria de historicismo poético. Entretanto, residem dúvidas nessa alternativa interpretativa e, para Habermas, a própria interpretação do método genealógico nietzscheano não permite tal tomada de posição, isso porque Nietzsche é quem utiliza o fio condutor da razão voltado para a origem histórica para que, no fim, possa descartá-la, revertendo-a em mitologia e demonstrando outra razão, indiferente aos potenciais emancipadores, por ter sido reduzida ao niilismo. Inserido nessa situação, Nietzsche não recorda com sua filosofia, nostálgicamente, como se deram os fatos na história? O que importa são as permanências ou resquícios presentes na cultura moderna, isto é, ele não quer tornar explícito o que aconteceu na Grécia antiga, mas sim o que sobreviveu da cultura grega arraigada na herança da cultura ocidental. Nietzsche, em *O nascimento da Tragédia*, considera que:

Pois a origem da formação histórica — e sua contradição absolutamente radical e intrínseca com o espírito dos ‘*novos tempos*’, de uma ‘*consciência moderna*’ — essa origem tem de voltar ela própria a ser reconhecida historicamente; a história tem de resolver o problema da própria história; o saber tem de voltar o dardo contra si mesmo — este triplo *tem de* é o imperativo do espírito dos ‘*novos tempos*’, caso se encontre nele algo de realmente novo, poderoso, vital e originário (DFM, *apud*, 2000, p.125).

Malgrado os esforços dos modernos em recuperar os ideais da pólis grega, a própria modernidade configura-se como o ápice do processo que culminou na dissolução definitiva daquele ideal. O esclarecimento histórico somente reforça as cisões sentidas com as conquistas da modernidade por meio da qual a razão foi elevada a elemento inquestionável, mas não contém em si aquela mesma força sintetizadora da religião tradicional. Assim, Habermas percebe que Nietzsche não tenta transportar os valores

gregos para a modernidade como alternativa resolutória para as cisões presentes nela. Nietzsche era lúcido o bastante para captar que os processos que irromperam na modernidade invalidam vislumbrar algo semelhante à *pólis* grega. Tal opinião torna-se contundente em *Crepúsculo dos Ídolos*, quando anuncia que os costumes da civilização grega estão muito distantes de nós, e talvez em meio à nossa cultura, a força daquela tradição não se faça valer. Habermas, de acordo com essa consideração, entende que Nietzsche já tinha em mente que a consciência moderna do tempo inviabiliza qualquer tipo de regressão cultural, que configuraria num tipo de anacronismo mítico não cabível na modernidade. O homem, inserido no contexto da modernidade, encontra-se sobre a égide apenas das condições de total abandono da mesma já que conforme a interpretação nietzscheana, ela vai ao encontro da ideia do niilismo⁴⁵.

Contudo, o retorno das imagens míticas do mundo não seria solução plausível, ao passo que tais imagens se configuraram como produtos demasiadamente racionais, porque também são resultantes da lógica intrínseca à dialética do esclarecimento. A partir de tal lógica constitutiva da essência da dialética do esclarecimento, o próprio mito era observado como produto que se configurava numa racionalização excessiva, em que o mito já é razão. Conseqüentemente, o retorno as tais imagens não encontraria anuência na posição de solução ofertada por Nietzsche para a modernidade. Seguindo essa lógica, teríamos nesse momento um conceito de razão esvaziado do papel de ora conceder, ora mensurar a pretensão de validade, ou a condição de verdade, pois a característica mais reforçada numa proposição seria apenas o niilismo. Diante dessa insuficiência, é outorgada à humanidade a incapacidade da busca pela autonomia, por isso o esgotamento dos potenciais emancipadores, mediante os ideais da *Aufklärung*. A explicação, segundo Habermas resulta do fato de, Nietzsche ter desdobrado seu conceito de modernidade, na influência direta com o de vontade de poder associado com uma crítica da razão desmascaradora, que conduz a saída do homem do horizonte racional da época moderna, ou seja, a razão esvaziada de sentido – na qual sua essência transmuta-se em niilismo. Em *Crepúsculo dos Ídolos*, no aforismo *A razão na filosofia*, razão, que segundo ele deve ser identificada com a modernidade, o pensador de Sils-Maria afirma que:

⁴⁵ DFM, 2000, p. 137, 139.

Hoje sabemos que é meramente uma palavra... Muito mais tarde, em um mundo mil vezes mais esclarecido, a segurança, a certeza subjetiva na manipulação das categorias da razão, chegou, com a surpresa, a consciência dos filósofos: concluíram que elas não poderiam provir da empiria—a empiria inteira, mesmo, está em contradição com elas. De onde então provém?—A “razão” na linguagem: oh, que velha, enganadora personagem feminina! Temo que não nos desvencilharemos de Deus, porque ainda acreditamos na gramática[...]⁴⁶.

Essa crítica atinge o conceito de razão que, por sua vez, tem entronizado por Nietzsche o caráter de signo linguístico. Talvez essa atribuição seja a mais violenta e audaciosa, além da mais valorosa contribuição para a posteridade, visto que tem a percepção dirigida ao pressuposto da linguagem.

A guinada linguística que na filosofia é um marco é, sim, credora dessa crítica desveladora nietzscheana. Ele visualiza na linguagem um caráter interpretativo do mundo, já que projeta na ciência a origem da vida. A ciência é interpretação da vida e, em face disso, promove a relativa valoração dela. Isso decorre do fato de Nietzsche ter inicialmente seguido os passos do positivismo. Posteriormente, ele o abandona, porém resta a consciência de quem mudou a intenção com a qual estava comprometida. Sua posição relacionada à ciência, segundo Habermas, é crítica; mas a remoção crítica dos dogmas não liberta, entretanto deixa indiferente: ela não é emancipatória, mas niilista⁴⁷. A partir da avaliação embasada no niilismo, surge um novo hermetismo, do qual sobressai a capacidade humana da vontade de poder, promovida pela própria amplificação da racionalidade – a razão é a chave codificada para a avaliação da modernidade.

Dessa forma, nas variadas perspectivas globais inerentes aos *novos tempos*, na via da ponderação nietzscheana, ocorre a transformação de todas as esferas do conhecimento, na qual a característica que sobressai é a vontade de poder. A razão ganha a qualificação de ficção produzida no rebanho, manifestando-se como resultado do aprendizado e produto do desenrolar histórico. Resta a modernidade esvaziada do seu sentido primordial, aquilo que sobeja: o vazio niilista. Somos obrigados a nos deparar com tal vazio justamente por ser impossível, segundo Nietzsche, conferir validade às proposições, ou verdade aos enunciados. Ele reduz juízos a valorações, porque bloqueia

⁴⁶ Nietzsche, F. *Obras Incompletas*. Sel. Gérard Lebrun & Trad. Rubens R. Torres filho—1ªed., São Paulo: Ed. Abril S. A Cultural e Industrial, 1974. (Coleção Os Pensadores, v. XXXII), § 5, p. 339.

⁴⁷ *CI*, 1987b, p. 305.

qualquer viabilização para o caráter da verdade. Nietzsche chega a essas considerações por meio de suas críticas dirigidas a Kant. Segundo Nietzsche:

[...] é tempo, afinal de substituir a pergunta kantiana “Como são possíveis juízos sintéticos a priori?” por uma outra pergunta: “por que a crença em tais juízos é necessária?”—ou seja, de conceber que para fins de conservação da essência de nossa espécie tais juízos têm de ser acreditados como verdadeiros; com o que naturalmente, poderiam ser juízos falsos! [...] juízos sintéticos a priori, não deveriam de modo alguém, “ser possíveis” não temos nenhuma direito a eles, em nossa boca são puros juízos falsos (1974, § 11, p.278).

Nietzsche não considera as condições transcendentais do conhecimento *a priori*, no sentido kantiano do termo. Uma condição transcendental desse tipo não é suficiente para objetivar a validade do conhecimento, isto é, proferir caráter de veracidade plausível. Para ele, a objetividade defendida por meio de tal condição não é capaz de sustentar uma validade absoluta, o que torna quaisquer veredictos a respeito facilmente refutáveis. As estruturas formais da subjetividade transcendental são consideradas por Nietzsche enquanto supra-históricas e não cabíveis na modernidade: as categorias kantianas do entendimento, as formas *a priori* da sensibilidade não são capazes de sustentar a validade dos enunciados dados por meio das proposições. A base de fundamento das categorias do entendimento em Kant é a autoreflexão, que na teoria nietzscheana torna-se inviabilizada, devido a repressão da natureza interna causar a automutilação da consciência dos homens.

Habermas, ao refletir sobre a abordagem nietzscheana, considera que o entendimento da validade ou a averiguação da mesma somente são considerados plausíveis tendo em vista a coerção das naturezas interna e subjetiva, com as externa e objetiva. Nesse sentido, não ocorre uma superavaliação da subjetividade como em Hegel⁴⁸, muito menos um apelo a elementos ou pressupostos transcendentais, como em Kant. Nesse caso, não se pode elevar a cognição humana a *status* ficcional de pressuposto transcendental. É preciso compreendê-la mediante sua inerente genealogia, na qual as condições ambientes e históricas atuam como elementos empíricos para análise. Esses traços empíricos podem ser observados no desdobramento de uma dupla natureza, donde é proveniente o preconceito

⁴⁸ Na ‘Filosofia do Direito’, ‘Fenomenologia do Espírito’, e ‘Lições Sobre a Filosofia da História’. No vol. II da Filosofia do Direito Hegel explicita: “O princípio do mundo moderno é em geral a liberdade da subjetividade, princípio segundo o qual todos os aspectos essenciais presentes na totalidade espiritual se desenvolvem para alcançar o seu direito” Hegel, V. II, p. 439. Ver ainda, DFM, 2000, p. 25.

da razão no curso do processo transcorrido no plano da história da espécie⁴⁹. Por isso, enfatizamos que a constituição da espécie não deve ser considerada invenção ou falsificação ou, como já dito, ficcionismo. Ela deve ser compreendida à luz de um processo formativo [*Bildungsprozess*] da dominação da natureza, específico do gênero humano. A reconstituição, porém, de tal processo somente torna-se viável, segundo Nietzsche, pela experiência genealógica. Por meio dela, é possível perceber as pressões das naturezas interna e externa, nas quais a estrutura, ao invés de ser inventada pela espécie, sem dúvida é viabilizada por meio do deixar valer [*geltenlassen*], na condição *sine qua non* para a constituição da humanidade.

Portanto, é percorrendo a via nietzscheana pelo que é útil à vida ou pelo que é nobre que asseveramos as pretensões de validade. E, uma vez que a pretensão de atingir verdades julgadoras universais, as prescritas pretensões de poder, ou seja, a vontade de poder, essas pretensões são camufladas ou ocultadas. Com isso, mediante a máscara responsável pela anuência da validade momentânea da verdade, Nietzsche ignora as pretensões subjetivas individuais de poder, além de atribuir esses pressupostos ao rebanho. Realiza isso para demonstrar que, concomitantemente, a vontade de poder emana vontade de aparência, de simplificação, de máscara e de superfície. É dessa crítica à capacidade e vontade de aparência que Habermas percebe uma teoria estética entronizada na vontade de poder, na qual se pode observar a busca de pretensões de verdade, ou as reivindicações de poder identificadas com tentativas de validade. Habermas estabelece que a ausência e a privação de fenômenos morais ou ônticos ampliam, sobremaneira, o percentual de fenômenos estéticos e, por vezes, a concessão indevida de validade aos mesmos. Em Nietzsche, a vontade de poder revela simultaneamente a de aparência. No que tange a isso, Habermas revela que na vontade de aparência nada mais resta que a busca incessante do belo.

Parece-nos que a leitura habermasiana realizada, a despeito de Nietzsche, sobrevaloriza o momento estético em relação à vontade de preservação da vida. No entanto, mesmo antes de tal vontade, temos o momento da necessidade de mais vida, no qual está ausente o instante da aparência. Para Nietzsche, porém, a palavra ou linguagem,

⁴⁹ Conf. Giacóia Jr., Oswaldo. Nietzsche e a Modernidade Segundo Habermas, *Ideias*. Campinas: IFCH/UNICAMP, I(2), jul./dez., 1994, p. 26.

como instrumento do arauto pensador, não é capaz de transmutar para a teorização tal característica, encoberta pela complexidade e pluralidade. Mas Habermas, ao analisar a obra *O Nascimento da Tragédia*, foge audaciosamente dessa acusação que frequentemente lhe é atribuída, já que percebe nitidamente que por detrás da arte existe a vida. Por esse prisma, o mundo somente pode ser justificado enquanto fenômeno estético, a fim de aclarar a ideia de que a vontade de vida suscita o niilismo na modernidade, que traduziria a falta de sentido absolutizada em todas suas extensões. O momento *estético da razão* manifesta-se quando o homem se livra dos pressupostos morais, livra-se, nas palavras de Habermas, de todo o acréscimo teórico em que o homem se coloca contra o mundo da ação moral e do invólucro do conhecimento teórico, indo ao encontro com a realidade dionisiaca; é o momento do descentramento da sua subjetividade e ao ser desvelada pode romper com a máscara, com a superfície, que envolve a modernidade. Destarte, encontramos o momento do fenômeno estético plenificado e personificado só quando o sujeito se desprende de si mesmo, no interior de uma experiência existencial, ou ainda, quando desabam todas as categorias do pensamento considerado sensato, tais como as categorias do espaço e do tempo que conferem uma ilusão de normatividade às nossas vivências; noutras palavras, quando *caem as máscaras*, sejam elas éticas ou morais.

Na experiência estética, a realidade dionisiaca é isolada por “um abismo do esquecimento” contra o mundo do conhecimento teórico e da ação moral, contra o cotidiano. A arte permite o acesso ao dionisiaco somente ao preço do êxtase, ao preço da desdiferenciação dolorosa, da perda dos limites do indivíduo, a fusão com a natureza amorfa, tanto interior como exterior (DFM, 2000, p. 137, comparar com p.136).

Segundo Habermas, trata-se nesse íterim de total abandono da modernidade, esvaziada do seu sentido primevo: a razão, que é a capacidade apresentada pela vontade humana do indivíduo autodeterminar sua autonomia. Resta somente para a modernidade o aspecto niilista, sendo pela primeira vez por Nietzsche, de modo audaz, na filosofia na qual é realizada uma crítica à modernidade que retém o conteúdo emancipador, conferido até então à razão. Por conseguinte, a partir da ausência de significado, o niilismo é absolutizado no interior do momento em que a razão centrada no sujeito é confrontada com o outro da razão. Ainda sobre o niilismo, deixemos que as palavras nietzscheanas se sobressaíam:

O que aconteceu, no fundo? O sentimento da ausência de valor foi alvejado, quando se compreendeu que nem com o conceito “*fim*”, nem com o conceito

“*unidade*”, nem com o conceito “*verdade*” se pode interpretar o caráter global da existência. [...] Em suma: as categorias “fim”, “unidade”, “ser”, com as quais tínhamos imposto ao mundo um valor, foram outra vez retiradas por nós – e agora o mundo parece sem valor... [...] Resultado: A crença nas categorias da razão é a causa do niilismo, – medimos o valor do mundo por categorias, que se referem a um mundo puramente fictício (Nietzsche, 1974, § 12/B, p.389).

Logo, Nietzsche dedica-se a pensar algo contrário a esta vilã da modernidade — a razão. Ele evoca as atitudes de autodesvelamento, pelo qual o indivíduo deve transpor todas as limitações da cognição, da subjetividade; com qualquer atividade com respeito a fins, ao longo dessa catarse, conseguiria extirpar qualquer pressuposto, ou imperativo de caráter moral. A falta de sentido e vazio presentes no niilismo pertence inexoravelmente ao tempo moderno e deve ser rompida por meio do momento estético, em que a vontade de aparência é a contramão da modernidade esvaziada de sentido. No entanto, na consciência do tempo, na racionalidade e na modernidade, que seria a receita resolutória hegeliana, tornam-se alternativas nulas. Nessa linha de pensamento, Nietzsche é aquele que radicaliza contra o esclarecimento consumado como teoria do poder, remitologiza voluntariamente e, por mais que ignore qualquer pretensão da verdade, acaba por alimentá-la com a pretensão retórica do fragmento estético, cuja genealogia da moral conduziu um modelo filosófico de estrutura paradoxal, aplicada à explicação da razão identificando-a com a vontade de poder⁵⁰.

O homem moderno, despojado de mitos, pode esperar da nova mitologia unicamente uma redenção artística, um consolo estético, que suspende todas as meditações com as demais instâncias da razão. [...] Esse Caminho de fuga para fora da modernidade, na direção da reconquista da totalidade de toda fragmentação, só pode encontrar atestação na experiência da mais avançada obra de arte da modernidade (Giacóia, 1994, p. 31).

O mundo justificado na postura de fenômeno estético, para Habermas, surge em Nietzsche sempre vinculado à condição da interpretação ou do disfarce. A potência criadora de sentido objetivante, somada à sensibilidade subjetivada, mas contaminada com as condições ambientes dos novos tempos, é o *locus* originário da vontade de poder, que simultaneamente tem inerente a vontade de aparência, isto é, o núcleo estético da vontade de poder é o disfarce, é a máscara. Em Nietzsche essa vontade de poder é a chave de explicação para as ficções criadas em torno da racionalidade, do maniqueísmo entre o bem e o mal, da falsa aparência entre o justo e o injusto, ou até

⁵⁰ DFM, 2000, p. 171.

mesmo das ilusórias identidades dos sujeitos que pensam que agem guiados por uma moral suprema:

Nietzsche [...] foi o primeiro a conceituar a mentalidade da modernidade estética, antes mesmo de a consciência de vanguarda tomar forma objetiva na literatura, na pintura e na música do século XX — e pode ser elaborada na *Teoria estética* por Adorno. Na revalorização do transitório na celebração do dinamismo e enaltecimento da atualidade e do novo expressa-se uma consciência do tempo motivada esteticamente, a nostalgia de um presente imaculado e interrompido. A intenção anarquista dos surrealistas de *rebentar o continuum* da história da decadência já está presente em Nietzsche. A força subversiva da resistência estética, que mais tarde irá alimentar as reflexões de Benjamin e também de Peter Weiss, surge, já em Nietzsche, da experiência da rebelião contra a normatividade (DFM, 2000, p. 175).

Apesar de antípoda da solução nietzscheana, ao que é tangível às cisões presentes no limiar do discurso filosófico da modernidade, Habermas reconhece o quanto sua perspectiva de abordagem é abrangente e inaugura várias condições para argumentações de cunho estético ou semântico, não obstante seja impossível afirmar a existência de teoria estética em sua obra. A partir da perspectiva estética, Nietzsche explica porque a natureza objetiva e a sociedade moralizada se identificam e são rebaixadas, ora à racionalidade instrumental, ora à vontade de poder, que possuem sua origem vinculada ao mesmo poder mítico com o qual rompeu nos primórdios. Habermas percebe, tanto em Adorno e Horkheimer quanto em Nietzsche, o mesmo engano: o de recair num pensamento paradoxal e aporético e de reconhecer na razão apenas a responsável pelo conhecimento instrumental. Nesse sentido, passaremos às investigações críticas de Habermas em relação a ambos, para perceber a tentativa de retirar da razão instrumental, fundamentada na técnica e na ciência, o status opressor que na filosofia dos seguidores da razão como dominação atingiu até a consciência dos indivíduos.

1.4 - Os argumentos habermasianos: entrelaçamento crítico entre Nietzsche, Adorno e Horkheimer

Nos primeiros escritos de Habermas, principalmente em *Técnica e Ciência como Ideologia (Technick und Wissenschaft als Ideologie-1968)* e *Conhecimento e Interesse (Erkenntnis und Interesse-1968)*, surgem os primeiros contornos de teoria na qual o postulado prático aparece voltado para um interesse da razão na emancipação, tratando-se de revisar os limites de uma razão idealista e iluminista, como também de afiançar confiança no projeto da *Aufklärung*, isto é, o de razão entendida como propulsora da emancipação. Em vista disso, é possível averiguar a postura habermasiana radicalmente oposta à razão instrumental, enquanto concebida como vilã da modernidade. Com isso, conduziremos nossa investigação às críticas de Habermas a Nietzsche, a Horkheimer e Adorno, no que tange à identificação da razão com a dominação. Se o pensamento dos primeiros filósofos da teoria crítica encontra-se imerso em bases aporéticas, esse fato é credor da assimilação do poder na razão.

Em Nietzsche, cabe lembrar que o conhecimento verdadeiro ganhou status de ficção, no qual a razão é explicada e desenvolvida por meio da *Aufklärung*, para no fim ser descartada. O ponto inicial de discordância de Habermas está radicado na recusa de Nietzsche proferida contra a normatividade e na extenuação do caráter de busca pela validade. Outro aspecto a ser discutido é a tentativa nietzscheana entronizada no autodesvelamento como solução oferecida às crises da modernidade que, além de conferir natureza fictícia à racionalidade científica, também invalida qualquer discurso o qual retenha veracidade por meio de argumentos morais e éticos. Salientamos ainda que, mediante a interpretação de Nietzsche de pretensões de validade como pretensões de preferência, Habermas percebe nesse filósofo a falta da busca da verdade e da desobrigação com pensamento esclarecido e reflexivo, assim como ocorre também em Adorno e Horkheimer. Conforme Habermas, Nietzsche:

[...] desvaloriza a verdade dos enunciados assertóricos e a justeza dos enunciados normativos, ao reconduzir validade e invalidade a *juízos de valor* positivos e negativos: reduz “p é verdadeiro” e “h é correto”, portanto, enunciados complexos, com os quais pretendemos validade para os enunciados de afirmação e de dever, a enunciados avaliativos simples, com os quais exprimimos valoração, ou seja, que preferimos o verdadeiro ao falso o bem ao mal (*DFM*, 2000, p. 176. Ver ainda p. 177).

Para Habermas, no momento estético, no qual se torna nítida a vontade de aparência, é percebida uma assimilação completa da razão na vontade de poder. A plena identificação da razão com o poder pode ser observada na filosofia nietzscheana ao se notar que as tomadas de posição elaboram juízos de gosto, pretensões criticáveis, e, se retiramos o caráter subjetivo dessas tomadas de posição, ainda concluímos que aí não residem pretensões de validade alguma, visto que transformaram-se em puras pretensões de poder. Por isso, Habermas percebe que toda interpretação não ultrapassa o plano da valoração, em que a subversão nietzscheana aponta para as pretensões de validade apenas um juízo de gosto, ou uma simples tomada de posição, relativizada no sim ou no não, isto é, ocorre um reducionismo da possibilidade da verdade à especificidade de juízos de valoração. Nesse caso, para Nietzsche, não existe algo fundamentalmente verdadeiro no mundo, visto estar anulada em sua teoria qualquer possibilidade de pretensões de validade, o que levou a eximir as condições de justiça ou de verdade. Habermas acusa Nietzsche de inculcar ao momento estético “do sim e do não palato”⁵¹ o caráter de exclusivo elemento capaz de conduzir o conhecimento que ultrapassa o verdadeiro ou o falso — e, nas palavras nietzscheanas, que se dirija para além do bem e do mal.

Por conseguinte, a crítica habermasiana está postulada contra a posição de que, encarnada nas tomadas de posição, ancoraria uma arquitetônica norteadas nas valorações, que permitiria a unidade da razão teórica e da razão prática no juízo estético. Pois, inerente à vontade de poder está o núcleo estético utilizado como alternativa resolutória da filosofia nietzscheana. Por essa razão, Habermas afirma que as tomadas de posição, negativas ou positivas, de cunho prático ou teórico, não conduzem a nenhuma pretensão de validade, se estiverem fundamentadas na vontade de poder, ou na busca do belo, mas revelam a completa ausência dela. E se existem tais pretensões por intermédio dessas circunstâncias, elas são criticáveis, pois para que um processo de entendimento mútuo possa se desenvolver de modo não perturbado há necessidade de os participantes de

⁵¹ Nietzsche, 1975, p. 275. Comparar com *DFM*, 2000, p. 176-177.

uma situação de interação linguística reconhecerem quatro pretensões de validade para seus atos de fala, a saber: a inteligibilidade dos proferimentos; a verdade dos conteúdos das proposições; a justeza normativa da oração em relação à situação normativa na qual é proferida; a veracidade com que a intenção é expressa na argumentação. A racionalidade comunicativa tem seus critérios mensuráveis mediante os procedimentos argumentativos de desempenho dessas diferentes pretensões de validade.

O caminho percorrido por Nietzsche é a total assimilação da razão no poder, isto é, a subversão completa do que nos conduz à condição humana. Sendo assim, não importam as pretensões de validade e, sim, as pretensões de poder. Imbuído do propósito de questionar a teoria estética, Habermas anuncia que a validade ofertada pelo juízo de gosto nada mais é do que a excitação pela vontade do belo. Pois, uma vontade para Habermas corresponde à outra intersubjetivamente, fato que para Nietzsche é irrealizável, já que ele se contrapõe à análise kantiana do juízo de gosto com sua *Genealogia da Moral*, na qual coloca em cheque a moral ocidental por fundamentá-la no embate entre o dionisíaco e o apolíneo oriundos da cultura grega, como sendo o momento de origem da moralidade vigente na modernidade. A partir disso, ele tem pressupostos para fundamentar que todas as avaliações são subjetivas e particulares, em que o pensamento não pode mais procurar pelos elementos da verdade, na linguagem habermasiana, não pode mais atingir as pretensões de validade. Habermas considera que em Nietzsche uma tomada de posição não expressa qualquer contradição, por se configurar apenas uma tomada de posição.

Porém, se o pensamento não pode mais se mover em geral, no elemento de verdade, das pretensões de validade, a contradição e a crítica perdem o seu sentido. *Contradizer*, dizer não, mantém apenas o sentido de '*querer ser diferente*'. Sendo assim, Nietzsche dificilmente pode dar-se por satisfeito em relação a isso na execução da sua crítica a cultura. Esta não deve, pois, esgotar-se na agitação, mas mostrar por que é falso ou incorreto ou mau, reconhecer o domínio dos ideais hostis à vida, exercido pela ciência e pela moral universalista. Mas, depois que todos os predicados de validade estão desvalorizados, depois que nas valorações expressam-se pretensões de poder e não de validade, segundo qual critério poderia a crítica propor distinções? Ela precisa ao menos discriminar entre um poder que *merece* ser estimado e um que *merece* ser desprezado (DFM, 2000, p. 178).

Em Nietzsche a elaboração crítica é credora da experiência da reflexão. Poderíamos considerar esse outro ponto de discordância habermasiana: Nietzsche paradoxalmente mobiliza os seus argumentos no combate incisivo aos direitos da

autorreflexão, apesar de realizar sua filosofia fazendo uso dela. Ele partilha da cegueira positivista frente à autorreflexão e segue negando que ela possa condicionar uma estratégia para o conhecimento verdadeiro, pois ele recusa a veracidade da força crítica da reflexão. Contudo, sua filosofia, sua crítica à ciência, à moral estão conduzidas pela autorreflexão, donde não se abstém o exercício cognitivo. Evidentemente, Habermas classifica de paradoxalmente irônica a posição de Nietzsche contra a reflexão, posto não conseguir visualizar que por meio dela a capacidade de crítica se alimenta. “A irônica contradição de uma autorrecusa da reflexão é, na verdade, tão tenaz que não pode ser desfeita por argumentos, mas apenas atenuada por meio de esconjuros”⁵². Segundo Habermas, Nietzsche é um dos poucos que consegue movimentar-se no solo árido da autorreflexão, contudo, por ser dialético do anti-ilumismo, segue recusando a força residente da autorreflexão. Se reconhecermos essa ausência reflexiva, na visão habermasiana, somos obrigados a abandoná-lo ao psicologismo dos interesses do conhecimento que, em contrapartida, foram materializados na filosofia nietzscheana como o argumento que faz jus a ele proferir-se contra a reflexão.

O resultado dessa decisão, é que a crítica à teoria do conhecimento tem como principal consequência uma radical mudança no rumo do discurso filosófico da modernidade, que conduz para fora da modernidade, para um nível pós-moderno. Habermas é hostil à ideia da pós-modernidade, portanto apreende que a crítica se perfaz a partir de pressupostos reflexivos advindos de uma racionalidade, que o próprio Nietzsche reconhece, em seus primórdios, já contaminada pela dominação. Isso desqualifica os argumentos nietzscheanos contra a extenuação da razão e do niilismo da modernidade. Ademais, Nietzsche faz uso da *Aufklärung* como estratégia primordial em seu pensamento, no qual é simultaneamente solução e problema. Aplica a *Aufklärung* histórica o caráter de arma de combate e de armistício de paz: esse é o fiel resultado da reflexão que outrora negou. Adorno e Horkheimer, posteriormente, à medida que tentam esclarecer o mito, que já é esclarecimento, utilizam a mesma estratégia dialética.

Se Nietzsche, por um lado, é forçado a renunciar a uma revisão crítica imanente do conceito de razão, seus próprios argumentos forçam-no, por outro lado, a desacreditar, descartando-a, toda a confiança na dialética da *Aufklärung*, ainda que ele a utilize, como estratégia de pensamento, para aplicá-la a própria

⁵²CI, 1987b, p.311-312.

Aufklärung histórica como arma de combate que pretende explodir os simulacros onde se abrigará a razão moderna (DFM, 2000, p. 27).

Conforme Habermas, Nietzsche ainda destrói seu próprio impulso crítico, quando teoriza contra a civilização, contra a moral dos senhores e defende, mesmo indiretamente, os oprimidos, ao lado dos quais estão posicionadas as forças meramente reativas. Mas, na competência de grande potência, a moral dos senhores, do estado e da religião entrega-se totalmente ao processo civilizatório, sendo difundida junto à maioria compacta de indivíduos. Disseminar-se-ia, desse modo, junto ao rebanho a moral dos senhores e o ressentimento.

Para Habermas, Nietzsche, assim como Adorno e Horkheimer, encontra-se imbricados numa tomada de posição paradoxal; além disso, Habermas entende que a DA deve mais ao conteúdo nietzscheano do que apenas à crítica da ideologia voltada contra si mesma. Nesse sentido, Habermas questiona como dois iluministas puderam subestimar o conteúdo racional da modernidade cultural, de tal modo que em tudo percebem apenas uma aliança entre razão e dominação e entre poder e validade? A resposta repousa na condição de que ambos deixaram-se conduzir por Nietzsche em sua formulação de critérios para a crítica da cultura, utilizando o fundamento do momento estético que pode ser alcançado por meio do desvelamento dos indivíduos e na herança da genealogia. Logo, em Nietzsche, a conversão totalizante da crítica à ideologia transforma-se no que ele nomeia de crítica genealógica. Diante disso, fica evidente a semelhança enorme de conteúdos entre os frankfurtianos e o filósofo dos aforismos. Entretanto, como explicar a conversão da crítica da ideologia em crítica genealógica? Esse ponto deve ser compreendido à luz das explicações, em tono de uma teoria do poder, que estabelece distinções entre as forças ativas e as meramente reativas, recorrendo à dimensão do mito originário, cuja condição mais próxima da origem é aquela que deve ser venerada e estimada, sendo considerado o mais puro e íntegro, diante dos quais as forças ativas estão preservadas, em que a *ascendência* e a *proveniência* servem como critérios para a localização das posições tanto no sentido social como no sentido lógico. Desse modo, a localização genealógica deve ser distinta e primordial para definir as forças ativas e criadoras. As mais tardias, as reativas, estão manifestadas e condicionadas por uma vontade de poder pervertida, que surge do ressentimento dos mais fracos.

Com isso, Nietzsche tem nas mãos os meios conceituais com que pode denunciar a prevalência da fé na razão e do ideal ascético, da ciência e da moral como uma vitória meramente factual das forças reativas e baixas, que decide, no entanto, o destino da modernidade. Como é sabido, essas forças devem surgir [...] do instinto de proteção e de salvação de uma vida em degeneração (DFM, 2000, p. 180-181).

A base sobre a qual todo o trabalho teórico opera é a distinção categorial entre pretensões de validade e pretensões de poder. Logo, a doutrina das forças ativas e reativas não levou a uma ruptura total com o horizonte onde repousa a modernidade. No máximo leva o conhecimento teórico, a se opor à *Aufklärung*. A oposição ocorre, na medida em que despreza a condição do esclarecimento, na quais as doutrinas das forças ativas e reativas não conduzem a uma alternativa que possa substituir a busca pelas pretensões de validade. Pelo contrário, segundo Habermas, as anula por estarem embasadas na vontade de poder, em que a guinada regressiva induz às condições da emancipação, à silada do contra-esclarecimento.

A leitura dos frankfurtianos no que tange a razão, segundo Rouanet, repousa em três aporias. Antecipamos que Habermas concorda com a situação aporética, no entanto conduz a sua crítica no sentido de desvelar a ausência de validade e de fundamentos plausíveis, instituídos por Nietzsche e pelos frankfurtianos, concernentes à modernidade. Para Rouanet, a primeira aporia repousa no fato de que a razão permanece no exercício de sua atividade, depois de ser despojada de todo o direito à existência. A razão, apesar de ser descrita e confirmada como instrumental, guiada pelo espírito lógico científico, é o único elemento que pode nortear e fundamentar as ações humanas. A segunda aporia, a da autocrítica da razão, também tem origem no iluminismo. No século XIX, o iluminismo voltou-se contra suas próprias criações, em que as teorias resultantes do movimento de esclarecimento são interpretadas como ideologias contaminadas pelo poder: a autossuplantação da ideologia. O iluminismo, em Nietzsche, atingiu novo patamar de reflexividade, por terem recaído contra si mesmos no momento em que passou a denunciar a razão identificada com dominação. A terceira aporia⁵³ é a de uma razão que ultrapassa o conceito, mas para realizar tal objetivo não pode abrir mão do conceito. Logo, Habermas

⁵³ Não menos importante é a terceira aporia de chegar ao não conceitual através do próprio conceito — está no cerne da dialética negativa de Adorno e por isso apesar de reconhecermos seu mérito, iremos seguir adiante, já que de acordo com Rouanet: “Podemos concluir que a aporia que está na base da dialética negativa é sobre determinada pela que está na base da crítica da razão e da que está na base da dialética do iluminismo”. Sendo ela própria aporética, Habermas enfatiza a avaliação da *Dialética do esclarecimento*. Conf. Rouanet, 1987, p. 338. Ver ainda, p. 332-334.

considera que a ação do gênero humano ocorre no plano prático ou teórico, por isso não pode transmutar-se em algo que não seja a racionalidade.

Conforme Rouanet, se para Nietzsche, na atual fase do iluminismo, o projeto de dominação concluiu-se e já não é possível mobilizar o vetor emancipatório da razão que, por sua vez, foi transformada em órgão exclusivo do poder, para Adorno e Horkheimer o processo de unidimensionalização é pensado de modo distinto, porém a estratégia seguida é a mesma. Habermas concorda parcialmente com a tese de Rouanet, aprovando a interpretação da situação aporética paradoxal. No entanto, as indagações sobre os fundamentos da teoria nietzscheana e da investigação em torno da *Dialética do Esclarecimento* fazem com que Habermas reconheça a situação de Adorno e Horkheimer, que em relação a Nietzsche, é conflitante, uma vez que compactuam com o binômio da identidade entre dominação e razão. Entrementes, o ponto de partida é distinto: em Nietzsche ele repousa no niilismo que identifica razão e poder e, apesar de Adorno e Horkheimer concordarem com essa condição da razão, sua crítica principia por meio da autossuplantação da ideologia, que se reificou em crítica contra si mesma. Contudo, a autossuplantação repousava em Nietzsche na elaboração da crítica genealógica. Portanto, o modelo seguido pelos frankfurtianos da crítica genealógica, contundentemente ligado à vontade de poder, na avaliação da razão na modernidade proposta por Nietzsche, já era imparcial e incapaz de perceber as possibilidades das pretensões de validades. Em Adorno e Horkheimer, ela é intensificada e mantém aberta a contradição de uma crítica da ideologia que suplanta a si mesma.

Adorno e Horkheimer são vistos como unidade e, justamente concernente aos aspectos que os diferenciam, existe uma explicação da aporia inicial proposta por Rouanet, compartilhada por Habermas. Horkheimer, na mesma época da sua participação da elaboração da dialética do esclarecimento, também elaborou suas investigações referentes ao *Eclipse da Razão*, no qual, usando o método da diferenciação entre uma razão objetiva e outra subjetiva, demonstra o processo de instrumentalização da razão, em que a hegemonia da razão objetiva foi gradativamente destituída pela outra razão. Tendo em vistas, os desdobramentos adornianos, é perceptível que ele não é um racionalista tão ortodoxo quando Horkheimer: “Sua correspondência com Walter Benjamin, deixa claro

que para ele o iluminismo tem um lado repressivo”⁵⁴. A divisão que Horkheimer promove da razão deixa o momento reflexivo livre para pensar sobre uma natureza não repressiva, ou ainda, pensar em momentos de liberação da razão boa (a objetiva). Adorno, em oposição atinente a essas duas razões, deixa evidente na *Dialética do Esclarecimento* que o momento da razão é delineado como ela foi desde o início: uma faculdade voltada para a dominação da natureza e, através dela, mesmo indiretamente, uma outra dominação sobre a natureza interna dos homens, presumindo dessa forma a renúncia da felicidade.

Apesar daquela aparente distinção entre Adorno e Horkheimer exposta por Rouanet, lembremo-nos, porém, de que a posição de Adorno na dialética também é compartilhada por Horkheimer. E para ele, a ideia da dialética do iluminismo como a unidade que encorpa a repressão, o progresso, a liberdade e a barbárie, apesar de em nossos dias só restar a condição repressiva da razão, levou à própria ausência da concepção dialética da razão, isto é a sua nulidade. A primeira aporia consiste, para Horkheimer, no fim do vetor emancipatório do projeto da *Aufklärung*, explicado pela influência preponderante da razão subjetiva, identificada no eclipse da razão como instrumental. Em Adorno, resulta da ausência de possibilidades de escolhas frente à racionalidade instrumental e do impasse de uma filosofia dialética. Habermas interpreta dessa forma essa aporia e, mediante, promulga que a razão destrói a humanidade que viabilizou de modo incoerente. Denuncia esse fato, ao mencionar dessa maneira o caráter aporético presente na dialética do esclarecimento⁵⁵.

A autocrítica da razão, a segunda aporia, também deriva da dialética inerente ao iluminismo. Durante o século XIX, os ideais esclarecedores passaram a ser vistos como simples ideologias, em que o produto do iluminismo volta-se contra si mesmo. A nova etapa da razão iluminista, identificada com a unidimensionalização absoluta do real que Habermas chama de autossuplantação da ideologia, em que a realidade não pode mais ser evocada para depor contra as ideologias, na hipótese de ter surgido uma aliança selada por ambas, até mesmo os discursos críticos ela converte em ideologias. Ao denunciar uma ideologização totalizante, a teoria crítica incorreu no paradoxo de também subordinar-se ideologicamente. É assim que a teoria crítica fica desprovida das condições necessárias

⁵⁴ Rouanet, 1989, p. 333.

⁵⁵ DFM, 2000, p. 159. Sobre essas aporias ver também: Barbosa, 1996, cap. V, p. 67-70.

para uma apreensão teórica sólida, que poderia até ser refutada pelas gerações que encaminham o desenrolar do discurso filosófico, contudo se esquivaria do erro na crença aporética. Desse modo, por ser incapaz de reconhecer a ideologização a partir de si mesma e por meio de critérios imanentes do processo contraditório em que diferentes configurações teóricas são estabelecidas, ordenadas e avaliadas, essa teoria torna-se avessa à dialética inserida nesse processo contraditório. Influenciado por Nietzsche, Adorno está convencido de que o iluminismo atingiu um novo patamar de reflexividade, pelo qual a razão é posta contra si e identificada com o poder, mas sofreu pela total ideologização.

Para Rouanet, assim como para Habermas, Adorno utiliza a razão para combater a razão. Pois não existe uma outra como em Horkheimer e, por mais anacrônica que seja a razão objetiva, ela existe na qualidade de pressuposto de sua filosofia. Mas, na *Dialética do Esclarecimento*, Horkheimer pactua com Adorno da concepção da razão como única e sem desdobramentos e se vê obrigado a opor a razão a si mesma, pois estipulam um pensamento em que ela é uma aporia da própria razão instrumental, tendo como resultado um pensamento enraizado na condição paradoxal, no qual o esclarecimento está associado ou identificado com o processo de autodestruição, e fica em aberto quão oriundo esse diagnóstico é da própria crítica esclarecedora, ou seja, se a crítica da razão é autorreferente, ela não pode desconhecer seus próprios critérios e tampouco afirmar a destruição de modo absoluto. Destarte, aquela crítica de Nietzsche da genealogia fundada no poder é reconhecida e assumida pelos frankfurtianos e adequada na filosofia da *Dialética do Esclarecimento*. Porém, como modelo para criticar a razão, eles usam a condição paradoxal (onde somente a razão pode criticar a razão), imiscuindo dela qualquer resquício que libere seus potenciais emancipadores. A aporia da razão criticando a razão é consciente sendo nela que Adorno inculca a originalidade do pensamento negativo, que não pode abdicar da razão para realizar seu intento final⁵⁶. Assim sendo, Habermas de acordo com a situação aporética e paradoxal na qual está imersa a razão instrumental, conclui que da forma como ela foi analisada por Adorno e Horkheimer não gera alternativa plausível para os problemas inerentes à modernidade. Ao tratar de Adorno como intelectual filosofante, Habermas expõe o diagnóstico de seu mestre:

⁵⁶ Siebeneichler, 1989, p.20. Comparar com Rouanet, 1989, p. 335. Esse autor compactua com Rouanet em relação a essas ideias supracitadas sobre a condição da razão em Adorno e Horkheimer.

En la coacción que ejerce el progreso técnico pervive todavía el ininterrompido poder mítico con el que los poderes racionalizados de la naturaleza siguen afirmando, pese a todo, su viejo dominio frente a los nuevos amos. Por el contrario, el proceso en el sentido enfático de la palabra, solo sería posible cuando la humanidad se percatara de su propio carácter natural precisamente allí donde se diría que la técnica la ha situado más lejos de él⁵⁷.

Horkheimer estabelece a razão objetiva, o que produz uma liberação do conteúdo emancipatório. Apesar disso, ela é frágil e ultrapassada e não se adequaria às necessidades dos nossos dias. Adorno encontra-se na mesma posição nietzscheana de paradoxo e, respeitando as devidas diferenciações, Horkheimer, mesmo indiretamente, está inserido nesse ínterim, donde a crítica profana a razão por meio da razão que, por sua vez, atropela a si mesma sem oferecer alternativa emancipatória. Entrementes, Habermas considera que para atingir a iniquidade conferida à racionalidade, a dialética do esclarecimento acaba nivelando os aspectos da modernidade. Nesse ponto, cabe observar certa aproximação entre a crítica habermasiana com a oriunda do movimento político e filosófico conhecido como pós-estruturalismo, posto estarem direcionadas para o controle burocrático, a compartimentalização e a especialização disciplinar, o fechamento sistêmico e a homogeneidade social.

Decerto, para Habermas, a particularidade e dignidade da modernidade consistem na especificidade das esferas de valor, concebidas por Weber⁵⁸ e, junto a elas a capacidade da potencialização das escolhas, pelo que a ação não é paralisada, mas potencializada. Questões de escolha podem ser desdobradas segundo sua perspectiva lógica interna. A razão com respeito a fins não é desprezada ou considerada a vilã da modernidade, mas sim como forma dos sujeitos conservarem a si mesmos, e do sistema

⁵⁷Na coação que o processo técnico exerce, sobrevive, todavia, o não interrompido poder mítico com o qual os poderes racionalizados da natureza seguem afirmando, apesar de tudo, seu velho domínio frente aos novos senhores. Pelo contrário, o processo – no sentido enfático da palavra – somente seria possível quando a humanidade se percatasse de seu próprio caráter natural precisamente ali onde se diz que a técnica a mantém mais longe dele. Conf. Habermas, J. *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid:Taurus, 1986, p. 148.

⁵⁸ A leitura da primeira geração da teoria crítica a respeito de Weber é distinta da elaborada por Habermas. Pois, para Adorno e Horkheimer a maior racionalização são sinônimos da contenção da emancipação. “O absurdo dessa situação, em que o poder do sistema sobre os homens cresce na medida em que os subtrai ao poder na natureza, denuncia como obsoleta a razão na sociedade ocidental”. DA, p. 49. Para Weber, o processo de racionalização cultural, em consequência do desencantamento, e posteriormente em função da maior burocratização do estado e da economia, conduzem a uma perda de sentido. Lukács retoma essa análise weberiana em que o desencantamento e a burocratização se manifestam sob a roupagem da reificação. É nessa condição, que Habermas, confirma o diagnóstico sombrio da modernidade, estendendo ao mesmo o conceito lukacsiano de reificação de toda a história humana, pela qual o aumento da racionalização significou reificação. Conf. Rouanet, 1989, p. 341-345.

preservar sua existência. Assim Habermas percebe que Adorno e Horkheimer, para fugir da racionalidade instrumental transformada em poder objetivo, conduzem sua crítica do conhecimento a uma total radicalidade que conduziria o projeto da *Aufklärung* para um embate perigoso e destrutivo. Porquanto, Adorno e Horkheimer atribuíram à razão todos os efeitos reificantes advindos da modernização sistêmica, no caso de não notarem que, na esfera cultural configurada como o alvo simultâneo de suas críticas da razão como dominação, estavam imersas reservas inatas da racionalidade. Os traços essenciais da modernidade cultural, esquecidos por eles, dizem respeito, primeiro, à dinâmica das ciências, que produzem um saber para além do saber do tecnicamente útil. Segundo, à fundamentação universal do direito e da moral que, por mais incompleta e desfigurada que seja, encontra espaço junto às formações democráticas de vontade existentes na esfera pública. Terceiro, as forças da experiência estética de vanguarda, liberada de objetivos da racionalidade com respeito a fins, alcançam efeito iluminador por meio dos discursos críticos articulados na linguagem.

Habermas afirma que a direção seguida pelos frankfurtianos é idêntica à tomada por Nietzsche, em que o viés norteador da crítica da cultura é o mesmo daquela que desmascara as ciências e a moral como formas de expressão ideológicas, conduzidas por um desejo de poder pervertido, sendo parecida com a maneira da razão instrumental expressar a cultura como subproduto de razão esvaziada e formalizada. Conforme Habermas, eles “percebem a modernidade cultural a partir de um horizonte semelhante, com a mesma sensibilidade exacerbada e com a mesma ótica restritiva, tornando-os insensíveis em relação aos rastros e às formas existentes de racionalidade comunicativa”⁵⁹. A racionalização sistêmica produz um mundo administrado, mas a racionalização cultural produz efeitos opostos, que não foram percebidos por tais pensadores. Eles subestimaram o potencial transformador da modernidade cultural e, por isso, Habermas coloca-se contra aquelas aporias do poder que deixam seus vestígios não somente nos teóricos frankfurtianos, mas também nas historiografias genealógicas modernas assombradas por problemas de ordem metodológica que envolvem o binômio razão e dominação. Daí o questionamento essencial:

⁵⁹ DFM, 2000, p. 184.

Será que o problema com o qual Horkheimer e Adorno se viram confrontados, no começo dos anos 40, não deixou nenhuma saída em aberto? Por certo, a teoria em que se apoiavam até então e o procedimento da crítica da ideologia tornaram-se insustentáveis, visto que as forças produtivas já não desenvolviam nenhuma força arrebatadora; as crises e conflitos de classe não fomentavam uma consciência revolucionária, de modo algum, uma consciência unificada, mas sim uma consciência fragmentada; e por fim, os ideais burgueses abolidos ou, em todo caso, assumiram formas que escapam da zona de combate de uma crítica imanente (DFM, 2000, p. 184, 185, comparar com p. 420-421).

Outrora, a renúncia do programa da *Aufklärung* foi a solução apontada por Nietzsche e reverenciada pelos frankfurtianos. Ao pronunciar sua crítica rechaçada de mordacidade, Nietzsche renega o trinômio racionalidade, consciência de tempo e modernidade que se formou via hegeliana na filosofia ocidental. Diante do aspecto da anulação parcial da argumentação proposta por Nietzsche resta a Habermas absorver os elementos nietzscheanos plausíveis, além de apontar como solução para as crises presentes, no limiar dos tempos modernos, um outro caminho que indique meios para alterações no rumo do pensamento contemporâneo. É nesse sentido que Habermas resgata a *Aufklärung* e despreza as correntes de pensamento atuantes a partir da filosofia nietzscheana, em empenhar seus esforços numa filosofia pós-moderna para fora da modernidade, como a exemplo de Foucault, Heidegger, Bataille, etc., ou daqueles que assumem a postura nietzscheana da razão instrumental, a saber, Adorno e Horkheimer. Segundo Habermas, aqueles filósofos que desde Nietzsche em suas filosofias associaram a razão com a dominação tiveram seus motivos para realizarem a autocrítica da razão oriunda de uma modernidade em conflito consigo mesma, sendo os motivos dessa despedida apressada da modernidade que nos oferecem as condições materializadas na tarefa de realizar uma crítica esclarecedora, com o propósito da necessidade de descobrir uma outra via para sair da filosofia do sujeito, na busca pelo desenvolvimento do elo da unidade perdida entre razão prática e teórica.

Desse modo, Habermas, já na década de 70, além de suas iniciais críticas da razão vinculada à dominação, preocupa-se também em demonstrar a continuidade na crença da racionalidade e na sua proposta de continuidade do projeto moderno-emancipatório: a emancipação aparece articulada com a comunicação mediatizada pela razão como condição para o esclarecimento ou entendimento consensual. Nesse sentido, em *Técnica e Ciência como Ideologia*, é averiguado o momento de rompimento com o cerceamento da razão instrumental. E em *Conhecimento e Interesse* aparece sua primeira

tentativa de tentar expor sistematicamente sua posição frente ao projeto racionalista, configurado nessa teoria epistêmica como o interesse pelo conhecimento intrinsecamente ligado à emancipação. McCarthy, no que se refere a essa obra, afirma que:

Para formular essa outra noção epistêmica do conhecimento, Habermas parte de Kant, no qual o interesse da razão já estava análogo ao entendimento. Contudo, é preciso esclarecer as interpretações equivocadas dessa teoria kantiana pelo interesse da razão para após isso verificar a unidade perdida entre teoria e prática, isto é, aquele elo perdido entre a crítica da razão purista para a filosofia prática kantiana. Pois Habermas procura desenvolver certo modelo de unicidade da razão como base e fundamento para essa crítica, e isso é possível por ele perceber que o desdobramento que envolve o conceito do interesse da razão em Kant é o que faculta o entendimento da conexão entre conhecimento e interesse. Essa analogia intrínseca ao interesse da razão impede Habermas de equívocos como, por exemplo, recair no erro de assumir a roupagem da filosofia nietzscheana⁶⁰.

Habermas, a partir de suas críticas tangíveis ao cientificismo, assim como pretendeu Kant, conduz sua investigação para uma noção de interesse orientado para o entendimento, além de encontrar como resultado a base da teoria comunicativa. O ponto de partida é a formulação de uma crítica à pré-história do positivismo até Conte, a qual parte de uma discussão acirrada com o processo de dissolução da epistemologia de Kant a Marx; para incluir considerações sobre o final do século XIX e início do século XX—período de surgimento de investigação embasada na autorreflexão da própria ciência distinta do método empírico positivista, em que apenas o fato pelo fato era importante e que jamais deveria ser reflexionado a questionamentos. Nesse ínterim, Habermas segue sua crítica no que se refere à teoria de Pierce, Dilthey e Freud. Essa obra de Habermas configura-se como prolegômeno histórico na empreitada de conjecturar um entendimento da dissolução da teoria epistemológica, na tentativa de resgatar etapas abandonadas da reflexão filosófica, cujo conhecimento tem sido desdobrado na teoria da ciência. Precisa reabrir algumas questões que ficaram adormecidas e que, devido ao assentimento adquirido pelo positivismo durante os últimos cem anos, tinham a aparência de terem sido solucionadas.

⁶⁰CI, 1987b, p.211.

Pero cada uno de ellos acabó malinterpretando en términos cientificistas su propia obra. Al ser presas del hechizo del positivismo, no lograron percatarse del potencial para trascenderlo que sus propias reflexiones habían creado. El objetivo de las discusiones de Habermas es sacar a la luz esse potencial y desarrollrlo em el marco de referencia de sua teoría de los intereses cognoscitivos⁶¹.

Todavia, para Habermas, o fundamental não é uma eximia interpretação, mas o desenvolvimento de uma crítica epistêmica que possibilite conduzir a teoria dos interesses cognitivos nos moldes kantianos, mas sem incorrer na inexistência da unidade entre teoria e prática. O pressuposto para garantir essa unicidade está revelado através do interesse pela razão, gerido nos agentes envolvidos num discurso que determina interesses técnicos, práticos e emancipatório, nos quais o conhecimento está ligado a interesses que assumem a função de *a priori* para o conhecimento, respectivamente tanto nas ciências empírico-analíticas, quanto nas histórico-hermenêuticas e crítico-reflexivas. Ambas as formas de conhecimento teriam como interesse a emancipação da espécie. O conhecimento instrumental conduzido por meio da técnica e pela ciência teria como função a libertação do homem do medo da natureza adversa a ele, por meio do trabalho e da produção. A razão comunicativa teria o intuito de romper com qualquer tipo de repressão social externa ou intrapsíquica, que se choca com a ideia dos frankfurtianos de que a dominação atingiu a consciência dos homens e para isso não há antídoto. A razão comunicativa é o antídoto da modernidade e é por ela que se pode resgatar a unidade perdida da razão.

⁶¹ E continua: “Mas cada um deles acabou mal interpretando em términos cientificistas sua própria obra. Ao ser preso pelo feitiço do positivismo, não lograram aperceber-se do potencial para transcendê-lo que suas próprias reflexões haviam criado. O objetivo das discussões de Habermas é sacar à luz esse potencial e desenvolvido em o marco de referência de sua teoria dos interesses cognoscitivos” (McCarthy, 1992, p. 78). Comparar com p. 75 da referida obra.

II - RACIONALIDADE COMUNICATIVA E OPINIÃO PÚBLICA: INÍCIO DA TEORIA DA ESFERA PÚBLICA

2.1 - Crítica e contraponto entre *Aufklärung* e a opinião pública em Kant

Habermas, na teoria da esfera pública, deixa sutilmente vestígio dos pressupostos kantianos, na medida em que percebe a potencialidade do homem de fazer “uso público de sua razão” e de promover um discurso capaz de gerar opinião pública ativa. Inicialmente, abriremos espaço para um parêntese, na tentativa de elaborar o que Kant compreendia como opinião pública no seu projeto da *Aufklärung*, o que deixará mais nítida a ideia em torno da nossa discussão da esfera pública em Habermas e seus pontos de confluências e críticas, como também da tentativa habermasiana de levar adiante o lema do esclarecimento.

A *Aufklärung* está arraigada com a razão, isto é, para ela o uso da racionalidade autonomamente é capaz de promover a emancipação do gênero humano. Em Kant isso se expressa enquanto projeto do *reino-dos-fins* (*Reich der Zwecke*) e, em Habermas, essa ideia recebe uma nova leitura a partir da destranscendentalização da razão. Contudo, o fundamento maior de Habermas é a teoria da ação comunicativa que tem seus desdobramentos garantidos na esfera pública e ainda seu agir discursivo livre de coações garantido pelo direito, no qual os agentes por meio do descentramento racional podem promover pressupostos universais. Nesse momento nos dedicaremos a uma reconstrução dos argumentos habermasianos concebidos com base nos pressupostos da filosofia de

Kant, que estão presentes na teoria da ação comunicativa e suas derivadas implicações que remetem à esfera pública, ao processo de destranscendentalização da razão e aos fundamentos do direito.

Assim, retomamos a acepção presente no esclarecimento kantiano, no qual ele defende que se dê liberdade às pessoas. O uso público da razão seria a manifestação da liberdade de expressão concedida ao homem. Para Kant “[...] um homem pode até mesmo adiar o esclarecimento que lhe cabe. Mas, renunciar a ele quer para si mesmo, quer ainda mais para sua descendência, significa ferir os sagrados direitos da humanidade”⁶². Nessa circunstância, as reflexões apresentadas por Kant acerca da *Aufklärung* denotam filósofos e eruditos fazendo uso de sua razão publicamente. Contudo, a esfera em que os eruditos exercem sua opinião pública não é somente uma instituição acadêmica. Por um lado, desempenham sua opinião crítica perante à esfera política; por outro, o público ou povo são instruídos a servir-se de sua própria razão. Já o povo ainda imaturo, carente de esclarecimento, atua nessa esfera, na situação de público pretensioso da maioria. No que diz respeito à atuação do público livre e desejoso do esclarecimento, Habermas considera que não somente na república das pessoas instruídas realiza-se a esfera pública, mas no uso público da razão por parte de todos aqueles que aí se entendam. Ele parafraseia Kant, segundo o qual o uso público da razão precisa ser livre e só isso pode fazer brilhar as luzes entre os homens, sendo que cada qual deve assumir a função de ser um *publicista*, falando através de textos ao público propriamente dito, ou seja, ao mundo⁶³. Habermas critica, porém, a ideia da publicidade em Kant, por ter apenas uma base fundada na moralidade e por meio do aumento dos produtos da normatividade. Para Kant, não só a natureza possibilita o progresso, pois o direito tem o dever de conceder esta possibilidade ao homem. Ambos, unidos pelo mesmo fim, atuam na esfera pública junto aos cidadãos buscando, desenfreadamente, a moralidade, elaborando leis justas, capazes de atuarem como vigilantes sociais, na possibilidade da legalidade ser efetivada na esfera pública. Mediante isso, Habermas afirma que:

Kant constrói um progresso da espécie humana e uma melhoria de sua constituição social a partir da mera imposição da natureza, mesmo sem levar em conta, aquilo que os próprios seres humanos deveriam fazer de acordo com as

⁶² Kant, 2002, p. 11.

⁶³ MEPP, 2003, p. 130-132. Comparar com Kant, 2002, p.18.

leis da liberdade; certamente esse progresso não se constitui de um quantum crescente de moralidade, mas exclusivamente de um aumento dos produtos da legalidade (MEEP, 2003, p. 133).

Kant apoia seu enfoque na condição de esfera pública politicamente ativa de ordem sociológica, porque reduz o público pensante àqueles que detêm autonomia privada. Então, somente os que têm a capacidade de deter o comércio de mercadorias ou possuem bens desempenham condições de se esclarecerem, contribuindo para a saída do gênero humano da menoridade. Naqueles enquadram-se artesãos e não só os proprietários. Assim, o que Kant quer trazer à tona é que aqueles cuja capacidade sob a autonomia de seu trabalho foi usurpada não têm condições de fazer uso público de sua razão, pois o público que atua na esfera de opinião pública é dotado de autonomia privada. Pressupõe-se que somente os que desfrutam de autonomia, sendo seu próprio senhor, ou seja, os que não vendem sua força de trabalho podem fazer uso de sua razão. Os assalariados e todos os indivíduos, que de alguma forma estejam sujeitos ao trabalho de modo alienado, enquanto heterônomos, segundo Kant, estão submetidos à menoridade. Logo, dizemos que tanto em Habermas quanto em Kant o público ativo é formado, paradoxalmente, de pessoas privadas que fazem o uso de sua razão publicamente, detendo o poder econômico: lembremo-nos do modelo da esfera pública burguesa. Segundo Habermas, no projeto da *Aufklärung* kantiana, está expressa a ideia das pessoas privadas politicamente pensantes e, devido a isso, não podem ser consideradas cidadãos, ou muito menos públicas no sentido de expressar sua ideia livremente. Contudo, tais pessoas que, com muito esforço, sorte e talento, podem tornar-se um dia cidadãos⁶⁴.

As considerações de Habermas enfatizam que a menoridade em Kant não é somente o que leva o sujeito a permanecer incluso na heteronomia, contudo soma-se a ela a incapacidade dos homens exercerem sua cidadania. Estes sujeitos, ainda detentores da menoridade, enquanto heterônomos ou não esclarecidos, também não participam das decisões políticas no âmbito da esfera pública. Eles são incapazes de manifestar opiniões, através de críticas positivas ou não; em decorrência, por meio deles não se tem a elaboração de condições de intervir na esfera de opinião pública, a fim de modificar o rumo das ações jurídicas a seu favor. Entretanto, Kant sustenta que para garantir a realização da *Aufklärung* existe a potencialidade de o sujeito, na condição de heterônimo,

⁶⁴ Idem, 2003, p.135.

abandonar esta sua natureza e ascender à maioria, na medida em que o direito atuando, veementemente, assegure essa possibilidade. Neste sentido, tais homens, não devem se contentar em permanecer excluídos das decisões jurídicas e sociais. Pois, cabe a eles, mediante o próprio esforço e talento, conseguir a autonomia necessária ou ainda passar de sujeitos neutros a cidadãos atuantes na esfera de opinião pública, o que contribui sobremaneira para o progresso. Habermas afirma que Kant almejava o estabelecimento de pressupostos sociais, a saber, a base natural do próprio estado de direito; disso decorreria uma esfera pública capaz de funcionar politicamente. Esse estado de direito, oriundo de base natural, teria inerente a si a possibilidade de fazer da política uma questão no que tange a moralidade, da qual se expressaria a relação direta entre a esfera privada e pública. Mediante tal aceção, Habermas considera ainda que da publicidade kantiana seja concebível uma situação cosmopolita e, com isso, verificável empiricamente a subsunção da política à moral⁶⁵.

A ideia essencial de uma esfera pública que funcione politicamente, mediada pelo aumento da legalidade, é para Kant o pressuposto fundamental para não se acreditar em revoluções voltadas à realização da *Aufklärung*. Numa revolução, existe a suposta possibilidade de se mudar os governantes ou tutores do povo, sem necessariamente ter ocorrido esclarecimento do público do rumo que deve seguir a política. Segundo Kant: “É difícil a cada homem desprender-se da menoridade que para ele se tornou quase uma natureza”⁶⁶. Por isso, Kant não se ilude que seja fácil o esclarecimento do gênero humano, só realizável com muito esforço, com transformação do seu próprio espírito, mediante a ideia de que o ‘uso da razão’ publicamente só pode conduzir o homem ao esclarecimento. Nesse sentido, estamos de pleno acordo com a leitura de Durão⁶⁷ na qual o uso público da razão está condicionado ao conceito de opinião pública; apenas na obra kantiana não se encontra esse último termo, apesar de ele estar completamente elaborado:

Mas, que um público se esclareça {aufkläre} a si mesmo é perfeitamente possível; mais que isso, se lhe for dada a liberdade é quase inevitável. Pois sempre se hão de encontrar alguns indivíduos capazes de pensamento próprio, [...], que, após terem sacudido se si mesmos o jugo da menoridade, espalharão a

⁶⁵ Ibidem, 2003, p. 136.

⁶⁶ Kant, 2002, p. 12.

⁶⁷ DURÃO, Aylton Barbieri. O Conceito de Opinião Pública em Kant. Publicação on-line, no seguinte endereço: <http://www.unopar.br/portugues/revfont/artigos/8Kant/8Kant.html>. Acessado em 23/01/2005, s/p.

sua volta o espírito de uma avaliação racional [...], cada homem em pensar por conta própria (Kant, 2002, p. 17).

O ser humano tem condição de fazer o uso público da razão sobre questões nas quais seus direitos não possam ser alterados, diante da liberdade necessária ao processo da sua emancipação. Kant aponta a liberdade como direito inalienável do indivíduo, pois um dos aspectos da capacidade da opinião pública por meio da garantia da liberdade é o dever de manifestá-la para a resolução de problemas que afligem o gênero humano, isto é, o homem usando-a criticamente acerca do que racionalmente pode ser considerado passível de melhoras. Concerne à opinião pública kantiana desempenhar um papel junto ao plano da ação política com o intuito do avanço teleológico do gênero humano. Por essa razão, a autêntica tese é que a opinião pública tem o dever de atuar como ação política, já que possui o essencial caráter emancipador e moralizante do gênero humano. O argumento de Kant consiste em que a ação política leve adiante, até como encargo obrigatório, a condição moral inerente a cada ser humano.

Kant pretendia era transformar a máxima de ser enunciada na frágil esfera de opinião pública, na lei moral, “eu devo expressar livremente meu pensamento”. A expressão do pensamento passa do plano da possibilidade empírica para o dever moral. A ação política só é legítima quando é fundamentada moralmente. Muitos censuram Kant por submeter política à moral, tentando esvaziar o caráter político da ação humana [...], contudo, as recentes experiências políticas fazem ressurgir, ao nível da opinião pública, a tese kantiana de que a ação política deve ser fundamentada moralmente (Durão, 2005, s/p).

Com base nessa argumentação, o conceito de opinião pública, apresentado impreterivelmente por Kant, como “o uso público da razão”, afirma-se na condição de conceito de origem na esfera de ação política, em que os cidadãos têm por dever manifestar sua posição frente às problemáticas sociais, abandonando sua condição de submissos a tutores ou de seres heterônomos no mundo, e assumindo sua posição de esclarecidos. Quando atingirem tal autonomia pública, devem ser capazes de se conduzir no mundo por máximas morais. Em Kant a ação política deve, por obrigação, denotar a moral. À vigência desse modelo de publicidade, em que a opinião pública é alimentada no caráter de instrumento do esclarecimento do homem, cabe a conotação de local reservado ao indivíduo de expressar a sua capacidade de fazer uso público da razão, sendo que deve conduzir adiante o lema kantiano de que um público pode esclarecer a si próprio. No âmbito do projeto político kantiano, a meta principal é a busca da ação racional e da constituição do que Kant chama de *comunidade de cidadãos do mundo*. Kant ampara sua

base de argumentação na seguinte máxima: *eu devo expressar livremente meu pensamento*. Todavia, se temos a obrigação de expressão livre, também devemos buscar viver em uma sociedade que respeite os direitos inalienáveis do homem. Logo, a liberdade é o requisito primordial para a formação de opinião pública, desde que seja garantida como direito inalienável do homem através da esfera da legalidade e da legitimidade.

[...]eu devo expressar livremente meu pensamento é um juízo moral, mas ele nada mais é que o princípio da liberdade de expressão do pensamento que era uma das lutas do homem no século XVIII, então não inteiramente conquistadas. [...] se temos o dever de expressar livremente nosso pensamento, precisamos antecipar uma forma de organização social que contemple o princípio da liberdade de expressão, essa comunidade é o que Kant chama de ‘comunidade de cidadãos do mundo’(Durão, 2005, s/p).

Na visão kantiana, ser cidadão do mundo seria a não limitação da expressão do nosso pensamento, no caso de não apenas utilizar o uso privado de nossa razão. Kant diferencia o uso público da razão e o uso privado da razão, o qual é, segundo o pensamento kantiano, uma atitude mais passiva frente ao mundo, em que o ser humano obedece ao uso privado da sua razão, como se fosse a peça de uma máquina, realizando-o no exercício de suas obrigações civis. Segundo ele: “Denomino uso privado da razão aquele que o sábio pode fazer dela em determinado cargo político ou função confiada. [...] uso público da razão, este por sua vez, deve ser sempre livre e só ele pode realizar o esclarecimento [...] entre os homens”⁶⁸. O uso público da razão, por sua vez, resgata a noção de autonomia do sujeito, na medida em que promulga ao homem a capacidade de escolha para a própria vida. Conforme Kant, realizar o uso de sua própria razão é expressar publicamente ao mundo suas ideias de modo a ser o mais claro possível, com o objetivo de se fazer entender, em vista de uma corajosa crítica ao estado de coisas existentes, indiferente a coações externas a si próprio. Ademais, os indivíduos poderiam destacar suas opiniões políticas num espaço público estabelecido, na possibilidade de uma opinião pública impregnada de teor político, mas conduzida pela moralidade. Disso pode-se inferir que quanto mais reduzido o nível silêncio entre os indivíduos de uma sociedade, menor será sua liberdade, o seu progresso moral e a sua humanidade, onde o direito de se expressar publicamente é, na concepção kantiana, o princípio de liberdade de um povo, pois quanto menor for o grau das discussões do espaço público, menor é a autonomia e ainda menor a potencialidade deste povo caminhar para o melhor: A opinião pública serve

⁶⁸ Kant, 2002, p. 22. Ver ainda p.12

como termômetro entre a política e a moral, tendo em si a capacidade de mensurar as intenções positivas e transparentes das intenções carregadas de interesses alheios ao gênero humano, que pertencem ao mundo particular da razão privada de cada indivíduo. Com isso, a opinião pública, apesar de ser concebida como conceito da filosofia política de Kant, também pode ser considerada como tendo em si uma carga no plano objetivo da razão prática: um pressuposto prático para a efetivação da *Aufklärung*. Para isso, Kant defende que somente pelo debate público, pelo uso público da razão, materializa-se o caminho seguro percorrido na busca da *Aufklärung*, que deve partir do esclarecimento do indivíduo para a coletividade. Entretanto, isto é viabilizado quando se tem plena consciência do que garante a formação da opinião pública: é a liberdade aliada ao direito, este como seu guardião. É nesse rumo de argumentação que a opinião pública serve para a edificação de um espaço comunal que entrava as disposições más da natureza humana⁶⁹.

Esta ideia essencialmente iluminista da publicidade, aos olhos de Habermas, é possível por meio da formação de opinião pública crítica que, de certo modo, conduz a uma direção oposta a todo o processo supracitado da decadência da esfera pública. Mesmo em *MEEP*, sobrevive uma centelha da crença habermasiana, no esclarecimento, que em seus escritos recentes sobressaltam aos nossos olhares. Habermas conflui mais uma vez com Kant na leitura de que, embora as transformações ocorridas na sociedade burguesa na Inglaterra ensejassem a possibilidade de uso público da razão, foi na França com o advento da revolução que se colocaria em prática esse “uso público da razão”, que no cerne do campo político, inaugurou o discurso da modernidade. Por sua vez, é na revolução francesa que emerge uma opinião pública mobilizada contra as instituições políticas operantes nesse contexto histórico, que denota, segundo Habermas, uma reorganização do espaço público político e jurídico, mediante a materialização da esfera pública burguesa, na qual se desenvolve uma consciência política que se articula contra a monarquia absoluta, vislumbrando afirmar a opinião pública como única fonte legítima das leis⁷⁰. Desde os primórdios do pensamento habermasiano, quando descreve a derrocada desse processo, ele ressuscita, no final de sua obra *MEEP* a condição de opinião crítica dentro da esfera pública, que se perfaz como prova irrefutável da influência do projeto kantiano em sua teorização. Nesse sentido, a teoria habermasiana parte e se apropria do

⁶⁹ Conf. Zingano, Marco Antônio. *Razão e História em Kant*. São Paulo: brasiliense, 1989, p. 282-284.

⁷⁰ *MEEP*, 2003, p. 71.

pensamento de Kant, contudo sem abandonar a herança hegeliana e marxista, cujos princípios básicos estão dispersos em suas principais obras: “Importa destacar que em Habermas persiste o conceito crítico de razão, de Kant, segundo o qual a própria razão vive do ‘*sapere aude*’, que Kant transformou no lema da *Aufklärung*”⁷¹.

Podemos evidenciar que esses foram os primeiros passos de Habermas para sua teoria de razão comunicativa livre de pressupostos transcendentais e fundada de um modo deliberativo na pragmática da linguagem. Habermas, apesar de subsumir aspectos da filosofia kantiana na sua tentativa de conferir a possibilidade de emancipação ao gênero humano, ou ainda de tentar resgatar um discurso que acredite na condição de consecução da *Aufklärung*, considera que a filosofia kantiana estava assentada em pressupostos transcendentais que não podem mais conferir validade à racionalidade. Ela se encontrava, pois, assentada no paradigma da consciência e agora precisa de uma adequação ao novo paradigma: o da linguagem. O desenvolvimento mais fecundo, no que diz respeito à destrancendentalização da razão, está presente desde a virada pragmática, portanto iremos pela nossa análise privilegiar a avaliação presente em *Acción Comunicativa y Razón sin transcendencia [Kommunikatives Handeln und Destranszendentalisierte Vernunft]*⁷², além dos aspectos relevantes da oposição habermasiana quanto ao elemento transcendental, que está esmiuçado em *Conhecimento e Interesse*.

Desde Hegel é possível averiguar inúmeras tentativas de livrar a razão dos pressupostos transcendentais e de fato ele foi o primeiro a vislumbrar uma crítica ao mentalismo filosófico solipicista que, em Descartes, toma amplitude para influenciar os rumos da filosofia ocidental. Hegel, no entanto, através do movimento crítico proferido à modernidade, passou a levantar objeções às distinções permanentes e universais do transcendentalismo que foram percebidas por ele como abstrações do debate anterior entre racionalistas e empiristas⁷³. Habermas propõe outro conceito de racionalidade, que vai para

⁷¹ Siebeneichler, 1990, p.32.

⁷² Habermas, J. “Acción Comunicativa y Razón sin transcendencia”. In. *Entre naturalismo y religión*. Trad. Pere Fabra, Daniel Gamper, Francisco Javier Gil Martín, José Luis López de Lizaga, Pedro Madrigal y Juan Carlos Velasco – Espanã: PAIDÓS, 2006 = KHD.

⁷³ Sob esse debate o elemento transcendental permanece vinculado ao pensamento cartesiano e kantiano, que estabelecem as bases da teoria do conhecimento, que marcaria por muito tempo as bases metodológicas das ciências empírico-analíticas. Descartes percebe que não fazia sentido falar em essências independentes de um critério formal de referências, o eu penso e, assim, nesse rastro, elaborou o subjetivismo como base de toda ciência. Diante dessa postulação metodológica de uma centralidade cada sujeito é particular e está incluso

além da guinada pragmática e para além de Hegel, isto é, está assentada nas contribuições destranscentralizadas tomadas de empréstimo não só de Hegel, como também as proferidas pela tradição pragmática da filosofia, a qual teve seus pressupostos fundamentais geridos no século XX. Em razão disso, Habermas trata da incompreensão da filosofia analítica acerca da pergunta que circunda o uso transcendental da razão, através de um estudo genealógico análogo ao pensamento kantiano com o intuito de substituir os pressupostos da tensão entre mundo sensível e inteligível, ou da ausência de unidade entre razão teórica e razão prática, pelas condições idealizantes da ação comunicativa como pano de fundo da destranscendentalização.

Desse modo, Habermas observa de Kant o uso da característica transcendental⁷⁴ almejando alcançar respostas para questões como pensar a unidade da razão, levando em conta as razões teórica e prática, presentes na oposição da arquitetura do sistema kantiano? Segundo Habermas, essa questão e seus desdobramentos conduzem inevitavelmente a uma revisão do conceito de transcendental⁷⁵. Para ele, o pensamento kantiano releva que a construção da *arquitetônica da crítica da razão pura*, funde-se em razão ora como caráter apriorístico ora como legisladora de si. Com isso uma razão é transcendental pura e, *a priori*, no intento de Kant, vislumbrar o esclarecimento que possui internamente de maneira sistematizada em juízos e categorias lógicas, que são orientadas para o conhecimento e ordenação dos fenômenos. O pensamento percorre vias de dedução transcendental *a priori*, condição que não permite ultrapassar os fenômenos. Contudo, o conhecimento somente percebe aquilo que produz segundo seus próprios anseios, em que a razão é o centro do entendimento possível e a natureza dos objetos não pode ser conhecida, isto é, o homem não sabe a essência dos objetos sensíveis. O saber é atribuído ao conhecer absoluto, no qual ora o mundo é automanifestação do conhecimento — *a priori* em Kant é o saber puro ou inteligível — ora a afirmação metódica de que todo o conhecimento parte

numa universalidade de percepções diferentes. Elege como modelo de conhecimento verdadeiro a matemática com suas estruturas identificadas no pensamento cartesiano como universais e abstratas. Kant, por sua vez, procurou instituir o eu puro, isso é uma *percepção originária* como fundamento da síntese dos juízos universais a priori que valeriam para todo e qualquer ser racional. Esse eu penso, portanto, permaneceria inalcançável, intangível como ser em si, inacessível de modo ontológico. Assim, elaborou uma fundamentação filosófica que justificasse os limites do conhecimento racional regulamentado pelas categorias formais como as condições para qualquer experiência possível.

⁷⁴ Nesse aspecto de argumento contra a dedução transcendental kantiana, e sua reconstrução, Habermas foi fortemente influenciado por Apel. In. Apel, K. O. (Org). *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt Main: Suhrkamp, 1982. 488p. _____. *Ética Comunicativa e Democracia*. Barcelona: Crítica, 1991. p. 280-344.

⁷⁵ *CI*, 1987b, p. 331-332.

do intelecto, mas também possui sua origem na experiência sensível. Tomemos as palavras de Kant nesse momento:

Não resta dúvidas de que todo o conhecimento começa pela experiência; efectivamente, que outra coisa poderia despertar e pôr em ação a nossa capacidade de conhecer. Senão os objetos que afetam os sentidos e que, por um lado, originam por si representações e, por outro lado, põe em movimento nossa faculdade intelectual (2001. p. 194-195).

Ademais, é pela realização das operações sintéticas da experiência do sujeito transcendental kantiano, da qual emerge a capacidade de reflexão sobre si permitindo a compreensão da condição transcendental do conhecimento, como a fonte de objetividade da experiência para além do objetivismo, que está assentado no objeto do conhecimento. Para Habermas, Kant confere ao elemento transcendental postura diferente da concedida a ela na metafísica medieval. Assim, o emprego do elemento transcendental na filosofia kantiana é divisor de águas, isto é, o responsável por um novo olhar retrospectivo da primazia do objeto na metafísica tradicional. Segundo ele, esse é o mérito kantiano: o de livrar-se do legado metafísico do objeto e da substância, além de notar a capacidade de reflexão e autorreflexão do sujeito transcendental, que necessariamente deve ser, na teoria do conhecimento kantiana, guiada pelo *a priori* da experiência possível e, por sua vez, esse fato não foi considerado nem pela corrente analítica da filosofia, muito menos pelos pragmáticos. De acordo com Kant: “Com efeito, a própria experiência, é uma forma de conhecimento que exige concurso do entendimento, cuja regra devo pressupor em mim antes de me serem dados os objectos, por consequência, ‘*a priori*’ e essa regra é expressa em conceitos ‘*a priori*’ [...]”⁷⁶. Diante de tal condição, Kant não recai no erro metafísico, pelo contrário para ele o objeto só é concebível mediante operações sintéticas do sujeito, de um tipo particular de “eu penso” reflexivo, que acompanha todas as representações de uma única consciência. Isso decorre porque Kant estabelece como o problema central de sua teoria do conhecimento não o da constituição dos objetos, mas a questão da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*. Kant, na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, já na introdução, expõe seus questionamentos referentes a estes juízos. No que tange aos desdobramentos de Kant, Habermas realiza sua investigação, tendo em vista averiguar a validade objetiva desses juízos. Kant, a respeito desse assunto controverso, argumenta

⁷⁶ Kant, 2001, B- XVIII, p.20

numa passagem da “Analítica dos princípios”, constante na segunda seção intitulada “Do Princípio Supremo de Todos os Juízos Sintéticos”, dizendo que:

O princípio supremo de todos os juízos sintéticos é, pois este: todo o objecto está submetido às condições necessárias da unidade sintética do diverso da intuição numa experiência possível. Deste modo são possíveis os juízos sintéticos a priori, quando referimos as condições formais da intuição a priori, a síntese da imaginação e a sua unidade necessária numa apercepção transcendental, a um conhecimento da experiência possível em geral e dizemos: as condições da possibilidade da experiência em geral são, ao mesmo tempo, condições da possibilidade dos objetos da experiência e têm, por isso, validade objetiva num juízo sintético a priori (Kant, 2001, A-158, B-197. p. 195).

Esse sentido de experiência e de juízo serve de apoio a Habermas quando imputa à experiência a possibilidade de objetividade e verdade dos objetos, ou ainda, nas palavras kantianas, a validade objetiva dos juízos. Neste caso, a validade objetiva dos juízos sintéticos está presente em Kant na condição da experiência implicar objetividade, sendo o único meio para a efetivação de tal tarefa, mediante as condições formais da subjetividade transcendental, por meio da qual a validade objetiva dos juízos sintéticos está subordinada às condições da possibilidade da experiência. Por isso, essas condições indicam correspondência com as condições de possibilidade dos objetos da experiência. Assim, em Kant a validade e objetividade seguem essa formalidade, que, caso não for obedecida, a experiência poderia ser apenas subjetiva e não atribuiria validade aos juízos sintéticos⁷⁷. “Para que a experiência não seja apenas subjetiva, mas possa ser também objetiva, deve estar submetida às formas da intuição ‘a priori’, à síntese da imaginação e a unidade necessária da apercepção transcendental”⁷⁸. Diante de tal argumento, Habermas salienta que Kant é idealista ao depositar na experiência todo o crédito e responsabilidade de reconhecer a validade dos juízos sintéticos e sua objetividade. Exemplificando, Habermas diz que os objetos são constituídos transcendentalmente, através das operações sintéticas inerentes ao sujeito transcendental kantiano. Entrementes, é em última instância que os juízos remetem à constituição da objetividade e, neste ponto, pode-se deduzir que

⁷⁷ Habermas também não se propõe em verificar os desdobramentos em relação aos juízos sintéticos e analíticos, apenas a partir da suposição de ambos levanta seus argumentos contra a dedução transcendental. Habermas representa um caminho, todavia mais nítido para um neoretorno a um Kant hegelianizado com o que quer tratar de fundamentar uma articulação da racionalidades teórica e prática no contexto das formas de vida do neocapitalismo. Conf. Coll, Ferran Requejo. *Teoría Crítica y Estado Social: neokantismo y socialdemocracia em J. Habermas*. Barcelona: Anthropol, 1991, aqui. p. 49-55.

⁷⁸ DURÃO, Aylton Barbieri. *A crítica de Habermas à dedução transcendental de Kant*. Londrina: EDUEL, 1996, p.19.

Kant não está a salvo do erro da verdade como correspondência⁷⁹, que relaciona a proposição aos fatos: na teoria da verdade transcendental, a validade dos juízos é análoga à capacidade subjetiva da constituição dos objetos na experiência. Dessa forma, Kant inverteu o problema da verdade como correspondência, na qual a objetividade está assentada na validade das proposições, ou na validade objetiva dos juízos sintéticos *a priori*. A crítica de Habermas estabelece que a teoria kantiana ignora que o problema da validade e da objetividade possa se concretizar em momentos distintos da experiência, apesar de estarem relacionados entre si. Logo, ele oferece uma releitura da filosofia teórica de Kant para, entre problemas tangíveis, diferenciar a verdade e da objetividade, sem desconsiderar que ambos os elementos estão sempre inter-relacionados. Segundo Habermas, a objetividade que advém das experiências consiste no fato de estas poderem ser compartilhadas intersubjetivamente⁸⁰. Já em Kant, o problema fundamental verificado não é o da objetividade, portanto o da validade objetiva dos juízos no quadro, no qual a dedução transcendental ocupa a posição de garantidora da validade ou da verdade, em que opera como mediadora entre verdade e objetividade. Assim sendo, a dedução transcendental assume a função de unificar o problema da verdade e objetividade, seja conferindo validade às proposições, seja na constituição dos objetos possíveis na experiência. A dedução transcendental em Kant: “[...] pode fundamentar a verdade das proposições, pois se observa que a dedução transcendental dos conceitos ‘*a priori*’, [...], a constituição de objetos por meio da sua subsunção as categorias, depende da possibilidade dos juízos terem validade objetiva”⁸¹. Habermas segue com seu argumento dizendo que:

Uma dedução transcendental do sentido categorial de enunciados iria tão somente abranger uma fundamentação transcendental da verdade de proposições, caso eu pudesse introduzir, na base no idealismo kantiano, um princípio supremo de todos os juízos sintéticos. Isso não é possível; pois, mesmo para enunciados elementares de observação, a objetividade da experiência só poderia constituir uma satisfatória condição da verdade, se não fôssemos obrigados a entender o progresso científico como uma continuação crítica sucessiva de linguagens

⁷⁹ Os positivistas fizeram uma adequação da teoria da verdade como correspondência, em que a adaptaram de maneira em que as proposições devem corresponder aos fatos. Na versão metafísica a verdade se apoiou na noção ora de objeto, ora de substância. Em relação à segunda hipótese Descartes aceita uma nova forma de objetualismo: “A subjetividade cartesiana acaba sucumbindo diante de uma metafísica da substância, pois serve somente para a abertura da consciência ao conhecimento da objetividade dos objetos, trata-se apenas de um método que reconhece, na substância pensante, extensa e infinita, a verdade que buscava.” (Idem, 1996, p. 14-16).

⁸⁰ CI, 1987b, p.335.

⁸¹ Durão, 1996, p.21.

teóricas, as quais interpretam de forma sempre mais adequada a área de objeto constituído a moda pré-científica. Este ser adequado de uma linguagem teórica é uma função da verdade das proposições teóricas, possíveis de serem articuladas com os recursos dessa linguagem; se as reivindicações de tais proposições frente à verdade não fosse satisfeita pela argumentação mas, sim, meio de experiências, o progresso teórico não seria concebível senão como produção de novas experiências e não como novas interpretações das mesmas experiências. Mais plausível é, em consequência, a suposição de que a objetividade de uma experiência não garante a verdade de uma afirmação correspondente, mas apenas a unidade desta experiência na multiplicidade das afirmações, através das quais ela é interpretada (CI, 1987b, p. 350).

Segundo Habermas, Kant operou uma inversão da questão — a objetividade da experiência depende da validade objetiva dos juízos sintéticos *a priori*, por isso, de acordo com sua opinião, Kant continua interligando a verdade das proposições, a objetividade da experiência, sendo este procedimento ilustrado pela dedução transcendental. Desse modo, ele considera esses argumentos kantianos equivocados, propondo-se a pensar uma nova relação entre verdade e objetividade, pelo fato de perceber em Kant a falta de solução plausível para o problema da teoria da verdade clássica, na qual deixou brechas servindo de motivos para uma nova versão, que surge revestida como adequação das proposições aos fatos. Agora a relação entre verdade e objetividade aparece em Habermas de modo revisado, em que o transcendentalismo kantiano insurge como vestígios, reconstruído na teoria habermasiana no revestimento da *dedução do sentido categorial das proposições*⁸². Segundo a reconstrução habermasiana da dedução transcendental, a maneira como são percebidos os objetos em Kant, mantém uma relação estreita com a validade dos juízos sintéticos *a priori*. Isso ocorre porque as condições formais para a constituição do juízo sintético são as mesmas oferecidas aos objetos da experiência. Esse seria, para Habermas, o elemento fundamental para se atribuir o caráter idealista a Kant haja vista sua defesa de que, para se chegar à validade objetiva dos juízos sintéticos *a priori*, a operação consiste na aplicação das formas *a priori* dos juízos aos objetos da experiência construída pelo sujeito transcendental.

Ao contrário desta cosmovisão presente em Kant, Habermas defende que o fato o qual relaciona o sentido da validade e o sentido categorial das proposições não implica, de forma alguma, a dependência da validade das proposições em relação à constituição da objetividade. Ademais, Kant é considerado por Habermas como detentor

⁸² CI, 1987b, p. 330-338.

do mérito de ter rompido com o objetivismo reinante na visão metafísica da primazia do objeto sobre o conhecimento, que era o legado da tradição filosófica do seu tempo. Kant realiza uma reviravolta, na medida em que deposita no sujeito transcendental a condição da reflexão, portanto, os desdobramentos cognoscitivos ao que se refere à realização dos sujeitos de produzirem as condições do conhecimento dos objetos. Logo, o objeto não é primário, mas o resultado dessas operações a partir de regras levadas a cabo pelo sujeito transcendental. Habermas atribui, assim, a Kant o plano da filosofia da consciência, no qual as condições para a realização do conhecimento dos objetos são colocadas no sujeito transcendental, o encarregado do intermédio das operações sintéticas capazes de outorgar aos objetos sua validade objetiva. Por conseguinte, constata-se que é nas formas *a priori* do sujeito transcendental que se constituem os objetos, no qual a reflexão consiste em captar essas operações sintéticas, bem como a consequente *autoconsciência realizadora da síntese transcendental*⁸³. Nesse âmbito da filosofia kantiana, Habermas entende que ela tem o desígnio de elucidar que as categorias do *a priori* do sujeito transcendental oferecem a condição *sui generis* para o conhecimento dos objetos da experiência. Desse modo, a reflexão consiste no processo da consciência voltar-se a si mesma e nota, nas suas realizações, os atos de uma consciência que constitui a objetividade, sendo capaz de captar as operações sintéticas da autoconsciência operadora da síntese transcendental.

No entanto, a necessidade de oferecer a validade da experiência, na trajetória pela busca da verdade e objetividade, não abarca a rejeição a toda a tradição, mas também não se mantém fiel ao argumento kantiano que se firma sobre o *a priori*. Determinada a função de pensar a analogia existente entre verdade e objetividade atribuída ao seu antecessor, Habermas acabou por reformular a própria teoria kantiana e rompeu com a correlação dos elementos, em que a exigência por uma redução de enunciados não objetivista é substituída pelo imperativo de, na medida do possível, se procurar desenvolver novas teorias que possam se vincular nas tentativas de conferir validade ao quadro dos enunciados convencionais objetivistas, como também os não objetivistas. Assim sendo, Habermas passará a considerar a verdade como pretensão de validade, intrinsecamente associada à linguagem, na qual a objetividade da experiência deve ser resolvida discursivamente, pela supressão das coesões da ação.

⁸³ Comparar Durão, 1996, p. 38-39 com p.13 da referida obra. A respeito desse aspecto ver ainda, *CI*, 1987b, p.329-338.

A teoria da verdade, com isso, assume nova revestidura, na qual é mensurada tanto pela ação instrumental, quanto pela ação comunicativa possuindo como viés uma interpretação do conceito *a priori* kantiano, em que ficará aparente sua argumentação contra o caráter transcendental da verdade, na tentativa apenas de conferir validade às proposições do conhecimento, objetivas ou não, ou ainda, na procura de conferir o caráter autorreflexivo, já presente em Kant, no qual o sujeito é o responsável pelo conhecimento mal interpretado, ou até mesmo ignorado pelos positivistas.

Primeiro, todo conhecimento ‘objetivo’, na medida em que perfaz um ato de um sujeito, está submetido a certas condições ‘subjettivas’; segundo, há que perguntar o que podemos asseverar acerca do sujeito do conhecimento, considerando que ele próprio vive no mundo dos objetos como uma de suas partes[...], a estruturação categorial dos domínios do objeto, sobre as quais as ciências que objetivam erigem teorias, trai a origem de um *a priori* sintético, inerente a toda a experiência que reporta a atividade humana. Mas, ao mesmo tempo, o sujeito da experiência é um produto da história da espécie e da natureza, revestidas de competências as quais devem ser construídas em sua lógica e, *concomitantemente*, explicadas empiricamente em sua gênese (CI, 1987b, p 329).

Por sua vez, a reconstrução habermasiana da dedução transcendental nega a constituição dos objetos da experiência e considera ser amparada na pragmática universal, que resguarda a função de preservar parcialmente as características da teoria da verdade associada às pretensões de validade da objetividade resolvidas discursivamente. No entanto, Habermas tanto rejeita o idealismo kantiano, como também o sobrepõe com outra leitura do conceito de trabalho em Marx e da ação em Pierce⁸⁴. Todavia, é residente nessa argumentação a origem dos pressupostos envolvidos no conceito de interação entre os sujeitos, que abriu espaço para Habermas operar uma guinada linguística, ou até mesmo, como está presente na leitura de muitos de seus comentadores, saber, Bárbara Freitag, Thomas MacCarthy, David Ingram, etc. Nosso autor provoca uma mudança conceitual que altera o paradigma filosófico presente nos três últimos séculos — Habermas passa a pensar uma nova relação filosófica, além daquela da teoria do conhecimento kantiana análoga ao sujeito/objeto. A noção comunicativa sujeito/sujeito (que envolve a interação) não rejeita a noção kantiana sujeito/objeto, porém as adequou uma à outra, e o espaço reservado para a

⁸⁴ Na obra de Habermas “Para a Reconstrução do Materialismo Histórico”, fica exposto os pressupostos que envolvem a argumentação supracitada. In. Habermas, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1990a.

sua atuação é o mundo da vida, isto é, uma convive ao lado da outra não excluindo hipóteses de interação social.

Nessa medida, é constituído por Habermas novo modelo de pensar filosófico, que rejeita o sujeito transcendental realizador da validade objetiva da experiência, o qual simultaneamente é responsável pela “[...] autoconsciência do produzir objetos (a consciência produz objetos por meio da síntese e se percebe como consciência que faz síntese, eu penso [*Ich denke*] ou unidade originária da percepção transcendental [*ursprünglich—synthetischen Einheit der Apperzeption*]) sem levar em conta a interação social ou a ação sobre a natureza”⁸⁵. Para Habermas, os sujeitos produtores de conhecimento estão inseridos em um mundo da vida no qual compartilham de uma história, de uma cultura e de uma comunidade real de comunicação comum, estabelecendo-se seus modos de agir ético, político e convencional, com seus consensos fáticos que, mesmo na posição de ideais, também são questionáveis e, por vezes, incorrem na ausência de validade e objetividade atingindo os dissensos existentes que são reconhecidos na busca de pretensão de validade, nas arbitrariedades imbuídas de interesses que envolvem a comunicação. Logo, para ele a comunidade é tão racional e justa quanto irracional e injusta; nela a busca pela validade das proposições pode ser tanto objetiva como não objetiva, pois uma proposição pode ser verdadeira ou falsa, e essa valoração não está presa às condições de objetividade da experiência, contudo está alicerçada nos pressupostos da argumentação, a fim de atingir pretensões de validade, que não conferem validade última por serem criticáveis.

Na leitura habermasiana, a respeito da dedução transcendental, é indubitável que esta é a única condição de possibilidade de que Kant dispõe para expressar juízos sintéticos *a priori* e assegurar sua validade objetiva. No entanto, em Habermas a validade da proposição não pode ser imediatamente relacionada à objetividade da experiência, porque ele não aceita a dedução transcendental como mediadora entre a verdade e a objetividade. Tal observação argumentativa de Habermas nega a situação em que o *a priori* da experiência sobre os objetos se configure como o mesmo *a priori* da enunciação dos juízos sintéticos. Kant, desse modo, quer por meio da dedução transcendental evitar a existência de duas ordens distintas do conhecimento, pois o *a priori*

⁸⁵ Durão, 1996, p. 14

da enunciação é simultaneamente o constituinte da objetividade. Daí Habermas rechaçar Kant, dizendo que ambas as situações não podem ser idênticas entre si, isto é, as condições que tornam válidos os enunciados sobre os objetos da experiência possível, ou o *a priori* da objetividade não são idênticos, sem mediações, ao *a priori* da argumentação. O desenlace da reconstrução habermasiana conduz a apreendermos ou identificarmos um duplo *a priori* em Kant⁸⁶, sendo a dedução transcendental o pressuposto utilizado para evitar essas duas ordens distintas do conhecimento.

Habermas considera que o único modo de se compreender a possibilidade dos juízos sintéticos é reconhecer a dicotomia entre a constituição dos juízos enunciados acerca dela, por que os objetos da experiência devem guardar uma unidade ao longo da toda a história humana. Para evitar a metafísica e o objetualismo positivista é necessário mostrar as condições transcendentais de constituição desses objetos, por meio do entrelaçamento específico ente linguagem, ação e experiência (*Konstellation von Sprache, Handeln und Erfahrung*) (Durão, 1996, p.173-175).

Habermas, diante de tais observações, não se propõe a pensar algo que possa substituir a dedução transcendental kantiana, pois segundo os resultados de sua investigação, não é preciso admitir que o *a priori* da experiência sobre os objetos seja o mesmo *a priori* da enunciação dos juízos sintéticos. Portanto, Habermas se encarrega de resgatar o modelo transcendental, porém, agora, no plano da ação comunicativa e concebe uma *teoria transcendental da ação*⁸⁷, segundo a qual um conjunto de conceitos *a priori* constitui o objeto do conhecimento, além de uma razão sem transcendência por meio da reconstrução pragmática de Kant. Por isso, Habermas fala de *a priori* da experiência sensível ou pragmática universal e de *a priori* da experiência comunicativa, na alternativa de diferenciar entre objetividade e a sua ausência numa experiência no mundo da vida. Neste sentido, Habermas estabelece uma teoria da verdade sem vínculo incindível inerente à constituição dos objetos. Pois, em torno dos anos 70, sua preocupação era a de se desvencilhar do objetualismo tanto metafísico, quanto positivista. Explicitamente, sua teoria tem o objetivo de ser imune à associação da verdade com a constituição dos objetos; assim, consequentemente surge a preocupação em distinguir o problema da constituição dos objetos, da pretensão de validade.

⁸⁶ Esta argumentação em relação à condição de um duplo ‘a priori’ em Kant, a partir da ausência do elemento transcendental, está presente na obra de Durão aqui mencionada, além de ser também considerada por Habermas no prefácio e posfácio de ‘Conhecimento e Interesse’.

⁸⁷ Habermas em sua obra *Conhecimento e Interesse* desenvolve a teoria transcendental da ação amparada na ‘teoria dos interesses cognitivos’.

Todavia, no entendimento de Kant, para tornar claro o momento no qual se origina a verdade e objetividade da razão enquanto unificadora do conhecimento, é preciso fazer uso da dedução transcendental como mediadora voltada para as condições *a priori* da experiência possível, que é a comprovação das possibilidades dos objetos. Habermas, porém, observa que Kant quer vislumbrar o conhecimento antes do conhecimento, o qual se configura nas condições *a priori*, que continuam em voga também no pensamento de Habermas sobre a roupagem das regras do discurso e da pragmática universal. Mas, contrariamente a Kant, em Habermas o sujeito cognoscente não pode ser conhecido a partir de um pressuposto de um sujeito transcendental, como se fosse uma unidade fora do movimento da história. Assim sendo, deve ser alguém encarnado no mundo empírico, cujas capacidades desenvolvem-se histórica e progressivamente. O sujeito cognoscente em Habermas é tecido como alguém capaz de participar da vida em comunidade de modo pleno e livre, com o desejo de ser integrado na rede de ações comunicativas, que pode ser descrita como as interrelações de toda a latitude das interpretações cognitivas, das expectativas morais, das expressões e valoração do contexto do mundo da vida. Somente assim é possível elaborar uma ética capaz de reverter o quadro patológico da racionalidade meio e fim, isto é, do proceder instrumental, que operaria terapeuticamente o saneamento das postulações da racionalidade técnico-instrumental. Em Habermas, a razão é a tematização das condições formais da ação comunicativa, ou a busca das possibilidades da ação comunicativa e das suas pretensões de validade. Ao contrário, Kant buscava o entendimento da razão, isto é, suas estruturas, a fim de convencionar o entendimento. Nesse sentido, em *Conhecimento e Interesse* está formulado o primeiro momento claro, no qual Habermas retira a razão do plano da consciência e a orienta para o da linguagem, em que passa a ser mediada na linguagem.

2.2 – Destranscendentalização da razão e realismo linguístico

Essa adequação da herança idealista pode ser observada na medida em que tem contato com a tradição do pensamento filosófico de Dewey a Heidegger e com o pensamento pragmático consagrado desde Pierce até Dewey e, ainda, por Wittgenstein, no qual o transcendental assume não o sentido de condições universais do conhecimento, necessárias, inteligíveis e originárias da experiência, mas sim no sentido gramatical que resulta dos conceitos internos do comportamento, o qual, guiado por regras, dispõe a qualquer falante a capacidade da comunicação. Dentro desse prisma, o transcendentalismo kantiano assume a couraça das investigações universais que devem presumidamente ser satisfeitas para que delas possam resultar práticas fundamentais, isto é, Habermas promove uma empreitada para demonstrar que não há substituto para a linguagem, pois ela é inerente à espécie enquanto patrimônio. Portanto, os pressupostos da ação comunicativa de um mundo objetivo comum para todos os falantes da racionalidade supostos pelos os agentes reciprocamente e os da validade incondicional, pretendida pelos agentes ao formularem seus enunciados através dos atos de fala, constituem os diferentes aspectos de uma razão corporificada na prática comunicativa cotidiana, que procuram idealmente por um entendimento consensual, além da sua aceitabilidade racional no mundo da vida.

Portanto, os três pressupostos pragmático-formais da comunicação são absorvidos pelo pensamento habermasiano, sendo neles percebidos sua familiaridade análoga aos conceitos kantianos. A primeira suposição pragmática de mundo objetivo comum está associada às “ideias cosmológicas” da unidade do mundo ou totalidade das condições do mundo sensível. A segunda, a de que os agentes são os responsáveis por vislumbrarem a racionalidade, relacionada diretamente à ideia de liberdade enquanto pressuposto da razão prática kantiana. A terceira, a da incondicionalidade das pretensões de validade, ligada à ideia kantiana da capacidade das ideias de transcender o condicionado em direção ao incondicionado. Esta última pressuposição da incondicionalidade das pretensões de validade inclui a característica de que todo discurso racional é o foro último

para qualquer juridificação possível, na qual a verdade e a moral estão acima de qualquer particularismo, sendo também correlata à noção da razão como tribunal supremo de todas as pretensões e direitos. Conforme Habermas, essas correlações são necessárias para aclarar a assunção dos conceitos kantianos pela pragmática-formal, que apenas ocorre quando se tem em mente que a razão se autoengana constantemente e que ela não pode elevar-se acima do material sensível:

Naturalmente, las ideas de la razón pura no pueden traducirse directamente desde el lenguaje de la filosofía transcendental al de la pragmática formal. Y ello no se hace solamente estableciendo analogías. En el curso de su transformación, las oposiciones kantianas (constitutivo *versus* regulativo, transcendental *versus* empírico, imanente *versus* transcendente, etc.) pierden su nitidez, ya que la destranscendentalización implica una intervención profunda en la arquitectura de los supuestos fundamentales. A la luz de estos nexos genealógicos descubrimos también aquellos puntos cruciales en los que la filosofía analítica repudia la herencia de las ideas kantianas de razón⁸⁸.

A filosofia analítica absorve Kant e também o repudia, chegando a uma consensual descrição normativa das práticas linguísticas comuns a todos os falantes. Todavia, Habermas se utiliza do arcabouço teórico kantiano para fundamentar a racionalidade comunicativa livre dos pressupostos transcendentais, mas com uma sobrecarga na credibilidade do entendimento dos sujeitos como novo tipo de leitura idealizante do apriorismo kantiano. Para realizar tal destranscendentalização, ele substitui a ideia cosmológica do mundo, inerente à razão crítica kantiana, pela suposição pragmático-formal de mundo objetivo, de modo que o falante, pertencente a contextos estruturados por meio da linguagem, da cognição e da ação, no caminho do interesse da razão, não recusa a emancipação. Outrora temos em Kant a ideia da unidade cosmológica do mundo pertencente à razão teórica que, imbuída pelo próprio interesse da razão, tem a função heurística⁸⁹ de conduzir pelo uso hipotético da razão⁹⁰ o progresso do conhecimento

⁸⁸ “Naturalmente, as ideias da razão pura não podem se traduzir diretamente da linguagem da filosofia transcendental ao da pragmática formal. E ela não se faz somente estabelecendo analogias. No curso de sua transformação, as oposições kantianas (constitutivo *versus* regulativo, transcendental *versus* empírico, imanente *versus* transcendente, etc.) perderam sua nitidez, já que a destranscendentalização implica uma intervenção profunda na arquitetura dos supostos fundamentais. À luz desses nexos genealógicos, descobrimos também aqueles pontos cruciais que a filosofia analítica repudia na herança das ideias kantianas de razão” (KHD, 2006, p. 36).

⁸⁹ Em Kant a função heurística tem mais que a condição de desenvolvimento de hipóteses. Em Kant ela assume a função de atribuir validade às ideias e conceitos.

⁹⁰ O uso hipotético da razão está ligada diretamente com o uso dos imperativos que está identificado em Kant com a noção de dever (*Sollen*). Os imperativos são hipotéticos e categóricos. O imperativo *hipotético* ordena

empírico. Kant, na visão habermasiana, fala do uso hipotético da razão, imersa numa concepção antecipada e totalizante do conjunto de objetos da experiência possível, que não é condição para a concepção do objeto como conhecimento, porém é incapaz na tarefa de guia do conhecimento do mesmo. Esse uso excessivo e redundante, além de apodítico, da razão kantiana é identificado por Habermas com o elemento transcendental que, segundo ele, está além do alcance da experiência possível. A partir do mundo objetivo no lugar do conceito kantiano que contrapõe mundo sensível e inteligível, surgem algumas consequências: a substituição de um idealismo transcendental por um tipo de realismo interno, a função regulativa do conceito de verdade e a referência à inserção ao contexto do mundo da vida⁹¹.

Essas consequências decorrem do fato de Habermas adotar a ideia cosmológica do mundo, mas sem os problemas que a noção de transcendental imbui ao conceito. Não obstante, Kant admite a razão como interdependente da diferença transcendental entre mundo sensível ou exterior e mundo inteligível ou interior, a qual é absorvida pela ontologia, na diferença entre “ser e ente”⁹². O mundo objetivo já estava sugerido na suposição kantiana como mundo exterior identificado com os objetos, coisas ou acontecimentos, que, além de ser mantido na suposição pragmática habermasiana, é respectivamente reinterpretados, em mundo objetivo correspondente aos objetos e mundo subjetivo que abarca todas as vivências de um agente, somadas a sua condição cognitiva particular. Porém, abandona-se o uso do transcendental relativo ao mundo inteligível, as

uma ação que é boa relativamente a um objetivo possível ou real. No primeiro caso, ele é um princípio *problematica-menteprático*; no segundo caso, é um princípio *assertivamente* prático. O imperativo *categórico* ordena uma ação que é boa em si mesma, por si mesma objetivamente necessária, sendo, portanto um princípio *apoditicamente* prático. ‘Os imperativos problematicamente práticos são os de *habilidade* (p. ex., as prescrições de um médico). Os imperativos assertivamente práticos são os da prudência: seu objetivo é a felicidade. Os imperativos categóricos são os da moralidade. Os primeiros poderiam denominar-se imperativos *técnicos* ou *regras*, os segundos, imperativos *pragmáticos* ou *conselhos*-, os terceiros são imperativo *morais* ou *leis* da moralidade (*Grundlegung*, cit., II). Essas observações de Kant foram sobejamente aceitas na filosofia moderna e contemporânea. Isto não quer dizer que a ética kantiana do dever também tenha sido tão aceita, sobretudo na forma proposta por Kant (v. ÉTICA). O problema de poder ou não considerar as normas morais como imperativos é fundamental e muitas vezes teve resposta negativa. Toda a tradição utilitarista constitui um exemplo de semelhante solução negativa. A ética de Bergson é outro exemplo. Conceber a norma moral como imperativo (ou dever) significa julgar, como Kant, que ela seja um “fato da razão” um *sic volo sic iubeo* (*Crít. R. Prática*, cap. I, § 7, Escol.): coisa que nem todos se mostram dispostos a admitir’. Conf. Abbagnano, Nicola. Dicionário de filosofia / Nicola Abbagnano. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 557.

⁹¹ KHD, 2006, p. 36-37.

⁹² Segundo Habermas, Heidegger admite essas apropriações da filosofia kantiana onde equipara ser e ente com a ideia sensível de mundo e intramundo em Kant. Conf. KHD, 2006, p. 38.

categorias do entendimento, o tempo e o espaço como elementos regulativos de tais pressupostos kantianos.

Visto isso, Habermas enxerga que todas as tentativas de reconstruir o *a priori* material do significado dos objetos possíveis da experiência têm recaído no insucesso. Em decorrência desse fato, a diferenciação entre razão [*Vernunft*] e entendimento [*Verstand*], ou entre razão crítica e razão prática, ou ainda, entre mundo sensível e inteligível, é reinterpretada e adequada à teoria do agir comunicativo, para fundamentar uma razão destranscendentalizada, mas que se assenta numa proposta de resgate do idealismo alemão. Por isso, o conceito de mundo transmuta-se na teoria de Habermas norteador na prática linguística, obrigando os falantes à suposição pragmático-formal de mundo objetivo comum. O mundo objetivo se perfaz numa ideia constitutiva e não regulativa, em que o conceito de mundo permanece, pelo contrário, formal.

Diante da perspectiva de mundo da vida⁹³ comum a todos, no lugar do idealismo transcendental, no qual os objetos da experiência se apresentam para os sujeitos na condição de mundo de aparências, Habermas insere um tipo de realismo interno, em que os falantes utilizam sua capacidade de comunicação e são dotados da aptidão de expressar enunciados verdadeiros numa linguagem sempre “unsere Sprache”. Habermas afirma que o mundo aprendido como totalidade dos objetos e não como totalidade de fatos não deve ser confundido com a realidade, que precisa ser considerada em vista de tudo possível de ser enunciado no sentido de verdadeiro. De tal forma, a função regulativa do conceito de verdade nunca deve ser representada como exemplo do modelo representacionista do conhecimento, ou seja, não pode apenas identificar-se por meio da existência dos objetos

⁹³ Na tentativa de destranscendentalização da razão, Habermas, afirma que os agentes sociais compreendem o mundo social como a totalidade das relações interpessoais legitimadas e reguladas por normas. Segundo Habermas, essa é a certificação fundamental para se poder completar a arquitetura dos mundos. “Por causa da autoridade epistêmica, que um falante detém para as expressões verdadeiras de cada uma das vivências, delimitamos um mundo interior, em relação ao mundo objetivo e ao mundo social” (Idem, 2006, p. 60-63). Por isso, dizemos que Habermas mantém a noção de mundo objetivo em Kant, mas se atenta que os falantes têm vivências particulares fora de um mundo social articulado, e como essas vivências são certamente subjetivas, não precisam estar identificadas com dados objetivos ou expectativas normativas inerente ao mundo social. “O mundo subjetivo se determina muito mais negativamente como a totalidade do que nem se apresenta no mundo objetivo, nem vale no mundo social ou encontra reconhecimento intersubjetivo” (Idem, *ibidem*). Noutras palavras o mundo subjetivo abarca todas as vivências que um falante pode fazer, quando realiza o uso expressivo de enunciados em primeira pessoa. O mundo social é o lócus de vigência das normas, do direito, da moral, e fazendo uma analogia a Kant, dos costumes. O um mundo objetivo comum, que tem sua objetividade assegurada, porque está dado a todos nos como idêntico e está assegurado na prática linguística como um sistema de referência convencionalizado, isto é, “[...] assegura a qualquer falante a antecipação formal de possíveis objetos de referência” (Ibidem, 2006, p. 39).

no mundo. Já em *Conhecimento e Interesse*, Habermas averigua a oposição de Pierce contra a verdade como correspondência e, com essa outra perspectiva da função regulativa da verdade, abandona também a distinção kantiana entre aparência e coisa em si. Aqui, na sua tarefa de destranscendentalização, é utilizada a diferenciação realizada por Pierce, na qual a realidade está no campo prático e apresenta-se indiferente à linguagem ou à existência. Nisso a realidade ou a verdade não correspondem aos objetos, como no idealismo transcendental que concebe os objetos na condição de realidade imutável para os sujeitos⁹⁴.

No realismo interno, os agentes se deparam com um mundo objetivo que não os impõe à linguagem, pois são os falantes que por comunicação podem formular enunciados dos quais surgem a faticidade dos mesmos, contanto que esse mundo objetivo suposto enquanto totalidade dos objetos, não dos fatos, não seja confundido com a realidade, isso é, com a capacidade dos falantes de enunciar a verdade. Do ponto de vista de Habermas, experiências e juízos, quaisquer que sejam, estão vinculados a uma prática comunicativa comum a todos os falantes inseridos na realidade comum ao mundo objetivo. “Ambos conceptos, mundo e realidad, expresan totalidades, pero sólo el concepto de realidad, gracias a su conexión interna con el concepto de verdad, permite emparejarse con las ideas regulativas de razón”⁹⁵.

Em *Conhecimento e Interesse*, inobstante Habermas aponta na “lógica da pesquisa científica” de Pierce uma teoria que rompe com o objetualismo positivista e que pretendia o mesmo com o apriorismo kantiano, avista que a destranscendentalização não era efetiva, e que novos pressupostos deveriam ser levantados quanto ao caráter da validade da verdade dessa lógica. Para Habermas, isso decorre do fato de que, em Kant, ou em Pierce, podemos verificar um tipo de ideia regulativa: em Kant, quando o mesmo pergunta “[...] por las condiciones de posibilidad de la validez intersubjetiva del conocimiento verdadero”⁹⁶, vincula os fatos da experiência também a uma orientação para

⁹⁵ Ambos os conceitos, mundo e realidade, espessam totalidades, mas somente o conceito de realidade, graças a sua conexão interna com o conceito de verdade, permite emparelhar-se com as ideias regulativas de razão (Ibidem, 2006, p. 41).

⁹⁶ [...] pelas condições de possibilidade da validade intersubjetiva no conhecimento verdadeiro (KHD, 2006, p. 40). Ainda, Habermas atenta que para: ‘Kant, a verdade não nenhuma ideia e não está tampouco

a verdade; em Pierce, com a concepção da totalidade dos fatos verificáveis na da lógica de pesquisa, servindo de condutor epistêmico para o progresso científico e, do seu intrínseco conceito de realidade, acabou também por orientar esse conceito para a questão da verdade. Além disso, criou, como em Kant, a ideia de um tribunal supremo da razão e dessa maneira: “Por mais que a herança do esclarecimento (*Aufklärung*) nos obrigue a colocar a razão como crivo do conhecimento legítimo, ela não pode negar as condições contingentes na qual deve exercer sua crítica”⁹⁷. Habermas define o sentido da verdade pragmática com o foco voltado para uma comunidade de investigadores idealmente ilimitada, constituindo um tipo de tribunal supremo da razão, em que a verdade recebe o aval de ser o resultado dos consensos, mediante condições ideais de conhecimento entre os participantes no processo auto-corretivo da investigação⁹⁸.

Por essa razão, Habermas considera que Kant, com o intuito de crítica ao uso apodítico da razão, como era feito pela metafísica, acabou por conceber um uso excessivo do elemento transcendental que continuou sendo feito, até depois da tentativa da total destranscendentalização, cujo conhecimento verdadeiro é tangível à justificação discursiva. Nesse sentido, a validade das afirmações, apesar de ser orientada por método epistêmico instrumentalista, deveria ser resolvida consensualmente. Em *Conhecimento e Interesse*, antes da tentativa da razão sem transcendência, Habermas reconhece em Pierce uma concepção consensual da verdade. Entretanto, ele não se desprende dos conceitos de aparência e coisa em si, pois ambos são respectivamente substituídos pela diferença entre verdade e aceitabilidade racional. Desde esse prisma, somente afirmações podem ser verdadeiras, e teorias devem ser adequadas ou aceitáveis racionalmente, desde que se leve em consideração que a adequação das teorias decorre da verdade das afirmações.

Ainda assim, após a destranscendentalização, perdura uma lacuna entre o que é verdadeiro para todos e o que é aceitável racionalmente. Este hiato permanece existindo definitivamente no interior dos discursos, devido os enunciados emergirem num

relacionada com as ideias da razão, porque as condições transcendentais de objetividade da experiência deve explicar ao mesmo tempo a verdade dos juízos da experiência (Idem, *ibidem*).

⁹⁷ Durão, 1996, p. 143.

⁹⁸ Define el sentido de la verdad como una anticipación de aquel consenso al que, em condiciones ideaes de conocimiento, todos los participantes en el proceso auto correctico de investigación deberían llegar. La comunidad de investigadores idealmente ilimitada constituye el foro para el tribunal supremo de la razón (KHD, 2006, p. 40).

mundo da vida nos quais os falantes norteados pelo alcance das pretensões de validade lhe conferiram o caráter da aceitabilidade e do que é verdade, isto é, a afirmação da ação lingüística reconhecida como verdadeira. Portanto, os agentes capazes de linguagem e ação orientam-se inseridos no mundo da vida que revelam, sob a ótica da tradição e dos costumes, os seus significados particulares. Os participantes da comunicação têm o potencial de entender-se para além das vigentes fronteiras do mundo da vida e, com o olhar voltado no mundo objetivo comum a todos, direcionam-se em busca pelas pretensões de validade de seus enunciados carregados de subjetividade, mas compartilhados intersubjetivamente⁹⁹. Esses atores sociais, por meio da capacidade da ação e da linguagem, experimentam tudo no mundo, não na condição de objetos que sofrem a ação, mas como agentes que a realizam, donde é possível averiguar a correlação entre a objetividade do mundo com a intersubjetividade do entendimento, que condiciona os esclarecimentos sobre as mediações linguísticas.

A suposição pragmática de um mundo objetivo comum entre os agentes do discurso conduz a destranscendentalização para um novo tipo de idealização diferente da kantiana, mas em vistas dos seus pressupostos. Habermas, mediante a comparação com os pressupostos da filosofia de Kant, concebe um novo pragmatismo “kantiano”, com o qual pretende distanciar-se do kantismo por substituir o idealismo transcendental por um realismo interno e, acerca desse argumento no que tange à descentralização, dedica-se a estabelecer os pontos de uma comparação direta entre a suposição pragmática da imputabilidade com a ideia de liberdade kantiana. Essa analogia assume o importante papel de explicitar de vez a questão da orientação para a verdade, que deve condicionar os enunciados do discurso, isto é, eles se orientam por meio dela atingindo apenas a condição da aceitabilidade racional, mas nunca atingirão essa verdade como fundamento absoluto. Com esse intuito, Habermas diz que a liberdade kantiana só é realizável tendo em vista a lei moral e a sua relação direta com o imperativo categórico, que conduz a razão a tornar-se prática consoante com a ideia de que o querer deve ser orientado segundo princípios e que precisa ser motivado por bons fundamentos, isto é, a boa vontade tem que estar

⁹⁹ Los participantes en la comunicación pueden entenderse por encima de la fronteras de mundos de la vida divergentes, ya que con la mirada puesta en un mundo objetivo común se orientan por la pretensión de verdad de sus enunciados”. (Trad. K. S.) Os participantes na comunicação podem entender-se por cima das fronteiras dos mundos da vida divergentes, já que com mira posta num mundo objetivo comum e se orientam pelas pretensões de validade de seus enunciados (Idem, 2006, p. 43).

manifestada nessa ação. Sob essa ótica, são definidos os princípios políticos e jurídicos coerentes com a definição kantiana da liberdade como finita. Segundo Kant, a liberdade é “[...] faculdade de não obedecer a outras leis externas a não ser as leis as quais eu possa dar meu assentimento”¹⁰⁰. Disso, infere Habermas, a liberdade pertence então à esfera da razão prática, e o entendimento apenas conduz a ação que está de acordo com a capacidade do sujeito cognoscente: por meio do uso de sua subjetividade liga a sua vontade à elaboração de máximas. Por isso, o sujeito em Kant guia suas ações conforme o dever [*Sollen*], visando atingir máximas que são avaliadas pelo imperativo categórico. Dessa maneira, Habermas indica que o modelo de liberdade, como expresso em Kant, encontra-se enredado em duplo sentido. Por um lado, o sentido categórico de obrigação análoga à realização do reino-dos-fins, já que por meio de suas ações o sujeito é dotado da capacidade legisladora porque reconhece o *a priori* da liberdade: todos os seres racionais, em vista do ideal de reino-dos-fins, relacionam-se por meio de leis comuns e, nunca na relação uns com os outros, têm-se como meios, mas como fins. Por outro lado, o sentido do transcendental está embasado na certeza de que o reino-dos-fins só pode ser fomentado em nossas atitudes morais. Sendo assim, Kant no que diz respeito à liberdade, limita-se a razões prático-técnicas e prático-morais, porém Habermas quer estendê-la à razão comunicativa. Com isso, entra em jogo um conjunto de novos aspectos que só são possíveis em vistas desse desdobramento habermasiano:

Assim, Habermas certifica-se de que a imputabilidade não é mensurável apenas pela ação guiada pela moralidade ou pela racionalidade, mas pela capacidade de um ator conduzir sua ação a pretensões de validade. Ele admite isso por ter verificado uma incoerência contrafática mediante os fundamentos kantianos: os sujeitos, por um lado, devem agir autonomamente, mas, por outro lado, estão submetidos aos conteúdos morais ou legais comprometendo-se numa suposição normativa, na qual a hegemonia de sua ação livre se compromete. Para Habermas, a liberdade é inerente a uma prática cotidiana na qual encontram-se muitas vezes afirmações ou ações guiadas, diferentemente pelos bons motivos. Com a inserção da teoria da ação comunicativa, a imputabilidade deve ser apreciada sobre ponto de vista empírico, em que a ideia de liberdade kantiana se expressa enquanto presumivelmente normativa:

¹⁰⁰ Kant, 2002, p. 128.

Siguiendo a Kant, los seres racionales se entienden como actores que actúan por buenas razones. Con respecto a la acción moral poseen un saber *a priori* de la posibilidad de realizar la idea de libertad. También en la acción comunicativa partimos tacitamente del hecho de que todos los participantes son actores responsables. Forma parte de la autocomprensión de los sujetos que actúan comunicativamente que tomen posiciones racionalmente motivadas respecto a las pretensiones de validez; los actores presuponen mutuamente que actúan efectivamente por razones justificables por medios racionales¹⁰¹.

O que Habermas realiza é uma transferência, na qual o sujeito cognoscente kantiano passa a ser o agente comunicativo, e a totalidade cosmológica do mundo transmuta-se no mundo da vida articulado linguisticamente na exigência de racionalidade que assume o papel de saber refutável, não como outrora, na filosofia da consciência, um saber *a priori*. No sentido habermasiano, a racionalidade funciona como um pressuposto pragmático que mediante a intersubjetividade — é a configuração da ocasião em que os atores sofrem experiências no mundo da vida simultaneamente entre si, partilhando seus respectivos mundos — atualiza suas potencialidades. Ademais, os falantes contraem um tipo de relação interpessoal pela qual se entendem sobre algo no mundo objetivo, em que essa pressuposição continua a carregar o sentido transcendental que não pode ser negado, assim como a racionalidade daí emanada. Esse sentido continua transcendental, já que não pode ser provado na experiência e, mesmo assim, se faz necessário, pois obriga os falantes a projetar um sistema comum sobre os quais constroem suas opiniões ao passo que influenciam nesse mundo. Os atores não precisam ser tão capazes de condicionar a ação, para os questionamentos no que tange as pretensões de validade criticáveis, orientando sua própria ação na busca de validade.

Nosso contato com o mundo por ser mediado linguisticamente por meio do falar e do agir, tem a obrigação de atingir a validade que, aliás, ocorre no plano das idealizações próximas ao modelo do kantismo. Isso decorre do fato de a intersubjetividade estar entrelaçada com o entendimento sobre algo no mundo da vida, nos quais os agentes chegam reflexivamente a posições partilhadas ou consensos públicos. Entretanto, atingiram-se apenas as condições de racionalidade aceitáveis, em que a verdade está como

¹⁰¹ Seguindo a Kant, os seres racionais se entendem como atores que atuam por boas razões. Com respeito à ação moral possuem um saber *a priori* da possibilidade de realizar a ideia de liberdade. Também na ação comunicativa partimos tacitamente do feito de que todos os participantes são atores responsáveis. Forma parte da auto compreensão dos sujeitos que atuam comunicativamente que tomam posições racionalmente motivadas a respeito das pretensões de validade; os atores pressupõem mutuamente que atuam efetivamente por razões justificáveis por meios racionais (KHD, 2006, p. 43).

condição ideal *sine qua non*, correspondendo ao papel de orientadora das pretensões de validade. Esmiuçadamente, os agentes almejam a verdade, e na busca por estabelecer validade aos seus enunciados somente conseguem atingir condições de racionalidade aceitáveis. A partir dessa verificação, a oposição habermasiana à noção epistêmica do conceito de verdade assentada em Pierce é totalmente rompida. Com esse argumento, Habermas entende que os agentes os quais fomentam os enunciados promovem afirmações errôneas mesmo quanto as afirmam como corretas, pois são seres falíveis e não tem como alcançar índices de verdade a não ser pelo discurso racional. Pois, a verdade na teoria habermasiana fica assentada na aceitabilidade racional e está aberta para que no futuro possa ter ininterruptamente questionada sua pretensão de validade. Nos discursos tais pretensões são satisfeitas temporariamente, isto é, podem num enunciado, devido às alterações das condições do conhecimento epistêmico, um dia serem questionadas e até mesmo sobrepostas por outras validades. Por isso, os discursos estão sempre abertos, e os oponentes necessitam descentrar suas perspectivas de interpretação e levar em conta as objeções relevantes surgidas que surgem no decurso de novas circunstâncias epistêmicas, de outros entendimentos ampliados em torno da sociedade, somados a novos tempos históricos e competências factuais.

Em relação à validade normativa, a aceitabilidade racional não substitui ou equivale ao conceito de verdade. Ela é aplicada a discursos que procuram a sua aceitação diante de um público. Para que isso ocorra, essas expressões culturais devem vir tematizadas de acordo com padrões intrínsecos à racionalidade, uma vez que os atores sociais orientam sua forma de agir no mundo por exigências de validez que constituem sua imputabilidade. Contudo, Habermas, na tentativa de revisão da destranscendentalização da razão, determina no que tange as normas que orientam o mundo social, que o que é de sumária importância não é a imputabilidade, mas a questão da imparcialidade. Com isso, abandona-se parcialmente a noção de aceitabilidade racional, porque aqui o que entra em jogo é a certificação discursiva das exigências de validade cognitivas, em que se sobrepõe a questão da universalidade em relação às condições da validade do discurso e à aprovação de um consenso. Esse fato também já estava preconizado na filosofia prática kantiana na qual:

Únicamente los imperativos morales (y las normas jurídicas que, como por ejemplo los derechos humanos, solo se fundamentan moralmente) pretenden,

como las afirmaciones, validez absoluta, es decir; reconocimiento universal. Ello explica la exigência de Kant de que los imperativos morales válidos deben ser universalizables¹⁰².

Entretanto, não se pode subsumir essa assertiva kantiana sem adequá-la à ação comunicativa e aos pressupostos pragmáticos que dela derivam. Haja vista que, para Habermas, se concordarmos com a capacidade de todas as pessoas de julgar e atuar moralmente, seria o mesmo que admitir o erro já indicado na filosofia prática de Kant. O processo moral na ação comunicativa tem suas bases indicadas na filosofia de Piaget, (os níveis morais de Kohlberg — pré-convencional, convencional e pós-convencional), na qual os agentes dos discursos tencionam se descentrar de suas perspectivas particulares para uma referente ao mundo da vida constituído, de modo que resolvam e julguem consensualmente mesmo situações controversas, porém sempre em vista dos princípios racionais do discurso como orientador de suas decisões. Segundo Habermas, os participantes da argumentação possuem a incumbência de se guiar por condições de universalismo igualitário, portanto a validade da norma consiste no reconhecimento universal que dela emana. Essa dinâmica é construída na prática comum a todos que agem e falam, sendo capazes de levantar originais objeções perante um público cada vez mais especializado. Contudo, esses agentes acatam o consenso ou levantam novos argumentos, pois desfrutam da potencialidade de se descentrarem de suas perspectivas particulares de interpretação. Daí não se tratar da exigência da verdade que conduz para a aceitabilidade racional e, sim, da construção do uso competente de normas morais e do direito.

La validez de tales normas consiste en el reconocimiento universal que las normas merecen. [...] Pero si la corrección o retitude moral, a diferencia de la verdad, *agota* su sentido en la aceptabilidad racional, nuestras convicciones morales deben quedar confiadas, finalmente, al potencial crítico de la autosuperación ya del descentramiento; un potencial que está incorporado— junto con la inquietud que se deriva de aquella *anticipación idealizante* — en la práctica de la argumentación y en la autocompresión de los que participan en ella¹⁰³.

¹⁰² E ainda: Unicamente os imperativos morais (e as normas jurídicas que, como por exemplo, os direitos humanos, só se fundamentam moralmente) pretendem como as afirmações, validade absoluta, é dizer; reconhecimento universal. Ele explica a exigência de Kant de que os imperativos morais válidos devem ser universalizeis (Idem, 2006, p. 54).

¹⁰³ A validade de tais normas consiste no reconhecimento universal que as normas merecem. [...] mas se da correção ou retitude moral, a diferença da verdade, *esgota* seu sentido na aceitabilidade racional, nossas convicções morais devem ficar confiadas, finalmente, ao potencial crítico da auto-superação já do descentramento; um potencial que está incorporado—junto com da inquietude que se deriva daquela antecipação idealizante — na prática da argumentação e na auto-compressão dos que participam nela (Ibidem, 2006, p. 59).

O que Habermas quer denunciar é o seu retorno a Kant, porém a um Kant revisado por meio das ferramentas da pragmática, pelo que teria origem um pragmatismo kantiano que aponta para critérios de imputabilidade e imparcialidade, além de condições de aprendizado moral que tem como orientação a filosofia prática kantiana, a responsabilidade de guiar suas ações por máximas que pretendam atingir a universalidade. Entretanto, em Kant, o agir racional era obrigação do sujeito cognitivo que tinha que orientar-se por princípios universais *a priori* do conhecimento.

Já na tradução linguística e procedimental, em vista da pragmática que acompanha toda a teoria do agir comunicativo, Habermas a delinea análoga ao exercício da liberdade, ou amparada no princípio da não-coação. Nesse sentido, ele, na tarefa de revisão do kantismo, pretende adotar a versão universalista dos pragmatistas adequada à ação comunicativa e acaba por conceber um universalismo igualitário inspirado em Mead. Assim sendo, volta-se, sobretudo para as condições que exigem satisfação da validade no interior discursivo, mas que precisam respeitar algumas condições, a saber: publicidade e inclusão; igualdade de direitos comunicativos, exclusão de engano e ilusão; e a não-coação. Em busca de um conceito mais amplo de razão e devido à diferenciação entre objetividade e verdade, Habermas, em referência às formas de argumentação, delinea três dimensões relativas à validade dos atos de fala, a saber: dimensão teórica (diz respeito à pretensão de verdade), dimensão prática (concerne à justeza normativa), dimensão terapêutica (relativa à veracidade subjetiva). Compreende-se assim que as formas típicas de argumentação têm relação com um processo de aprendizagem cuja racionalidade imanente a ele expressa-se ora no âmbito cognitivo-instrumental, ora no prático-moral, ora no estético-expressivo. E a crítica total à razão tem por base justamente a preponderância do âmbito cognitivo-instrumental sobre os demais. A essa descrença na razão, Habermas opõe a interpretação da modernidade como projeto inacabado; a cisão da razão e decorrente fragmentação de suas expressões não podem ser absolutizadas. A reconstrução da razão implica a sustentação de razão não absoluta ou unitária, mas com essas suas três faces se mantendo interdependentes numa multiplicidade de vozes que se fazem valer mediante discursos baseados nas pretensões de validade.

Portanto, ele avista um universalismo amplamente idealizador, no qual o ponto de oposição, o do particularismo de cada agente concernido no discurso, é diluído

por meio do processo argumentativo carregado de intersubjetividade em que torna exequível o entendimento. Logo, é por meio da comunicação linguística que na ação se estabelece as pressuposições ideais na busca de ação orientada ao entendimento. Seria uma ideia regulativa, para o domínio do agir comunicativo dessa racionalidade descentrada, mais imbuída por um *a priori* do entendimento, que viabiliza a construção de novo sentido para o mundo. Para Habermas, nessa revisão do transcendentalismo, o que é plausível é a atribuição dessa categoria no que tange a estruturas cognitivas do entendimento. Então, é realizada uma investigação transcendental dos processos do entendimento na experiência comunicativa, em que, ao compreender a expectativa enunciada por outro falante na situação de participante num processo de comunicação, o ouvinte passa por essa experiência. Habermas, em *O que é Pragmática Universal*¹⁰⁴, já levantava questionamentos sobre as questões aqui mencionadas e considerava que as expressões concretas corresponderiam aos objetos empíricos e as expressões gerais, aos objetos gerais. Nesse sentido, se pudermos analisar o *a priori* de conceitos de objetos gerais, deveremos também analisar *a priori* os nossos conceitos de expressões gerais. O que Habermas propõe é o entendimento mútuo [*Verständigung*], como um tipo *a priori* pragmático inerente a condição do agir comunicativo.

El concepto de entendimiento (*Verständigung*) remite a un acuerdo racionalmente motivado alcanzado entre los participantes, que se mide por pretensiones de validez susceptibles de crítica. Las pretensiones de validez (verdad preposicional, rectitud normativa y veracidad expresiva) caracterizan diversas categorías de un saber que se encarna en manifestaciones o emisiones simbólicas¹⁰⁵.

É sob a luz desses argumentos kantianos, relidos a partir de um prisma destranscendentalizado, que Habermas concebe *Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade*,¹⁰⁶ obra na qual, como será visto no próximo capítulo, ele alcança uma teorização mais coerente do conceito de esfera pública, justamente por já dispor de noção de discurso e de razão menos utópica. Nessa ordem, uma avaliação detalhada da possibilidade da

¹⁰⁴ Habermas, J. O que é pragmática Universal?(1976). In: *Racionalidade e Comunicação*. Trad. Paulo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 2002, aqui, p. 43.

¹⁰⁵ O conceito de entendimento (*Verständigung*) remete a um acordo racionalmente motivado alcançado entre os participantes, que se mede por pretensões de validade susceptíveis de crítica. As pretensões de validade (verdade preposicional, retitude normativa e veracidade expressiva) caracterizam diversas categorias de um saber que se encarna em manifestações ou emissões simbólicas (TAC, 1992, v.1, p. 110).

¹⁰⁶ Habermas, J. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler – Rio de Janeiro: tempo brasileiro, 2003. Volumes I, II = FG.

emancipação da racionalidade por meio do uso da razão comunicativa, inserida na filosofia de Habermas, apenas pode ser realizada mediante o entendimento da esfera pública organizada, o que exige o resgate do itinerário percorrido em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, comparando-o com suas reformulações presentes em *Direito e Democracia: entre Facticidade e Validade*. Habermas aí tem, como foco de atenção, primeiramente a possibilidade de defender a coerção legítima do melhor argumento nas decisões dos âmbitos político e jurídico, no estado de direito, na tentativa de resgate da potencialidade de concretização da *Aufklärung*, além de lhe conferir nova força propulsora e, a partir disso, instaurar os potenciais emancipadores da racionalidade que outrora foram condenados ao limbo. Contudo, já em *MEEP* estavam presentes, sutilmente, os pressupostos da *Aufklärung* kantiana e do uso público da razão, base na qual está assentada a teoria da racionalidade comunicativa habermasiana.

2.3 - Gênese e decadência da esfera pública moderna: a teoria em seus primórdios – Mudança Estrutural da Esfera Pública

O conceito de esfera pública foi elaborado por Habermas no início de sua carreira, no seu texto inaugural de livre docência, *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, datado em 1962. Também foi exaustivamente revisado em *Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade*, publicado em 1992, obra na qual ele demonstra a relação relevante do conceito de esfera pública com o de sociedade civil e sua problemática, assim como seus desdobramentos relevantes na teoria do direito em que finalmente apresenta a esfera pública como o local por excelência da ressonância entre o embate da razão estratégica e da comunicativa. Inicialmente, em *MEEP*, a razão exercia a sua supremacia instrumentalmente, não só como resultado da herança dos primeiros filósofos da teoria crítica, como também da própria pesquisa em vigência nessa obra. Pode-se conjecturar

ainda que, ele ainda não havia rompido totalmente com a descrença em torno da racionalidade, apesar de não ter desacreditado da *Aufklärung*: ali já estava moldado um primeiro contorno do resgate incisivo do projeto do esclarecimento. Ainda foi revisto e revisitado continuamente na *Teoria da Ação Comunicativa* (1985) e em *Alguns Esclarecimentos Complementares sobre o Conceito de Racionalidade Comunicativa* (1996), numa coletânea intitulada *Racionalidade e Comunicação*. Atualmente, depois de tantas outras preocupações, ali permanece como foco de suas considerações, podendo-se constatar numa de suas mais recentes publicações, *A Constelação Pós-Nacional*¹⁰⁷, publicada em 1998. Dessa forma o conceito de esfera pública [*Öffentlichkeit*] habermasiana esteve presente, mesmo que de maneira sutil, ao longo de quatro décadas de intensas pesquisas que buscaram apoio em um leque de abordagens interdisciplinares em que foram consideradas a história social, história das ideias, da sociologia, filosofia, economia, direito, etc. Conforme Habermas:

[...] a ‘esfera pública burguesa’ como uma categoria típica de época; ela não pode ser retirada do inconfundível histórico desenvolvimento dessa ‘sociedade burguesa’ nascida no outono da idade média européia, em seguida, [...], transferi-la a constelações formalmente iguais de situações históricas quaisquer (MEEP, 2003, p. 09).

Habermas, num primeiro momento de sua teorização sobre o espaço público, coloca-nos a par de uma categoria essencialmente histórica e não tem o incontestável interesse voltado para o estudo da esfera pública geral. Porém, a análise e transformação da esfera pública burguesa estão ligadas ao desenvolvimento da sociedade burguesa. Nessa obra, ele reconhece a permanência histórica de outras variantes da esfera pública plebeia, enquanto representação da esfera pública feudal. Entretanto, essas não eram esferas de representações políticas e, sim, das públicas de poder, a saber, da nobreza (autoridade nobiliária), que precisava ser exibida.

Nesta parte deste segundo capítulo, será resgatada inicialmente a concepção habermasiana presente em *MEEP*, obra inaugural de sua teoria da publicidade, que assinalou o momento final de sua formação acadêmica, apresentado no final dos anos 60 como *habilitation*, equivalente alemão ao doutorado francês. Esta tese foi orientada por

¹⁰⁷ Na constelação pós-nacional, Habermas utiliza o terreno da publicidade como meio de expor o uso público da história, através disso os “[...] fatores que podem ser modificados graças a uma mudança de consciência—e também se modificam entrementes graças ao esclarecimento [*aufklärung*] político”. Conf. Habermas, 2001, p.39.

W. Abendroth, considerado na Alemanha um dos principais defensores do socialismo democrático. Logo, sua tese vem carregada com uma carga positiva em relação à capacidade de emancipação humana, além de continuar acreditando na democracia ocidental, fato ausente nos outros mestres frankfurtianos.

Entretanto, para maior clareza sobre o conceito esfera pública, é preciso tentar compreendê-lo em sua totalidade, inserido na obra habermasiana. Nesse aspecto, cabe evidenciar que o intuito desta pesquisa não é a elaboração analítica completa sobre *MEEP*, mas, sim, por meio dela, atingirmos a compreensão da gênese e decadência da esfera pública e, ainda, de sua atuação enquanto esfera de formação de opinião pública política da sociedade como um todo, como também as relevantes imbricações da filosofia kantiana na filosofia de Habermas. Desse modo, iremos focar, no tema mencionado, a sua importância para o progresso da racionalidade do gênero humano, posto estar inserida na categoria de esfera pública uma potência emancipatória da vida política moderna. Isso decorre porque é contundente a ideia de que é no espaço público formado pela reunião de pessoas privadas que buscam pela força do melhor argumento a construção racional de opinião pública capaz de influenciar as tomadas de posição normativa junto ao estado em formação. Logo, desde os primórdios da acepção habermasiana de esfera pública, a força do melhor argumento é o que está sobreposto à hierarquia social vigente, isto é, à hierarquia da nobreza. Para tanto, o homem burguês revela-se numa luta intensiva por afirmar seus direitos universais considerados inalienáveis, perante uma latente aristocracia, que se faz valer através do prestígio político. Em *MEEP*, Habermas considera a esfera pública a reunião de:

[...] pessoas privadas reunidas num público; elas reivindicam esta esfera pública regulamentada pela autoridade, mas diretamente contra a própria autoridade, a fim de discutir com ela as leis gerais da troca na esfera fundamentalmente privada, mas publicamente relevante, as leis do intercâmbio de mercadoria e do trabalho social. O meio dessa discussão política não tem, de modo peculiar e histórico, um modelo anterior: a racionalização pública (*MEEP*, 2003, p. 42).

A origem desse espaço discursivo, ou seja, a própria esfera pública, onde o estado de direito encontra seu ponto de partida, avultando-se por meio da decadência do regime feudal, é o local em que a burguesia ascende ao poder econômico e torna-se carente de poder político, passando a desejá-lo e requerê-lo, enquanto exerce pressão sobre a nobreza feudal, hegemônica politicamente no período. Habermas salienta na esfera pública

burguesa que emerge o estado de direito, contrário à organização do estado feudal. Tal esfera funciona, dessa forma, como a possibilitadora da cristalização de um discurso que vai contra a ordem vigente e que questiona a sua legitimidade. Nesse contexto da empreitada da sociedade burguesa opositora às leis mercantilistas e absolutistas, ocorre a convergência de interesses dos proprietários privados com liberdades individuais, transformados em opiniões públicas. A esfera pública encontra sua gênese na tensão existente contra a aristocracia feudal, insistente em manter uma série de tradições da nobreza, e na consolidação da burguesia, no papel de classe política, que enquanto classe social lutava, obstinadamente, na condição de impor nova forma de expressão cultural e, mesmo que em processo de ascensão, fazia-se eficiente. Essa tensão seria o elemento essencial, presente no contexto histórico da formação de ideia de opinião pública. Pois, diante da atitude revolucionária burguesa no século XVIII até meados do século XIX, Habermas detecta uma rede discursiva, um espaço no qual denota uma opinião pública reinante.

No plano descritivo, a pesquisa histórica realizada por Habermas em *Mudança Estrutural na Esfera Pública* inventaria, de início, a série de modificações observadas na Inglaterra e na França a partir do fim do século XVII, e sobretudo no século XVIII, com a constituição de uma nova arena de participação política onde vai se expressar a opinião pública, contribuindo para a criação de uma área onde uma discussão racional crítica era conduzida. Garantindo, assim, a existência de um domínio na vida social no qual assuntos de interesse geral podem ser discutidos, onde diferenças de opinião podem ser resolvidas através de argumentos racionais, sem recursos a dogmas estabelecidos ou costumes (Maia, 2006, s/p.)

Contudo, é neste cenário político, descrito por Habermas como tenso e conflituoso, que surge a vontade de suplantar a ordem comum aristocrática e proporcionar a formação de um espaço discursivo, no qual se colocaria em prática o que posteriormente ele teoriza como a racionalidade comunicativa. Com efeito, a racionalidade comunicativa não é moldada, mas está sugerida nas entrelinhas de *MEEP*. No entanto, na medida em que surgem os contornos de um discurso ativo na esfera pública, Habermas considera que na classe burguesa em ascensão não existe espaço reservado para a interação dos indivíduos, que assegurassem a noção de política na sociedade, porque os interesses estão ventilados no mundo da vida como individualizados, no qual o público e o privado imbricam-se constantemente.

A cultura burguesa não era mera ideologia. Porque o raciocínio das pessoas

privadas nos salões, clubes e associações de leitura não estavam associados de modo imediato ao ciclo da reprodução e do consumo, ao ditame da necessidade existencial; porque no sentido grego de uma emancipação das necessidades existenciais básicas, possuía muito mais um caráter ‘político’ também em sua forma meramente literária para se poder entender as novas experiências da subjetividade, é que aqui pode cristalizar-se essa ideia, posteriormente então degradada a mera ideologia—ou seja: humanidade (*MEEP*, 2003, p.190. Comparar com p.43).

Esse poder é reivindicado sobre o pretexto de leis que atendam à nova classe desarticuladora do antigo regime. Habermas sugere que os burgueses formavam uma classe de pessoas privadas, que orientavam suas reivindicações de poder político, abertura econômica, dirigindo-se contra toda concentração de poder destinado à nobreza nobiliárquica o qual deveria ser compartilhado, isto é, atacavam por meio de esfera pública burguesa o princípio de dominação que vigorava. Com isso, é perceptível o indício da decadência da esfera pública burguesa, por ser percebida como manipulada, e a opinião pública, que antes era um discurso defensor de certos ideais, mesmo que privados, porque pertenciam a uma classe, não era em seu cerne mera ideologia. Agora, na contramão, o discurso transmuta-se em ideologia, isto é, ocorre uma refuncionalização da esfera pública perante a ascensão da imprensa, enquanto midiática e promotora da informação manipulativa. Desta forma, não é mais o público que pensa a cultura em seus âmbitos e contornos. Ele está destinado apenas a recebê-la pacificamente, torna-se um destinatário da publicidade pervertida e dissociada de seu papel original: dissolveu-se a ideia de público que promove ideais discursivos condutores do jogo do poder e até o processo normativo no cenário político.

Nas origens e funções da esfera pública política moderna, a sua trajetória decorre da ascensão e bancarrota da esfera pública burguesa, sendo o seu papel identificado e destinado à esfera privada ou familiar. Entrementes, é da base da esfera pública política que se origina a esfera pública burguesa, segundo o modelo no qual a esfera pública política teve sua origem em uma esfera literária que desde sempre foi quem intermediou um tipo de opinião pública entre o estado e as necessidades da sociedade. Ademais, a opinião pública surge apenas como crítica literária e das artes no plano familiar e cultural, onde o público e o privado se confundiam. Como espaço para sua manifestação estava reservado, por exemplo, os salões, os teatros, cafés, museus. Por isso, qualquer um que tivesse o recurso financeiro adequado poderia ter acesso a estes espaços e compartilhar de opinião que se caracterizava sobre a forma discursiva.

O processo ao longo do qual o público constituído pelos indivíduos conscientizados se apropria da esfera pública controlada pela autoridade e a transforma numa esfera em que a crítica se exerce contra o poder do estado realiza-se como refuncionalização (*Umfunktionierung*) da esfera pública literária [...]. Graças à mediação dela, esse conjunto de experiências privadas ligadas ao público também ingressa na esfera pública política [...] (*MEEP*, 2003, p. 68).

Nesse sentido, o significado da esfera pública burguesa dizia respeito ao modo como as pessoas privadas se relacionam entre si como público pensante¹⁰⁸. O responsável e condutor dessa nova interpretação entre o público e o privado é a polarização entre o estado e a sociedade, proporcionada pelas relações comerciais que ultrapassavam os limites domésticos da família burguesa. Portanto, materializa-se na medida em que a cultura assume a forma de mercadoria: sob a égide desse processo, o teatro, a música, o ensino, tornavam-se objetos de consumo, ou ainda, mercadorias, já que indiferente da origem social (nobres ou burgueses), se possuísem bens materiais, quaisquer poderiam ter acesso a eles. Essas transformações em torno da cultura, da arte vinculam-se à origem da família tipicamente burguesa do período tratado, mas lembremos que esses elementos deixam de estar ligados a responsabilidades de origem social. Por conseguinte, a esfera literária também entra em turva decadência, no momento de ascensão daquele público burguês. Ela não era um simples espaço de consumismo cultural, muito menos a cultura burguesa era mera ideologia. A mídia e seus produtos prontos mudam radicalmente a maneira da comunicação e o raciocínio, na qual o público leitor dá margem para a substituição de sua consciência política e formadora de opinião pública por simples escolhas geradas na concepção de carácter consumista. O consumismo, criado pela mídia, tinha a aparência de opinião pública, mas não o era. A esfera pública há muito tinha deixado de emanar opinião pública plausível e, mesmo quando o fez, manifestava interesses particulares que se confundiam com os interesses da humanidade: os interesses burgueses. Segundo Habermas, a esfera pública serviu para consolidar a burguesia e, quando atinge sua meta, deixa de possuir a necessidade de ser crítica e de sustentar opinião pública crítica frente ao estado de direito. Anterior à decadência da esfera pública burguesa, vislumbra-se, conforme Habermas:

Os herdeiros daquela sociedade de aristocratas humanistas, em contato com os intelectuais burgueses que logo passam a transformar as suas conversações sociais em aberta crítica, rebentam a ponte existente entre a forma que restava

¹⁰⁸*MEEP*, 2003, p. 43.

de uma sociedade decadente, a corte, e a forma primeira de uma nova: a esfera pública burguesa (MEEP, 2003, p. 45).

Nesse âmbito, na esfera pública moderna, um público constituído de pessoas privadas conscientizadas volta-se contra o poder público (estatal), para debater as questões propriamente civis de uma sociedade que se refere à esfera do privado. Contra o privilégio do *Segredo de Estado*, que permitia aos soberanos perpetuar a dominação, as assembleias dos estados começavam a querer se opor ao domínio exclusivo da lei—agora não mais identifica justiça com direitos adquiridos, porém com legitimidade oriunda da emanção de normas gerais e abstratas, válidas para qualquer um. A lei é pensada como lei universal, essência de normas genéricas e permanentes; enfim, identificada com a racionalidade. O domínio público passa a ser associado ao domínio da lei e da própria razão. A publicidade obriga-se a servir para impor uma legislação baseada na razão, isto é, na instância em que a lei manifesta a razão expressada na opinião pública. O grande problema aqui, como já mencionado, é que os burgueses não se davam conta de que a racionalidade ali imperada era a racionalidade econômica do mercado, ou seja, confundiam-se o papel de seres humanos e o de proprietários privados com seus interesses pelas liberdades individuais, fato que conduzia seus ideais a conversão enquanto classe, e identificaria sua busca por emancipação política com a emancipação da humanidade. Portanto, tanto na esfera pública política, quanto na esfera pública literária, ocorre a necessidade de reafirmar os ideais da burguesia, por em ambas forma-se um público de pessoas privadas, que segundo Habermas: “[...]a autonomia, baseando-se na propriedade privada, busca representar-se, enquanto tal, na esfera da família burguesa realizar-se interiormente no amor, na liberdade, na cultura —em suma: enquanto ‘humanidade’”¹⁰⁹.

A esfera pública se consolidava enquanto institucionalizada no estado de direito burguês, ao passo que a esfera pública inicial perdia sua hegemonia perante a capacidade de influenciar as tomadas de posição normativas. Frente a isso, rebenta uma contradição algoz: ela surge contra o ideário nobiliário de dominação feudal, contudo sua base social, repousando na propriedade privada, apenas pode ser garantida por meio da dominação de outrem e do poder político. Nesse plano, para Habermas, a esfera pública, promotora da dissolução da dominação da política nobiliárquica, passa a conduzir essa dominação sobre as massas que se acirra no decorrer do século XIX, com o

¹⁰⁹ Idem, 2003, p.72-73.

enfraquecimento, senão esfacelamento da opinião pública. Segundo Maia: “a emergência da sociedade de massas, com todas as modificações que acompanharam essa radical transformação ocorrida nas sociedades européias, contribuiu decisivamente para esse processo”¹¹⁰. Um dos principais indicativos que acompanham esse processo de decadência da esfera pública é a manipulação da imprensa, que antes trabalhava a favor de uma esfera literária desejosa de tornar-se politicamente ativa. Portanto, a mesma imprensa que operou a favor da politização da esfera literária, como já dito, passará a sofrer crescente controle manipulativo, que será associado aos interesses econômicos vigentes daquele momento histórico. Assim, Habermas reconhece que quando a esfera pública perde sua essência política, é possível visualizar todo o processo da passagem de um público que pensa a cultura para o que consome a mesma.

A decadência da esfera pública literária se sintetiza mais uma vez nesse fenômeno: está rebentando o campo de ressonância de uma camada culta criada para usar publicamente a razão; o público fragmentado em minorias especialistas que não pensam publicamente e uma grande massa de consumidores por meio da comunicação pública de massa. [...] a ‘cultura’ difundida através dos meios de comunicação de massa é particularmente uma cultura de integração; [...] suficientemente elástica para também assimilar, ao mesmo tempo, elemento de propaganda, até mesmo pra servir como uma espécie de super-slogan, que caso não existisse poderia ter sido inventado par fins de ‘*public relations do status quo*’. A esfera pública assume funções de propaganda (MEEP, 2003, p. 207).

No modelo de esfera pública burguesa, estava óbvia uma separação entre esfera pública e privada, na qual a esfera pública buscava tornar-se uma caixa de ressonância entre o estado e a sociedade para dar soluções aos problemas ou amenizá-los. A transformação dessa esfera em um grande público não pensador da cultura, contudo seu consumidor, acaba por diluir por completo sua função maior de mediadora da sociedade civil, tornando este modelo inútil. Para Habermas, surge uma esfera pública repolitizada, na qual sua forma pública e privada imbricam-se mutuamente – daí a impossibilidade de se descrevê-la ou interpretá-la como pública ou como privada. Nesse sentido, dizemos que aquele mesmo público formado de pessoas privadas converteu-se em agentes, ou seja, atores sociais que passaram a exercer as funções destinadas à esfera pública política através de ongs, associações ou partidos, somente para fins de aclamação e não mais de formação de opinião pública. A função da esfera pública depende agora da necessidade

¹¹⁰ Maia, 2006, s/p.

econômica ou política de cada grupo desejoso para influenciar a escolha de pessoas privadas. O princípio de publicidade alterou-se por completo e agora não é mais o elemento de luta contra direitos que deveriam ser compartilhados, porém tornou-se a esfera da manipulação do público. Logo, não oferece mais o caminho para reafirmar ou legitimar os ideais outrora da burguesia. Apenas é capaz de disseminar opiniões especializadas a fim de manipular o público. Devemos considerar ainda que o surgimento de um estado de bem-estar social, já no século XIX¹¹¹, vai somar para elevar o grau da degeneração da esfera pública: intervenção paternalista, por vezes, desse novo tipo de estado contribuiu para a desmobilização dos cidadãos, que passam a se relacionar com um aparelho estatal mais como clientes, na busca de atenção de suas necessidades materiais mínimas, do que como cidadãos, no sentido de participantes da formação da vontade coletiva.

Como consequência das mudanças estruturais da esfera pública, isto é, com sua declinação surge um público ‘não moderno’—se comparando com seu modelo genuíno de público literário constituinte dessa esfera—formado por organizações. Um público de pessoas privadas organizadas em corporações que concentra, de forma ainda defeituosa e limitada, a representação social de interesse nas instituições corporativistas. Essa aceitação dos potenciais de um público formado não mais por indivíduos puramente privados, e sim por corporações e organizações privadas, todavia, não muda substancialmente a relação ao impasse histórico já referido: ‘naturalmente, através disso não se restabelece a esfera pública representativa ao velho estilo, mas ela empresta, contudo, certos traços de uma esfera pública refeudalizada’ (Martins, 2004, p.230).

Portanto, ainda que haja a tendência ao debate público, ele próprio se tornou um bem de consumo e segue regras bem definidas, que valorizam muito mais os processos do que os conteúdos discutidos. Uma vez que as leis do mercado teriam penetrado na esfera das pessoas privadas reunidas como público, perder-se-ia também a possibilidade de distinguir interesses públicos de interesses privados, negócios de pessoas, ciclos da produção e do consumo, do raciocínio de pessoas privadas, reunidas num público político. E o anterior exercício do uso público da razão tende a se converter em consumo, e a comunicação pública se dissolve em atos estereotipados de comunicação isolada. Por conseguinte, torna-se explícito o motivo que conduziu a reflexão ao seu derradeiro ponto—

¹¹¹Habermas, em a nova intransparência além de denunciar o surgimento de um estado de bem-estar social, enquanto o grande vilão do gênero humano aponta este mesmo estado, num ‘beco sem saída’, já que com ele se esgotarem as utopias de uma sociedade do trabalho—em relação ao supracitado Habermas afirma que: “[...] o poder político resulta da formação pública da vontade, flui via legislação e administração, por assim dizer de permeio ao aparelho estatal, e regressa a um público bifronte que se apresenta na porta da frente do estado como público e cidadãos, e na porta dos fundos como público e clientes [...]”. Conf. *CI*, 1987b, p. 115.

isso confere à interpretação habermasiana de esfera pública burguesa aquela concepção de público formado por pessoas iguais que ora não se tornou realidade, ora não se concretizou efetivamente, embora sua reivindicação tenha sido institucionalizada e, enquanto ideal universalizante apenas, tenha sido eficaz.

Apesar do tom de degradação completa da esfera pública burguesa, no final de *MEEP*, Habermas consegue visualizar a possibilidade da reconstrução de uma esfera pública efetiva e crítica, pois do seu ponto de vista não existe somente a publicidade demonstrativa e manipulativa decorrente da mídia, mas também uma publicidade capaz de oferecer a crítica, afinal, mesmo que o conceito de razão comunicativa neste momento (década de 60) da produção do primeiro Habermas não esteja ainda elaborado ou sistematizado, a preocupação dele já se evidencia em torno das possibilidades de existência do entendimento linguístico e crítico nas sociedades modernas e, nesse sentido, por mais negativo que seja seu diagnóstico inicial sobre a esfera pública, também não está imune ao *telos* daquela razão, a saber, o entendimento oriundo de um processo de dissensão crítica. O *uso público da razão*, pertencente ao pensamento de Kant, é resgatado por Habermas, como o pressuposto capaz de reafirmar os ideais de uma classe em ascensão política, econômica e social. Assim, vislumbra-se aqui o que mais tarde, em *FG*, será mais elaborado: a condição da coexistência de uma autêntica esfera pública, politicamente ativa, e seu embate direto com a esfera pública política burguesa, capaz de expressar opinião pública e fazer o uso público da razão.

2.4 – A racionalidade comunicativa, mundo da vida e esfera pública

A razão comunicativa na filosofia de Habermas ocupa lugar central para o entendimento da teoria da esfera pública. Além disso, é nesse conceito que repousa a base

da sua crítica àquelas filosofias que depõem contra a razão e a favor de certo tipo de pós-modernidade, que rompem com a modernidade e conseqüentemente com o esclarecimento. Habermas com esse conceito quer abalar a rigidez cadavérica das leituras e interpretações concedidas à modernidade, desde a crítica hegeliana, que atina a presença de um novo tempo, isto é, o tempo moderno, até os mais recentes discursos embasados nas aporias do poder acalentadas por Nietzsche e seus seguidores. Por isso, o grande problema que envolve essas filosofias é o desenvolvimento das mesmas, arraigado ao paradigma do sujeito e objeto relativo ao logocentrismo ocidental¹¹². Exemplos disso são a dialética do esclarecimento, o diagnóstico nietzscheano do niilismo e, até mesmo, na interação do homem com seu trabalho em Marx, que sofre da mesma patologia oriunda da relação mediada pelo sujeito e objeto. Diferentemente, ocorre nesse campo a interação sujeito e sujeito, na qual o reconhecimento da identidade, do eu depende do reconhecimento do outro. Existe, dessa forma, uma interdependência condicionada na interação entre os falantes, donde surge um novo modelo que opera contra o caráter meramente cognitivo instrumental da racionalidade — o paradigma da comunicação. O potencial humano de incluir a razão como base para a solução dos problemas oriundos do âmbito social e político, para Habermas, estaria ameaçada por uma simplificação da racionalidade, pela qual se foca exclusivamente o aspecto estratégico-instrumental. A unilateralidade dessa razão se revela na história social humana, voltada para o domínio por meio da técnica e da ciência a serviço do mercado, demonstrava sua inadequação ao humano: refere-se mais ou tão somente à eficiência dos meios para atingir os fins (de mercado), que têm subordinado a própria configuração da vida social e cultural.

A teoria da ação comunicativa está assentada na construção de uma teoria crítica da sociedade, cuja base normativa repousa nas estruturas do agir comunicativo, isto é, na comunicação linguística via a pragmática da linguagem. O escopo é embasar um novo conceito de racionalidade que, sem colocar em riscos os propósitos da razão, torna-se

¹¹² Na filosofia da consciência, a relação sujeito versus objeto se reproduz de maneira objetivante, de controle teórico e prático do primeiro sobre o segundo. Nesse modelo é a razão subjetiva quem regulamenta as relações fundamentais (representação e ação) que o sujeito estabelece com os objetos. Essas suas funções estão intimamente imbricadas. Pois, por um lado a possibilidade de conhecimento de estado de coisas está diretamente direcionada com a capacidade do sujeito de intervir no mundo. Por outro lado, o sucesso da ação está relacionado com seu nexos causal. Em função dessa interconexão entre o conhecimento e a ação, Habermas define essa razão como subjetiva e instrumental: subjetiva porque privilegia a autoconsciência epistêmica do sujeito cognoscente, em detrimento do objeto cognoscível; instrumental, porque sobre o objeto conhecido o que importa é o controle teórico ou prático. Cf. Aragão, 1997.

capaz de interagir com o pensamento crítico e de oferecer acessos para a filosofia contemporânea pensar um novo modelo de subjetividade para a constituição do estado humano consciente e integrado a uma nova fase da modernidade, cujo intento é projetar o esclarecimento. Esclarecimento esse que repousa suas bases na *Aufklärung* kantiana, mas almeja uma ambição menor à capacidade racional humana e ainda foge do paradigma do sujeito e objeto, posto que a teorização habermasiana não alimenta a preocupação com a fundamentação última da razão, esteja ela voltada para os moldes subjetivos da filosofia da consciência, como estabelece Hegel, ou no modelo da relação epistemológica do sujeito e do objeto originário do purismo da razão kantiana. A respeito deste último, conforme Terra:

Habermas, com o paradigma da comunicação, radicaliza a perspectiva kantiana, renunciando a uma racionalidade substancial e confiando numa racionalidade procedural. Com a diferença [...] de que, no lugar de uma teoria das faculdades da filosofia da consciência, Habermas propõe uma teoria da argumentação, com a diferenciação em discurso teórico, discurso prático ético-jurídico e crítica estética. De qualquer forma, trata-se ainda de uma radicalização da dessubstancialização da metafísica levada a cabo por Kant, que vai de par com a primazia progressiva do caráter procedural da racionalidade (1998, p. 26).

Habermas, com o intuito de recuperar o caminho da unidade da razão como condição para a emancipação do gênero humano, segue buscando amparo nas ciências humanas e sociais e oferece ênfase a uma perspectiva interdisciplinar, na qual a sociologia surge como esteio para as análises e explicações, que se referem aos problemas das manifestações anômicas da modernização capitalista oriunda da sociedade burguesa.¹¹³ Interessa então aos filósofos, com base em diversificados saberes do âmbito das *Geistwissenschaften*, apontar um novo rumo metodológico de análise das manifestações e dos processos racionais que permita demonstrar a contínua interação linguística como formadora da racionalidade não redutível aos fins estratégicos.

Diante desse aspecto, é contundente o esforço de instaurar um conceito de razão comunicativa embasado historicamente sem recorrer ao historicismo e, sim, buscar suas bases no método reconstrutivo. As bases do conceito de razão, amparado historicamente, são estabelecidas a fim de aclarar no olhar minucioso habermasiano a

¹¹³A Sociologia surge como ciência da sociedade burguesa. A ela compete a tarefa de explicar o decurso e as formas de manifestações anômicas da modernização capitalista nas sociedades pré-burguesas (TAC, 1992, v.1, p. 21).

percepção de que a razão comunicativa não pode resolver as problemáticas que envolvem a modernidade se seus fundamentos estiverem apoiados apenas na subjetividade.

Em *A Crise de Legitimação do Capitalismo Tardio*, Habermas promove uma abordagem sobre a temática relativa à leitura marxista dos problemas inerentes à modernidade e se atém principalmente em relação aos questionamentos da práxis social, a qual tem inerente o elemento do trabalho e da interação. É assim que para ele nem mesmo Marx, com o paradigma do trabalho, abandonou a relação proposta por Kant da filosofia do sujeito. Pois sua filosofia continua mesmo sendo observada; suas diferenças e críticas, arraigadas às relações que envolvem o sujeito aos objetos. De certo modo, o paradigma do trabalho e da interação em Marx tem o respaldo de ter abandonado o aspecto transcendental em função do mundo material empírico. Habermas considera lucrativa a observação marxista da interação do homem com o trabalho, situado no mundo objetivo. Porém, em sua visão a interação ultrapassa o mundo objetivo, isto é, a interação não é restrita ao mundo do trabalho, mas atinge o mundo individual e social (subjetivo e social), onde pode ser observada a condição do homem que interage consigo mesmo (sujeito), com os outros homens (sujeitos) e também com seu trabalho. Em Horkheimer e Adorno, até mesmo a relação dos homens com os outros era correlata ao sujeito que transformava tudo no mundo em objeto para atingir seus fins próprios, numa sociedade dominada pelas leis de mercado e na qual tal relação havia se coisificado de forma, que encobria a consciência e a identidade. Entretanto, Habermas, não descarta essa condição de possibilidade e oferece, no momento da interação dos homens, que aumentem a expectativa da plausibilidade por uma relação que despreze a instrumentalidade e procure a ação orientada para o entendimento, na qual devem ocorrer os consentimentos racional e consensual, isto é, deve acontecer uma ação comunicativa. Em vista disso, esse entendimento orienta a humanidade justamente para um novo tipo de esclarecimento que ocorre paralelamente à formação da esfera pública global. “Ora, essa atitude dos participantes em uma interação mediada pela linguagem possibilita uma relação do sujeito consigo mesmo distinta daquela mera atitude objetivante adotada por um observador em face das entidades no mundo”¹¹⁴.

A modernidade está impregnada pelas crises endêmicas, isto é, crises econômicas se transformaram diretamente em crise social, afetando o sistema e o mundo

¹¹⁴ DFM, 2000, p. 414-415.

da vida e colocando em risco a interação entre os agentes comunicativos em que as ameaças da colonização sistêmica, que se manifestam em formas de crise de acumulação periodicamente recorrentes, também representam ameaças diretas para a integração social. Habermas compreende na velha ideologia burguesa a inutilidade frente a esse panorama social modificado do capitalismo-tardio, no qual, como já prenunciava Marcuse, a ideologia vigente é a tecnocrática e tem tanto um potencial opressor, quanto um libertador. Assim, são abandonados os pressupostos do marxismo, que fazem uso direto da crítica à base econômica do capitalismo. Portanto, o que inviabiliza a emancipação não são mais as forças negativas advindas da relação de produção do sistema econômico, porém tais forças se inebriaram num tipo de repolitização e se converteram em parte direta do próprio sistema, que se transforma no motivo eleito por Habermas para explicar a crise da racionalidade. Diante desses pressupostos, a *TAC* será desenvolvida, ao lado das noções de mundo da vida e de sistema. Aquele no qual ocorrem as relações sociais e as representações simbólicas é constituído por três componentes estruturais: a cultura, a sociedade e a personalidade. Este, o sistema, compreende um conjunto de instituições específicas, sejam elas econômicas, políticas ou mercadológicas, cujas racionalidades vigentes em cada esfera apresentam suas especificidades, posto que norteadas de acordo com os princípios inerentes a cada esfera, seja do sistema ou do mundo da vida.

O compromisso assumido é o de pensar sobre um conceito de razão, distanciando-se tanto das aporias do poder quanto das próprias críticas pronunciadas a ela—que sutilmente, ao que indica, tiveram suas bases assentadas na teoria marxista — ou seja, Habermas quer ir além da teoria crítica, além do niilismo e para além da dialética negativa. Sob o conceito de razão comunicativa, ele propõe, por um lado, uma alternativa às aporias do poder e, por outro, lança luzes sobre as contradições impingidas à sociedade ocidental pela racionalidade instrumental. Com isso, Habermas quer resgatar a possibilidade da emancipação pelo uso da razão, até mesmo pelo “uso da razão pública”, como está evidenciado em sua obra *Mudança Estrutural da Esfera Pública* e por meio da revisão do projeto do esclarecimento. Segundo ele, esse conceito procedural de racionalidade é mais amplo e rico que a racionalidade instrumental, o qual, assentada na filosofia da consciência, sobrelevava seu aspecto cognitivo estratégico. O conceito de racionalidade comunicativa é a explicitação do potencial da razão de amparar e fundamentar, na condição da validade do discurso, sua anuência tanto no sistema, quanto

no mundo da vida, interpretados sempre a partir de uma compreensão descentrada:

Essa racionalidade comunicativa lembra as mais antigas representações do logos, na medida em que comporta as conotações da capacidade que tem um discurso de unificar sem coerção e instituir um consenso no qual os participantes superam suas concepções inicialmente subjetivas e parciais em favor de um acordo racionalmente motivado (*DFM*, 2000, p. 437).

Ao analisar as tendências do pensamento contemporâneo de abrir mão do elemento da razão, a preocupação de Habermas é a de garantir um novo paradigma que respeite o conteúdo normativo e também o estético-expressivo, a fim de preencher a lacuna deixada pela razão subjetiva objetivadora, quando revela e denuncia a opressão do universal (razão subjetiva), sobre o particular (razão intersubjetiva). À medida que possibilita aflorar o potencial esquecido do outro da razão, ao mesmo tempo em que considera as condições pluralistas latentes na modernidade, ele passa a pensar na relação do agente que se revela e interage com os outros atores sociais. O outro da razão pode ser explicado na teoria habermasiana, em consideração à interação mediada pela linguagem que possibilita uma relação do falante consigo mesmo, distinta daquela atitude objetivante adotada por um observador face às entidades no mundo. O outro da razão já não é mais o todo cindido.

O outro da razão é a natureza, o corpo humano, a fantasia, o desejo, os sentimentos; ou melhor: é tudo isso na medida em que a razão não pode se lhe apropriar. Agora são imediatamente as forças vitais de uma natureza subjetiva perdida e oprimida; são os fenômenos do sonho, da fantasia, da loucura, da excitação orgástica e do êxtase, redescobertas no romantismo; são as experiências estéticas, centradas no corpo próprias de uma subjetividade descentrada que desempenham a função de lugar-tenente do outro da razão (*DFM*, 2000, p. 427).

A sociedade é apresentada como uma práxis, na qual a razão está incorporada. Essa práxis é realizada historicamente e dela emana a racionalidade comunicativa. Habermas, nesse sentido, assimilou o conceito de práxis social de Marx, no qual promove uma releitura do conceito de trabalho em que o relaciona diretamente com o conceito de interação. Para Habermas, foi Hegel quem inicialmente desenvolveu uma conexão dialética entre trabalho e interação¹¹⁵, mas num exame mais atento reconhece que

¹¹⁵ A relação entre trabalho e interação pode ser observada na relação do reconhecimento unilateral do senhor pelo escravo, mas que na *Fenomenologia do Espírito* acabou ocupando uma posição inferior e somente recebe atenção na Enciclopédia, no qual a “linguagem, o trabalho e a ação baseada na reciprocidade não só eram etapas do processo de formação do espírito, mas princípios de sua própria formação”. Essa relação “[...]”

a filosofia de Hegel não esclareceu tal relação, entre trabalho e interação, satisfatoriamente. Habermas, por meio do posicionamento dos conceitos de trabalho e interação na práxis social, está novamente se opondo à situação da razão instrumental totalizadora presente na primeira teoria crítica, em que a natureza interna é instrumentalizada simultaneamente com a instrumentalização da natureza exterior. Amparando a razão comunicativa na leitura de uma práxis que incorpora a razão por ela se manifestar no tempo histórico, mesmo a ação sendo instrumental, objetiva, voltada para o mundo do trabalho, é possível, mediante a compreensão dessa práxis, a interação entre a natureza subjetiva (interna) de cada indivíduo, na busca pela supressão de suas necessidades de sobrevivência, com uma natureza objetiva (externa) do trabalho. “Essa práxis social é o lugar em que a razão historicamente situada, corporalmente encarnada com a natureza exterior faz a mediação concreta com o seu outro”¹¹⁶.

O modelo da relação sujeito e objeto só permite pensar o aspecto cognitivo instrumental, e o processo comunicativo possui em si mesmo outros aspectos que devem ser considerados. No intuito de estabelecer respaldo a esses conteúdos, seja de ordem normativa ou estético-expressiva, Habermas toma de J. L. Austin a ideia de que todo emprego do agir comunicativo ocorre por meio de ato ilocucionário. Austin demonstrou que, ao proferirmos alguma coisa, simultaneamente também o fazemos. E, Habermas procura provar que como locutores, ao pronunciarmos sentenças variadas, apresentamos um núcleo universal a elas, a saber, as situamos como sequências de símbolos linguísticos que constituem, num sistema de pretensões de validades (verdade, inteligibilidade, retidão/correção, veracidade/autenticidade), nosso fazer/agir comunicativo. Consequentemente, cada indivíduo busca pretensões de validade [*Geltungsansprüche*] com relação a proposições dispersas na tríplice dimensão do mundo objetivo, social e subjetivo: o elemento proposicional para expor o estado das coisas diante do mundo objetivo; o elemento ilocucionário para contrair relações interpessoais no mundo social, normativo; finalmente, os componentes linguísticos que expressam as intenções dos falantes no mundo das vivências e emoções:

constroem-se agora só como relações reais subordinadas: a linguagem surge mencionada na filosofia do espírito subjetivo, na transição da imaginação para a memória numa nota bastante ampla (§459), ao passo que o trabalho desaparece enquanto ação instrumental em geral e, em vez disso, caracteriza como trabalho social, sob o título de sistema das necessidades, uma importante na evolução do espírito objetivo”. Apud. Habermas, J. Trabalho e Interação. In: *Técnica e Ciência como Ideologia*. Lisboa: Ed. 70, 1987a, p. 35, 42-43.

¹¹⁶ DFM, 2000, p. 424.

[...] la utilización comunicativa de saber proposicional en actos de habla, estamos tomando una predecisión en favor de un concepto de racionalidad más amplio que enlaza con la vieja idea de logos. Este concepto de *racionalidad comunicativa* posee connotaciones que en última instancia se remontan a la experiencia central de la capacidad de aunar sin coacciones y de generar consenso que tiene un habla argumentativa en que diversos participantes superan la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista y merced a una comunidad de convicciones racionalmente motivada se aseguran a la vez de la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad del contexto en que desarrollan sus vidas¹¹⁷.

Os participantes do discurso têm a condição de ora questionar a validade, ora aceitá-la parcimoniosamente. Assim, se aceitarem inquestionavelmente, o entendimento consensual é resultado imediato, porém falho. Mas, se recusarem, surgem dissensos que levantam a pretensões de validade arbitrárias e imbuídas de interesses, nas quais estão envolvidos os participantes dos discursos que procuram condicionar sua argumentação. Logo, quaisquer tentativas de manipulação do consenso no discurso, os resultados, então, não são um entendimento comunicativo racional. Desse modo, é necessário mencionar que Habermas identifica duas dimensões da racionalidade também devedoras da noção de sociedade complexa weberiana, que estão análogas ao mundo da vida e aos sistemas sociais, como da ideia de práxis social. A primeira dimensão da racionalidade é a do trabalho ou ação racional teleológica, constituída pelas ações instrumentais ou pelas escolhas racionais, ou ainda, uma combinação entre ambas. Elas podem ser observadas nas ações técnicas do homem no mundo objetivo que, ao buscar sua subsistência, numa ação elege os meios mais congruentes e os aplica de uma maneira adequada para atingir o fim almejado no início da ação. A segunda dimensão é a da ação comunicativa, interação simbolicamente mediada entre os concernidos. O seu objetivo é o entendimento recíproco que funciona, segundo Habermas, como mecanismo coordenador da ação, por meio do qual os participantes da interação reconhecem a intersubjetividade compartilhada e apostam suas pretensões de validade, ou até mesmo reavaliam suas pretensões a fim de obterem sucesso¹¹⁸.

¹¹⁷ [...] a utilização comunicativa de saber proposicional em atos da fala, estamos tomando uma pré-decisão em favor de um conceito de racionalidade mais amplo está ligado à velha ideia de logos. Este conceito de *racionalidade comunicativa* possui conotações que, em última instância, remontam à experiência central da capacidade de se reunir sem coações e gerar consenso. Este tem uma fala argumentativa em que diversos participantes superam a subjetividade inicial de seus respectivos pontos de vista, graças a uma comunidade de convicções racionalmente motivada. Os participantes se asseguram, ao mesmo tempo, da unidade do mundo objetivo e da intersubjetividade do contexto em que desenvolvem suas vidas (TAC, 1992, v.1, p. 27).

¹¹⁸ Habermas, 1997, p. 493.

Entretanto, a ação racional teleológica se desdobra em ação estratégica e instrumental: converte-se em racionalidade estratégica a ação do ator que calcula um meio para atingir um fim em vista de conseguir o objetivo da maximização utilitarista. Esse participante interage com outros dando margem a uma interação regida por meios, que é mediada linguisticamente e em que a comunicação se torna um meio como outro qualquer de manipulação para se alcançar o comportamento desejado, isto é, o êxito da ação. Portanto, o resultado da ação também depende de outros atores, no qual cada um luta pelo êxito de sua pretensão de validade, e esses participantes da argumentação só se comportam cooperativamente, se identificarem suas aspirações logicamente umas com as outras. Diante disso, os participantes devem estar preparados cognitivamente, porque não somente irão lidar com o mundo dos objetos físicos, como também com outros agentes no mundo da vida. Já a racionalidade instrumental se identifica pelas ações, que têm em vista a troca de poder entre os participantes que orientam seu êxito particular, e leva em conta a dinâmica racional do mercado e as relações de dominação ou de poder político voltadas ao controle, nas quais se estabelecem como médium o dinheiro ou o próprio poder. Diante da noção de ação estratégica e instrumental, e das suas diferenciações, é possível perceber uma interlocução entre trabalho e interação ou mesmo uma associação direta das formas de racionalidade que derivam dessas dimensões. Ao passo que na racionalidade teleológica, diferenciada em aspectos estratégicos, é promovida a invasão das outras esferas da sociedade, em que deveria preponderar a interação ou ação comunicativa, mas que conduz para um tipo de colonização do mundo da vida que compromete o entendimento recíproco.

Un hablante hace valer una pretensión de validez susceptible de crítica entablando con su manifestación una relación por lo menos con un «mundo» y haciendo uso de la circunstancia de que esa relación entre actor y mundo es en principio accesible a un enjuiciamiento objetivo para invitar a su oponente a una toma de postura racionalmente motivada. El concepto de acción comunicativa presupone el lenguaje como un médium dentro del cual tiene lugar un tipo de procesos de entendimiento en cuyo transcurso los participantes, al relacionarse con un mundo, se presentan unos frente a otros con pretensiones de validez que pueden ser reconocidas o puestas en cuestión ¹¹⁹.

¹¹⁹ Um falante faz valer uma pretensão de validade susceptível de crítica estabelecendo com sua manifestação uma relação pelo menos com um «mundo» e fazendo uso da circunstância de que essa relação entre ator e mundo é em princípio acessível a um enjuizamento objetivo para convidar a seu oponente a uma tomada de postura racionalmente motivada. O conceito de ação comunicativa pressupõe a linguagem como um médium dentro do qual tem lugar um tipo de processo de entendimento em cujo transcurso os participantes, ao relacionar-se com um mundo, se apresentam uns frente aos outros com pretensões de validade que podem ser reconhecidas ou postas em questão (TAC, 1992, v.1, p. 136). Ver também p.126-127.

Parte-se de um saber proposicional mediado linguisticamente, que sofreu algum tipo de influências subjetivas dos participantes do discurso, que tomaram suas decisões no âmbito de favorecer o êxito de uma ação estratégica, com o enfoque de manipular as informações, consoante com a adaptação delas ao mundo objetivo ou sistêmico. Em contrapartida, pode-se iniciar um novo processo, tendo o médium da linguagem como regulador, no qual as posições dos interlocutores serão ajustadas reciprocamente por meio da argumentação discursiva em busca do entendimento, até que se forme uma posição racionalmente aceitável, por meio da qual são atingidas as pretensões de validade discursivas, cujo propósito é se oporem à noção de interação estratégica. Contudo, pode-se considerar o momento da racionalidade comunicativa aquele personificado na capacidade consensual dos participantes da comunidade de comunicação, que é tão justa quanto injusta, já que não há plena integração social entre o mundo objetivo das coisas, o mundo social das normas e o mundo subjetivo das vivências e emoções. Na medida em que investimos na especulação tangível aos atos de fala inerentes à racionalidade comunicativa, tomamos também, simultaneamente, a decisão em favor de um conceito que tem potencialidade de se adequar ao novo *éthos* da modernidade, em que serão racionais não as proposições que correspondem à verdade objetiva, contudo as que tiverem em seu conteúdo de validade prescritos os requisitos racionais da argumentação e contra-argumentação, da prova e da contraprova, visando a um entendimento mútuo entre os participantes ¹²⁰.

Nesse novo *éthos*, a modernidade é avaliada por meio da perspectiva da crescente racionalização e, diferente do que ocorre na leitura dos filósofos herdeiros das aporias do poder, a leitura que Habermas promulga para a filosofia weberiana é crítica e distinta. Na racionalidade comunicativa, o desencantamento das imagens míticas do mundo não carrega em seu cerne apenas a característica da racionalidade instrumental difundida na tecnocratização. Ademais, diante da crescente racionalização, Habermas nega que ocorra a ausência de sentido para a modernidade. Nessa acepção, ele percebe que, somado ao aumento gradual da racionalização, no mundo aflora uma capacidade reflexiva concedente de abertura, na qual os homens podem chegar a atingir níveis de autonomia. O pensamento habermasiano, quando propõe uma releitura da *Aufklärung*, destina incondicionalmente ao homem a condição de ser heterônomo no mundo, mas com

¹²⁰ Rouanet, 1989, p. 339.

capacidade de atingir níveis de autonomia de acordo com desenvolvimento do juízo moral. Diferentemente de Kant, não haveria a situação de autonomia plena, a não ser sob a circunstância da hegemonia da moral pós-convencional.

Nesse sentido, a modernidade pode ser explicada na consolidação de nova forma de integração social, na qual os níveis de consciência tendem ao desenvolvimento pós-convencional. Entretanto, para isso, Habermas não recorre apenas a Kohlberg, mas também à psicologia cognitiva de Piaget. Ele parte da teoria dos pressupostos da ética universal, que acopla a competência comunicativa na situação dialógica ideal e na existência de um sistema linguístico. Isso apenas é possível a partir da apropriação habermasiana do estruturalismo genético de Piaget e Kohlberg ¹²¹. Habermas baseia-se principalmente nos níveis de desenvolvimento do juízo moral, concebidos por Kohlberg, para chegar ao desenvolvimento dos níveis morais: pré-convencional, convencional e pós-convencional. O momento pré-convencional tem as características de satisfação das expectativas sociais, assim como equipamento sócio-cognitivo do indivíduo, incompletos. É expresso na maneira como os atores percebem os componentes cognitivos das qualificações que em si servem para satisfazer expectativas de normas gerais e convencionais: “nessa situação os modos pré-convencionais da coordenação de ações veem-se pressionados nos domínios do comportamento não determinados pela coerência”¹²². Habermas estabelece analogia entre o desenvolvimento social e o cognitivo das crianças, como está expresso por Kohlberg, e verifica que aí as crianças ao trocarem obediência por orientação ou segurança, ou desempenhos por recompensas, etc., elas apresentam-se no nível de consciência pré-convencional. Nisso ainda se verifica que a criança passou por dois estádios: o da orientação para obediência e punição, seguido pelo da orientação ingênua e egoísta; é o momento em que se identifica a não ocorrência de desenvolvimento total social, pois poucas pessoas conseguem atingir o que é moralmente legítimo. Gradualmente, a criança rompe com o segundo estágio e ancora suas expectativas no terceiro que se configura como a orientação para o ideal do bom menino.

No estágio convencional, encontrado na sociedade estatalmente organizada com base nas instituições jurídicas, as satisfações das expectativas do

¹²¹ Freitag, 1989, p.26.

¹²² Habermas, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, aqui p. 116. = CMAC.

comportamento reflexivo abarcam as normas gerais e convencionais do estado. Os atores devem tanto conviver, quanto orientar-se por normas e princípios legais, advindos dessas instituições. Logo, quando a interação amplia-se ao ponto do comportamento estar de acordo com a legalidade, alcança-se o quarto estágio, o da orientação para a perseverança da autoridade e da ordem social. A ação comunicativa fica restrita a contextos particulares, nos quais as ações estão impregnadas pela tradição, e os indivíduos guiam-se pela obediência à lei. Dos contextos de pessoas privadas comuns, é possível o surgimento de representações dos laços sociais, que conseqüentemente, por meio do agir comunicativo, podem transformar-se nos conceitos normativos da obrigação moral, da legitimidade de regras, da validade deontológica de ordens autorizadas¹²³. Por conseguinte, num primeiro momento, a consciência moral é apenas um componente cognitivo servindo de elemento de identificação do estágio pré-convencional. Contudo, a própria cognição vê-se ampliada, na medida em que se desenvolvem os componentes motivacionais, pois as orientações motivadoras dos atores de determinada ação são aquelas advindas do comportamento concreto, isto é, os participantes na efetuação de uma ação desenvolvem a capacidade de perceberem-se como tais. Assim, tornam-se parte integrante de um contexto de interação, em que detêm a capacidade de se observar como objetos, ou até mesmo de participar da ação. O resultado é que em quaisquer discursos o consenso factualmente obtido, é aquele em que os atores norteiam-se com os outros participantes da interação assentindo unicamente a força do melhor argumento. Essas pessoas conseguem distinguir entre ações obrigatórias e exteriorizadas pelos desejos e ainda encontram-se numa sociedade estatalmente organizada, na qual os indivíduos estão circunscritos à obediência à lei, daí a atitude deles ser conforme as normas. A orientação legalista-contratual configura-se, pois, como o quinto estágio que encaminha ao sexto, o último, relativo à orientação por princípios inerentes à moral pós-convencional.

No estágio pós-convencional, os indivíduos devem superar o plano habitual da ação para alcançar o reflexivo das argumentações, nas quais as instituições normativas das ações mediante o direito positivo tornam-se frágeis diante desse novo potencial crítico que emerge do discurso por meio da linguísticidade em que prepondera a abstração e a reflexão. Noutras palavras, a moral pós-convencional é reflexiva e deve, por meio do agir comunicativo, opor-se à heteronomia perante a lei, em que os atores agem de

¹²³ Idem, 2003, p. 187-188.

acordo com uma ética universal moralmente fundada, onde o agir é conduzido por discernimentos morais e se realiza sob a pretensão de que a solução de conflitos só se apóia em juízos fundamentais e universais¹²⁴. A capacidade reflexiva dos atores que participam da ação é ampliada juntamente com a maior racionalização das esferas sistêmicas no mundo da vida. A heteronomia, expressada na obediência passiva das normas existentes, característica pertencente ao estágio convencional, ao longo desse processo de evolução da consciência moral, dilui-se totalmente por meio do questionamento da facticidade da norma. Com isso, o conceito de autonomia se revela pelo questionamento das pretensões de validade, reflexivamente analisadas e problematizadas no agir comunicativo. O elevado estágio da consciência moral, a pós-convencional, corresponde a uma moralidade universal, que pode ser remetida às normas fundamentais do discurso racional, isto é, está orientada no princípio universal¹²⁵. Diante disso, Habermas pensa tal estágio apoiado no potencial comunicativo, no qual a base consensual não é mais garantida pelas instituições alicerçadas no estado: quando elas estiverem contaminadas pelos interesses de grupos particulares e não pelo bem comum do povo, o potencial reflexivo é mobilizado, em uma “atitude hipotética” para interferir nas pretensões de validade normativa dessas instituições. Entretanto, no nível pós-convencional, os indivíduos sustentam os direitos (universais e inalienáveis do cidadão), valores e contratos, mesmo quando reflexivamente questionam as leis concretas do grupo, porque essas normas são apoiadas no interesse e na imparcialidade e estão inseridas no contrato social, ou seja, as leis devem ser obedecidas por todos em vista do direito dos outros. Habermas, a partir dessa aceção do estágio pós-convencional, percebe que a orientação que toda a humanidade deve seguir é aquela fundamentada nos princípios éticos universais os quais devem ser expressos na argumentação, em que os agentes do discurso são capazes de requerer suas pretensões de validade, pelas quais se orientam sem problemas na prática comunicacional cotidiana.

Nesse sentido, na modernidade ocorre o ganho da autonomia no plano da interação, por meio da condição linguística e, até mesmo, um aprimoramento dos níveis de consciência moral¹²⁶. O exemplo, claro, seria o de que atores interagem cotidianamente no

¹²⁴ Ibidem, 2003, p.196.

¹²⁵ Habermas, 1980, p. 121.

¹²⁶ O argumento habermasiano gira em torno da teoria da comunicação, em que é realizável um estreito elo de união com a teoria da evolução social, que corresponde as seguintes obras, a saber: em *Para a*

mundo da vida, que não se submetem apenas a imperativos instrumentais; a despolitização contemporânea deve-se à inversão entre as esferas de interação e trabalho, porém pode ser superada pelos potenciais da comunicação; a era da ideologização tecnocrática é também a da superação da comunicação sistematicamente distorcida e manipulada. Por conseguinte, Habermas questiona as conclusões que atribuem à perda de sentido e de liberdade para a condição da vida na modernidade, estabelecendo que essa interpretação crítica conduz ao total irracionalismo e precisa ser superada, isto é, é necessário romper com a interpretação de Max Weber, que opõe a racionalidade substancial e formal, que pressupõe que o desencantamento das imagens metafísico-religiosas do mundo priva a razão de sentido, e qualquer potencial de ir para além da racionalidade dos meios e fins seria nulo. Entretanto, Habermas herda da teoria weberiana sólidos pressupostos para sua teoria da racionalidade comunicativa, mas recusa o diagnóstico patológico da razão apontado por Weber. Pois, entende que este subordinou sua análise da racionalidade à emergência da ética protestante, permitindo que as forças produtivas (quer no âmbito econômico, quer no cultural ou político) pudessem se desenvolver e permitir decolar o capitalismo. Para Habermas, o aumento gradual da racionalidade não promove a ausência de sentido, porém estimula as capacidades cognitivas de reflexão, reavaliação e desconstrução dos elementos proposicionais manifestados no mundo da vida. Sua justificativa é que anteriormente o belo, o justo e o verdadeiro identificavam-se entre si e não eram questionados pela maioria; daí os próprios eruditos (*scholars*) acabavam por disseminar esse ideário estatuído na condição de racional. Todavia, Habermas observa que o aumento da racionalização das esferas do mundo da vida e do sistema opera agora sob a natureza reflexionante, que outrora era signo ignoto. Conforme Habermas sua estratégia repousa em:

Perseguimos a maneira pela qual a filosofia da práxis substituiu a consciência de

Reconstrução do Materialismo Histórico [Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus], de 1976, Habermas promove uma releitura do materialismo histórico, por meio da adequação a teoria da comunicação e suas relativas homologias com a psicogênese e filogênese; em *Consciência Moral e Agir Comunicativo* de 1983, também revela aspectos relevantes da teoria da evolução. Em outras obras *A Constelação Pós-nacional*, *Identidades Nacionais e Pós-nacionais*, Habermas, também discute essa hipótese supracitada e seus argumentos giram em torno de aspectos histórico-sociológicos. Portanto aqui, tendo em vista uma abordagem da possibilidade da razão comunicativa na esfera pública desprezaremos esse assunto devido à densidade do mesmo e o pouco tempo para a elaboração desse trabalho. Consoante a isso, reafirmamos que a modernidade, segundo Habermas, tem sua explicação conduzida através do processo de institucionalização de novas formas de consciência moral, a da moral pós-convencional, que se desenvolvem na medida em que a comunicação é mais abstrata, donde sobressai uma interação social legitimada, que seria a garantia da efetivação do processo de emancipação destinado ao projeto do esclarecimento. Isso, porque, por meio dela, os agentes de uma ação comunicativa superam o plano habitual e ingênuo do exercício das ações estratégico-instrumentais, para atingir uma etapa marcada pela reflexividade das argumentações.

si pelo trabalho, enredando-se então nas correntes do paradigma da produção. A filosofia da práxis renovada no âmbito da fenomenologia e da antropologia, à qual estão à disposição os meios da análise hurseliana do mundo da vida, aprendeu algo da crítica ao produtivismo marxista. [...] ao servir-se dos meios conceituais antropológicos e fenomenológicos, a filosofia da práxis renuncia a originalidade exatamente ali onde não se pode permitir fazê-lo (DFM, 2000, p. 439-440).

Nem a razão comunicativa, tampouco as pretensões universalistas de validade, propostas habermasianas, buscam sua fundamentação última nas concepções da práxis social, assim como acontece no materialismo histórico. Na teoria da ação comunicativa, o processo circular que entrelaça o mundo da vida e a práxis comunicativa cotidiana entre os agentes racionais pertence ao lugar da mediação que Marx e os seguidores do marxismo ocidental reservaram a práxis social, mas resguarda algumas características próprias e observáveis, e também explicáveis através da aquisição da antropologia e da fenomenologia realizadas por Habermas. Porém, essas perspectivas não abarcam o processo da racionalização como um todo. Em sua análise da modernidade, Habermas entende que elas não contemplam o diagnóstico de um sistema capitalista erigido sob a égide de racionalidade que submete a existência individual e o contexto social às regras da racionalidade estratégica: é o controle do sistema sobre o mundo da vida. Contudo, é também a partir do desenvolvimento último e ampliado do capitalismo que surge a viabilidade de observar a diferenciação de esferas de valores independentes umas das outras, sendo o indício de que outro potencial da razão liberava-se continuamente.

Os impasses presentes na modernidade teriam a esfera pública como o espaço reservado para o reflexionamento desses problemas, já que ela é o *locus* em que o participante de um discurso pode levantar seus questionamentos, até mesmo a assuntos relativos à legalidade. Habermas, primeiramente, considera a esfera pública como um conjunto de pessoas que se relacionam como um público. Posteriormente, os desdobramentos de sua trajetória teórica, diante de novos apontamentos e pressupostos da ideia de ação comunicativa, levam-no a compreender a esfera pública de forma ampliada e modificada, muito mais em sua essência do que na sua relativa teorização. No entanto, surgem os impasses causados pela falência do estado, já que não é mais capaz de suprir necessidades de seus cidadãos, que assumiram efetivamente o papel de seus clientes. Em sua teoria da crise, Habermas destaca a crise econômica, a da racionalidade e a da

legitimação (essas atingem diretamente o estado) e a crise de motivação, ocorrida devido à falta de interação dos cidadãos, associada à falta de comprometimento deles com a vida política. Para tanto, o problema estruturado a partir da crise de legitimação no capitalismo tardio pode ser descrito como falta de legitimidade do esclarecimento na vida moderna, por existir uma crise que atua em todos os sistemas do mundo da vida, isto é, que afeta todas as extensões das organizações da vida humana e das instituições estatais. Essa crise significa uma crise da racionalidade que permeia o mundo, onde a sociedade está instrumentalizada e que incondicionalmente submete a atividade, quer faça parte do mundo sistêmico, quer faça parte do mundo da vida, a critérios de uma racionalidade estratégica voltada para o sucesso técnico de empresas econômicas e grupos políticos. O mundo da vida está submetido ao poder do dinheiro, do mercado e da política; e a única forma de escapar dessa cilada da modernidade e tentar obter níveis de esclarecimento é fazer uso do agir comunicativo na esfera pública¹²⁷.

Habermas absorve da teoria do sistema Luhmanniana o conceito *Lebensform*, em que o sistema da sociedade deve ser entendido como sistema de integração social que, ao longo da teoria habermasiana, será distinguido entre sistema da sociedade e sistema social podendo aludir respectivamente ao sistema sócio-cultural e ao sistema político. A teoria de Luhmann é adotada nesse ponto por Habermas, por ela comportar o diagnóstico weberiano das sociedades. Conforme seu entendimento, Weber tem ajudado a entender a importância para a modernidade das diferenciações das esferas culturais e sistêmicas, adaptadas à racionalidade ampliada nessas concepções de mundo.

Porquanto, o aumento da complexidade social corrobora com a diferenciação funcional das esferas sociais, nas quais a maior racionalização das cosmovisões do mundo permite um processo de diferenciação social das estruturas cognitivo-normativas emergentes, isto é, o processo de descentramento possibilita a racionalização dos sistemas sociais. Os mecanismos que operam no mundo sistêmico são vazios de princípios normativo-morais e se configuram em subsistemas de ações racionais econômicos e administrativos com respeito a fins, que Weber já denunciava como indiferentes aos pressupostos deontológicos¹²⁸.

¹²⁷ Freitag, 1989, p. 168.

¹²⁸ TAC, 1992, v.II, p. 217.

A sociedade moderna não pode ser tratada sob o estigma da unidade em torno das imagens de mundo descrita no modelo das consciências coletivas, no entanto, com a racionalização cultural das estruturas da consciência, torna-se possível uma cosmovisão descentrada, tendo analogamente esferas de valor pós-tradicionais, que se formava em vista da práxis histórico-social, ocorrendo, por meio desse acervo cognoscitivo situado a insurgência do conjunto de significações sociais como , produto da compreensão intersubjetiva de , experiência vivida. Em desacordo com Luhmann, Habermas admite que as estruturas do mundo da vida, da consciência coletiva compartilhada intersubjetivamente no discurso, possibilitam perceber marcos normativos tradicionais permanentes ainda nas sociedades complexas. Assim sendo, mesmo diante de uma cosmovisão descentrada, os indivíduos participam da vida em sociedade e de suas significações sociais, sejam elas normas, valores, mitos, projetos, ideias, tradições simbólicas, etc. Sabendo ou não, compartilham da vontade de permanecerem em sociedade e procuram preservar sua existência. Por isso, as relações não podem ser reduzidas em objetivas e instrumentais¹²⁹ como no modelo da teoria dos sistemas, pois precisa sofrer adequação ao novo modelo da teoria da ação comunicativa.

O mundo sistêmico inclui os subsistemas econômicos e políticos, que se orientam pela ação estratégico-instrumental capitalista, ou seja, utilizam os meios para a obtenção dos fins, mediante o uso do dinheiro e do poder, sendo necessário para assegurar a reprodução material e institucional. Noutras palavras, se autorreproduz pela ação estratégico-instrumental e tem como objetivo central a manutenção da racionalidade do mercado, que se manifesta pela dominação e manipulação, respectivamente identificadas com o uso dos poderes econômico e político. A base do sistema é a integração da economia e do estado, esferas principais em que se institucionaliza a ação racional

¹²⁹ Para N. Luhmann o mundo sistêmico é capaz de oferecer uma explicação total para esse aumento da complexidade social de uma maneira instrumental e estratégica, enquanto que para Habermas, ele explica em parte, e deve ser adequado ao seu homólogo, o mundo da vida. Pois, para Habermas o mundo sistêmico não deve ser reduzido ao seu aspecto funcional: econômico, administrativo, organizativo, disciplinador, etc. Conf. *A Crise da Legitimação no Capitalismo* Tardio, 1980, p. 217. Essas diferenciações apontadas na leitura de Habermas são densas e complexas, e não é objetivo da pesquisa a sua exímia interpretação apesar de reconhecermos a relevância das mesmas. Assim, reafirmamos não ser propósito dessa pesquisa, elucidar aspectos mais detalhados referente ao mundo sistêmico, mas sim uma breve explanação, com o fim de relatar sua relação com o mundo da vida, sem a qual não poderíamos falar em crise da modernidade, já que é da ausência de integração social devido o desacoplamento desses dois mundos que as potencialidades das crises da modernidade são alimentadas e adquirem força para promover a inviabilidade da realização da *Aufklärung*. Sobre essas diferenciações entre Luhmann e Habermas ver também: Castoriades, 1982 e v. II da TAC.

deliberada. O dinheiro influencia o primeiro caso; o poder, o segundo.

Tem-se, de acordo com o modelo de racionalidade guiada pela comunicação entre entes no mundo, seja o sistema ou o mundo da vida, não mais de uma natureza puramente instrumental como nos frankfurtianos da primeira geração, ou uma natureza concretamente materialista como em Marx e nos marxistas. A herança do marxismo é um mundo da vida produzido na práxis cotidiana, no qual está presente a característica instrumental ou estratégica, além da racionalidade comunicativa. Nesse sentido, o mundo da vida reproduz-se naturalmente mediante as ações orientadas para o entendimento recíproco, que estão direcionadas inicialmente a objetivos instrumentais com os quais os falantes movem-se no mundo. As ações instrumentais estão entrelaçadas com as comunicativas, ao passo que se torna observável na execução dos planos dos outros participantes da interação, mediante definições identificáveis entre as pretensões de validade em processos de entendimento recíproco. Assim, a teoria da ação comunicativa considera que a reprodução simbólica do mundo da vida é retroativa e internamente acoplada com sua reprodução material. O mundo da vida reproduz-se pela linguagem que funciona como mediadora da interação entre os seres racionais. Promove a ação orientada para o entendimento recíproco unido aos processos materiais da vida, ou seja, em vista de ações estratégicas entrelaçadas com a racionalidade comunicativa. Apresenta, dessa forma, a execução de planos dos participantes do discurso, em que o outro da razão intervém na ação racional ou na direcionada a objetivos. Para tanto, segundo Habermas, qualquer argumento quando ainda não atingiu um consenso fático, encontra no mundo da vida um contra-argumento, sendo isso um movimento inerente à racionalidade comunicativa, cujos critérios são estabelecidos pelo conjunto de regras às quais se conformam os agentes comunicativamente competentes. A competência comunicativa nada mais é que o domínio das regras para levantar e sustentar diferentes tipos de pretensões de validade, o que se pressupõe dizer respeito tanto ao aspecto cognitivo (domínio das regras de gerações formais, lógicas – Piaget), quanto ao linguístico (a competência linguística de Chomsky, isto é, o domínio das regras para produzir gramaticalmente sentenças bem formadas), e ao aspecto interativo (a capacidade de dominar regras relativas às formas de interação sempre mais complexas – Kohlberg).

Diante dessa geração da racionalidade no decurso de mundo da vida reproduzido simbólica e materialmente, na tarefa de conduzir pretensões de validade para as ações, sejam elas de natureza estratégica ou comunicativa, ressurge o questionamento em torno do purismo da razão. Contra isso Habermas argumenta: “Não há uma razão pura que só posteriormente vestiria roupagens linguísticas. A razão é originalmente uma razão encarnada tanto nos contextos de ações comunicativas como nas estruturas do mundo da vida”¹³⁰. Ele alerta para a completa nulidade de uma razão purista como em Kant. Ela não é puramente estratégica, devido à possibilidade do entendimento recíproco e da obtenção de consensos fáticos para chegar a se tornar racionalidade comunicativa, atingindo as esferas do mundo da vida e consequentemente do mundo sistêmico. Segundo Habermas, ainda em relação ao mundo da vida, atrelado à ação comunicativa, deve-se ter claro que:

El concepto abstracto de mundo es condición necesaria para que los sujetos que actúan comunicativamente puedan entenderse entre sí sobre lo que sucede en el mundo o lo que hay que producir en el mundo. Con esta *práctica comunicativa* se aseguran a la vez del contexto común de sus vidas, del *mundo de la vida* que intersubjetivamente comparten. Este viene delimitado por la totalidad de las interpretaciones que son presupuestas por los participantes como un saber de fondo. Para poder aclarar el concepto de racionalidad, el fenomenólogo tiene que estudiar, pues, las condiciones que han de cumplirse para que se pueda alcanzar comunicativamente un consenso. [...] Para este trasfondo de un mundo de la vida compartido, todo disenso representa un peculiar desafío: «La asunción de un mundo compartido por todos (mundo de la vida) no funciona para los *mundane reasoners* como una aserción descriptiva”¹³¹.

O conceito de mundo da vida [*Lebenswelt*], na TAC, é explicitado como um processo de diferenciação entre sistema (instituições burocráticas estatais e economia) e mundo da vida (esfera privada/sociedade civil e esfera pública)¹³². No início do processo de constituição de uma sociedade, cresce a complexidade sistêmica e a racionalidade no

¹³⁰ DFM, 2000, p. 447.

¹³¹ O conceito abstrato de mundo é condição necessária para que os sujeitos que atuam comunicativamente possam se entender o que sucede no mundo ou o que é preciso produzir no nele. Com essa *prática comunicativa*, se asseguram, ao mesmo tempo, do contexto comum de suas vidas, do *mundo da vida* que intersubjetivamente compartilham. Este mundo vem delimitado pela totalidade das interpretações que são propostas pelos participantes como um saber de fundo. Para poder esclarecer o conceito de racionalidade, o fenomenólogo tem, pois, que estudar as condições que devem ser reunidas para que possa alcançar o consenso. [...] Para essa base de um mundo da vida compartilhado, todo dissenso representa um desafio particular: “A suposição de um mundo da vida compartilhado não funciona para os *mundane reasoners* como uma asserção descritiva” (TAC, 1992, v.1, p. 30-31).

¹³² “Os dois conceitos correspondem a uma diferenciação das sociedades em duas esferas (ou “mundos”: o mundo da reprodução material, **do trabalho**, e o mundo da reprodução simbólica, da **interação**)” (Freitag, 1995, p. 141).

mundo da vida. Sob o ganho da racionalidade, é inerente à sociedade moderna um aumento do desenvolvimento sistêmico, em que as ações não apenas se norteiam pelos componentes linguísticos, mas também pelo poder e pelo dinheiro: não somente pela ação orientada para o entendimento, contudo mediante a ação estratégica orientada para o sucesso. Ao contrário da forma como se configura a ação estratégica no sistema, é no mundo da vida que se materializa o pano-de-fundo e, ao mesmo tempo, um armazém formal aproblemático, que se configura um suporte interpretativo mediador linguístico que serve aos participantes de uma comunidade de comunicação, capazes de conceber a racionalidade comunicativa, como também a estratégica. O mundo da vida, por sua vez, é compreendido como conceito complementar do agir comunicativo, os agentes, ao entabularem um diálogo com vista ao entendimento sobre algo no mundo, deparam-se com situações problemáticas e mesmo assim procuram chegar a um acordo livre de coerção. Os componentes, por exemplo, os modelos culturais, as ordens legítimas e as estruturas da personalidade agem como se fossem condensações e sedimentações dos processos de entendimento, da coordenação da ação e da socialização pertencentes ao agir comunicativo; Contudo, a razão comunicativa tem o seu lugar próprio no mundo da vida e está radicada nas estruturas intersubjetivas mediadas pela linguagem, que reclamam o uso da razão em todas as dimensões da vida. Tal reclame pressupõe brechas que viabilizam graus de autonomia a todos aqueles que se colocam sob o horizonte da comunicação, porque estão aptos para se posicionar frente às esferas axiológicas de valor e, sobre elas, chegar a um entendimento mútuo, livre de coação.

Com efeito, na teoria habermasiana da racionalidade, o modelo da filosofia centrada no sujeito é abandonado; em decorrência, a reflexão não é mais tarefa exclusiva do sujeito que pretende o conhecimento ou que se refere a si, objetivando-se, isto é, o sujeito genitivo da razão. A reflexão é pré-linguística estratificada no discurso dos agentes capazes de argumentação, inseridos numa comunidade de comunicação. A práxis comunicativa encontra-se, por assim dizer, refletida em si mesma. Portanto, as ações estratégicas estão entrelaçadas com as comunicativas no mundo da vida, com a possibilidade de, durante a argumentação, ter questionada direta ou indiretamente a sua validade do discurso. Esse é o mais conotativo exemplo da capacidade da reflexividade na modernidade. Embasado nesse ínterim, os atores estão atrelados, segundo a teoria do discurso cujo principal conceito é a razão comunicativa, a um processo argumentativo

recíproco e intersubjetivo, no caminho de alcançarem o momento de uma situação ideal de fala. Habermas, apesar disso, alerta para que num discurso as intenções nunca estão purificadas de pretensões subjetivas individuais, e por isso os participantes precisam tencionar um discurso purificado com o propósito estabelecido de evitar a contaminação dele pela racionalidade sistêmica¹³³.

Habermas, em *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, sugere que os atos de fala são consequentemente desdobramentos da discussão de ordem coletiva, em que os agentes, mesmo não cômicos, buscam pelo *Verständigung*, podendo chegar a consensos, desde que não haja a coação desses atos de fala. A pretensão da validade dos argumentos está sendo guiada pelo princípios do discurso (*Diskursgrundsatz*),¹³⁴ no qual deve-se sustentar a noção de dever ôntico na argumentação, já que nela encontramos os princípios éticos envoltos numa forma empírica que indica um dever moral de um para com o outro. As regras do discurso não são convencionadas, portanto são inevitáveis, haja vista a argumentação entre os atores sociais.

Habermas, em *CMAC*, com o interesse de fundamentação da praxis discursiva, realiza uma apreensão das regras do discurso de R. Alexy que se desdobram em pressupostos lógico-semânticos indicando convicção numa situação de fala. São elas: 1.1- A nenhum falante é lícito contradizer-se; 1.2- Todo falante que aplicar um predicado F a um objeto *a* tem que estar disposto a aplicar um predicado F a qualquer outro objeto que se assemelhe a *a* sob todos os aspectos relevantes; 1.3 – Não é lícito aos diferentes falantes usar a mesma expressão em sentidos diferentes; Os pressupostos procedurais indicam regras de não contradição no discurso, são eles: 2.1 - A todo falante só é lícito afirmar aquilo em que ele próprio acredita. 2.2 - Quem atacar um enunciado ou norma que não for objeto da discussão tem que indicar uma razão para isso. Tais pressupostos processuais que indicam universalidade das regras do discurso entre os agentes em comunicação, dispostas como: 3.1 - É lícito a todo sujeito capaz de falar e agir participar de discursos; 3.2 - a. É lícito a qualquer um problematizar qualquer asserção, b. É lícito a qualquer um introduzir qualquer asserção no Discurso, c. É lícito a qualquer um manifestar suas atitudes, desejos e

¹³³ DFM, 2000, p. 449.

¹³⁴ O qual reza: “Somente são válidas aquelas normas-ações com as quais todas as pessoas possivelmente afetadas possam concordar como participantes de um discurso racional” (CMAC, 2003, p. 116).

necessidades; 3.3 - Não é lícito impedir falante algum, por coerção exercida dentro ou fora do discurso, de valer-se de seus direitos estabelecidos em (3.1) e (3.2)¹³⁵. Ressaltamos, ainda, que essas regras dadas na argumentação com o papel de normas que devem condicionar a ação comunicativa da qual decorre a pretensão de validade na direção do consenso não conduzem a comunicação de modo totalitário e homogêneo sempre em vista do mesmo fim, pois constituem a representação da pressuposição pragmática inerente à linguagem, sabidas pelos participantes da argumentação legitimadamente de maneira intuitiva.

Habermas, nessa medida, propõe que, em qualquer discurso, no qual se realiza, parafraseando Kant, a busca do entendimento pelo uso público da razão, pressupõe regras intrínsecas que funcionam como pressupostos regulativos na busca da validade das pretensões expressas nos atos de fala. Com o interesse voltado para a fundamentação do princípio do discurso, ele absorve as regras de R. Alexy, adequando-as à racionalidade comunicativa no sentido de oferecer a primazia do caráter procedural¹³⁶, mediante o qual o entendimento não pode deixar-se seduzir pelo poder manipulativo das opiniões enfeixadas por especialistas (opinião midiática), ou interesses particulares, que são constatados empiricamente nas esferas públicas quando rejeitam as orientações advindas do entendimento consensual; portanto, aceitam o médium do dinheiro e do poder que configura-se na expressão do interesse instrumental-estratégico de uma ação. Ele pressupõe, assim, normas que norteiam a argumentação sobre o panorama da liberdade de expressão coletiva da ação comunicativa realizada no âmbito público, que exalta respeito à liberdade individual, o qual unida na vontade coletiva¹³⁷, é capaz de consenso.

¹³⁵ Idem, 2003, p.111-112.

¹³⁶ “[...]los conceptos de validez ocupan en todo sistema de interpretación el mismo <<lugar gramatical>>; en la distancia que los sistemas tradicionales de interpretación se ven obligados a adoptar frente a sí mismos en las condiciones de la existencia moderna, esos conceptos de validez, se abstractizan, se formalizan, de suerte que al cabo (los que se refieren a la moral) se subliman em una perspectiva universalista que viene a coincidir con la de los restantes sistemas de interpretación sometidos al mismo proceso, en una perspectiva universalista que (ésta es la idea de Habermas) acaba sosteniéndose ella sola”. Esse motivo que está expresso em *Esclarecimentos à Ética do Discurso [Erläuterungen Zur Diskursethik - 1991]*, dele podemos inferir um caráter procedural para o princípio do discurso. Conf. Habermas, J. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid, Taurus, 2000, aqui p. 27 = EAD.

¹³⁷ Rousseau fazia a distinção entre vontade de todos, que pode errar, e vontade geral, que nunca erra porque só tem em mira o interesse comum. Conf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social: ou princípios do direito político*. In. Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. . Essa concepção da filosofia rousseauiana é controversa e muito discutida entre os estudiosos do tema, e não temos o intuito de conduzi-la a uma análise de suas últimas consequências. Assim, A vontade geral será tomada como uma ideia

Somado ao princípio do discurso, Habermas formula também o princípio de universalização (PU) <*Universalisierungsgrundsatz*>,¹³⁸ pelo qual pressupõe que as escolhas de normas precisam ser fundamentadas. Introduce PU para demonstrar que toda argumentação que possibilita o acordo em discursos práticos entre os agentes é regrada ou normalizada por um conteúdo universalizante, mas não de forma exclusiva, já que PU é, segundo Habermas, um princípio-ponte para dar o passo para a ética do discurso¹³⁹. O princípio de universalização é elaborado por ele a partir dos pressupostos presentes na Teoria de K. O. Apel¹⁴⁰ e, com o acréscimo que faz das regras do discurso de Robert Alexy, ele chega também ao já referido princípio do discurso, o qual, na práxis discursiva no interior das instituições, converte-se mediante sua legitimidade em o princípio da democracia. Tal princípio, na ética do discurso, transforma-se em princípio norteador da democracia. Nela a ação se volta como um saber envolto em processos pela busca de entendimento nas esferas públicas formais e informais, em que o primordial para esse princípio é o nível do debate público nessas esferas de ação política. Logo, a comunicação pública, isto é, o uso público da razão é o princípio da cidadania, em que o discurso serve para a universalização da emancipação por meio do *telos* da racionalidade comunicativa.

A ética do discurso apenas é viabilizada porque os participantes levantam a validade de normas nas esferas públicas, em que a condição da ascensão de uma moralidade pós-convencional norteada pela universalidade é paulatinamente desdobrada e possibilitada, toda vez que se faz valer a acessão de uma racionalidade comunicativa ante as patologias que infectam o mundo da vida. Esse *telos* da racionalidade comunicativa é imanente aos discursos práticos, que pode ser traduzida na participação dos afetados pelas problemáticas que envolvem a vida em sociedade, quando procuram responder às expectativas de validar as normas éticas, em vista de situações históricas estampadas na

que parece consistir em que, eliminando-se os interesses conflitantes, resta algum interesse próprio, compartilhado por todos. Nesse sentido, parece que Habermas inspira-se numa ideia de vontade geral, traduzindo-a em uma vontade coletiva capaz de consenso.

¹³⁸ Tal princípio estabelece: “toda norma válida deve satisfazer à condição (de) que as consequências e efeitos colaterais que (previsivelmente) resultarem, para a satisfação dos interesses de cada um dos indivíduos, do fato de ela ser universalmente seguida, possam ser aceitas por todos os concernidos (e preferidos a todas as consequências das possibilidades alternativas e conhecidas de regagem)” (CMAC, 2003, p. 86).

¹³⁹ CMAC, 2003, p. 78, 86-87.

¹⁴⁰ “O argumento transcendental-pragmático na forma proposto por Apel é fraco demais até mesmo para quebrar a resistência do céptico conseqüente a toda forma de moral racional” (Idem, 2003, p.63). Disso percebe-se a necessidade de Habermas galgar por um terreno que assegure a fundamentação do PD.

práxis social normativa, na qual estão inseridos no papel os agentes do discurso. Consequentemente, procuram validar seus interesses, ou necessidades reais, já que nenhuma teoria é capaz de vislumbrar melhor quais são as necessidades reais, além dos próprios concernidos nelas. E ainda, buscam validar o saber, por meio de questionamentos colocados no discurso prático. Logo, nada foge ao crivo da ética discursiva amparada em pretensões de validade, que, segundo Habermas, pode até operar denotando a temperança, mas não se omite.

Nesse âmbito, a esfera pública tem como conjectura PU e PD, que se traduzem na pressuposição pragmática da busca de um ato ideal de fala. A partir disso, fica instaurada, uma esfera pública regulada pela universalidade de um mundo moral, em que o entendimento figura-se na constituição de uma intersubjetividade que pode ser apreendida como o entrelaçamento da perspectiva de uns com os outros. Disso sobressai a ética do discurso, na qual a moral é o elemento que norteia a possibilidade de verdade e de entendimento mútuo. Segundo Habermas:

Ante este foro sólo pueden encontrar asentimiento fundado aquellas propuestas de norma que expresen un interés común de todos los afectados. En este aspecto las normas discursivamente fundadas hacen valer dos cosas al mismo tiempo, a saber, la idea (razonadamente obtenida) de que algo es en interés de todos por igual, y una voluntad general que, *sin represión*, ha asumido y recogido en sí la voluntad de todos. En este sentido, la voluntad determinada por razones morales[...]¹⁴¹.

Em virtude disso, a ação comunicativa pode se opor aos argumentos cognitivos instrumentais e tem como resultado a independência análoga às restrições do meio, nos quais os falantes atuam na busca da efetivação de seus propósitos, além de somar-se aos pressupostos da garantia do uso público da razão na esfera pública, a fim de realização de níveis de emancipação. Portanto, o momento em que a ação comunicativa emerge ocorre quando, sem recorrer à coerção, eventualmente, a situação opera a favor de coordenar as ações para que, consensualmente, obtenha-se uma razão corporificada e situada comunicativamente no mundo da vida. Habermas introduziu esse conceito em sua análise, para poder ligar a teoria da ação comunicativa ao próprio processo de

¹⁴¹ Diante desse fórum somente podem encontrar assentimento fundado aquelas propostas da norma que expressam um interesse comum de todos os afetados. Neste aspecto, as normas discursivamente fundadas fazem valer a pena ao mesmo tempo duas coisas, a saber, a ideia (razoavelmente obtida) de que algo está no interesse de todos os mesmos igualmente, e uma vontade do geral que sem repressão, supusesse e expressasse a vontade de todos. Neste sentido, a vontade determinada às razões morais (EAD, 2000, p. 59).

racionalização que ocorre no cotidiano. Ou seja, o conceito de mundo da vida capacita-o tanto a compreender como ações particulares podiam ser consideradas racionais, quanto a perceber como a racionalidade na sociedade moderna se sustenta na conduta de vida racional, em geral, na qual as modernas estruturas de consciência serão apreendidas gradativamente pelos indivíduos, possibilitando-os desenvolver suas capacidades críticas que, por sua vez, estão, passo a passo, interligadas à reprodução contínua do *Lebenswelt*.

Nuestras consideraciones pueden resumirse diciendo que la racionalidad puede entenderse como una disposición de los sujetos capaces de lenguaje y de acción. Se manifiesta en formas de comportamiento para las que existen en cada caso buenas razones. Esto significa que las emisiones o manifestaciones racionales son accesibles a un enjuiciamiento objetivo. Lo cual es válido para todas las manifestaciones simbólicas que, a lo menos implícitamente, vayan vinculadas a pretensiones de validez (o a pretensiones que guarden una relación interna con una pretensión de validez susceptible de crítica). Todo examen explícito de pretensiones de validez controvertidas requiere una forma más exigente de comunicación, que satisfaga los presupuestos propios de la argumentación¹⁴².

Resumidamente, para Habermas não é a modernidade que estaria esgotada de seu sentido original. Entretanto, seria o argumento paradigmático usado como condição para sua interpretação e entendimento, que equivocadamente lhe tolhe uma visualidade completa das suas possibilidades, o que serviu para anular uma outra leitura a exemplo daquela frankfurtiana fortemente influenciada por Nietzsche da instrumentalidade que conduz a ausência total de sentido, isto é, a leitura concernente ao niilismo petrificado no mundo da vida. Conforme Habermas, paradigma da filosofia da consciência está esgotado. O que pode dissolver os sintomas do esgotamento ofertados à modernidade é um novo paradigma, o do entendimento recíproco que leva em conta o agir comunicativo enquanto característica fundamentalmente moderna, ou seja, a racionalidade comunicativa é algo pertencente aos novos tempos. Kosselleck formula a questão, a saber, quando o *nostrum aevum*, o nosso tempo passa a ser denominado *novus aetas*, os novos tempos¹⁴³. Para Habermas, somente as aberturas e especificidades desses novos tempos permitem

¹⁴²Nossa consideração pode resumir-se, dizendo que a racionalidade pode ser entendida como uma disposição dos sujeitos capazes de linguagem e ação. Se manifesta em formas de comportamento para elas, que existem em cada caso boas razões. Isto significa que as emissões e manifestações racionais são sensíveis a um enjuizamento objetivo. O qual é válido para todas as manifestações simbólicas que, ao menos implicitamente, está vinculada a pretensões de validade (pretensões que guardam uma relação interna com uma pretensão de validade suscetível a crítica). Todo o exame explícito de pretensões de validade controversas requer uma forma, mas exigente de comunicação, que satisfaça os pressupostos próprios da argumentação (TAC, 1992, v.1, p. 41-42).

¹⁴³Kosselleck, 2004, p. 341.

vislumbrar algo como a racionalidade comunicativa, preservando em seu cerne aquilo que conduz para além da razão estratégico-instrumental. No paradigma do entendimento recíproco à atitude dos participantes da interação, conduzem as ações sobre um discurso linguisticamente articulado, no qual passam a vislumbrar o consenso e a faticidade do mesmo. As pretensões de validade surgem nos processos de argumentação e se desenvolvem por meio dessas suposições, para evitar a inoperância do entendimento mútuo entre os envolvidos. A teoria de Habermas trilha a reconstrução de uma racionalidade livre de qualquer dogmatismo e procura instaurar a autonomia dos agentes racionais que competem entre si para estabelecer um consenso intersubjetivamente compartilhado e livre de coerção. Esse ideal de razão busca resgatar o potencial emancipatório iluminista ainda não esclarecido. É uma perspectiva que quer garantir as conquistas da tradição do pensamento ocidental. Dessa maneira, o paradigma da razão comunicativa não pode ser entendido como simples troca de conceito. A razão comunicativa propõe restabelecer o potencial emancipatório da razão, que ficou prisioneiro na sua dimensão subjetiva que legisla, ordena e controla a natureza e as relações humanas através da tecnocratização e da racionalidade científica reinante. Para tanto, Habermas não se coloca contra os avanços conquistados pela racionalidade instrumental. Ele mesmo afirma que são inegáveis as conquistas no campo da ciência e da tecnologia. Portanto, ao propor o conceito de razão comunicativa como alternativa à crise da racionalidade moderna, ele aponta uma saída para as aporias da filosofia do sujeito e oferece a alternativa de depositar confiança na cultura ocidental, que não obstante suas crises, procuravam-se compreender sob o signo da razão. Assim, a pertinência e a força desse paradigma de racionalidade intersubjetiva residem na própria decisão em favor da razão, equivalem à antecipação de uma sociedade emancipada, ou seja, à antecipação da maioria realizada dos homens.

Sumariamente, o conhecimento instrumental, conduzido por meio da técnica e pela ciência, teria o objetivo de libertar o homem do medo da natureza adversa a ele, por meio do trabalho e da produção o que resultou no domínio dela por ele. O antídoto a essa dominação do homem na natureza seria a ação comunicativa. A razão comunicativa tem a força libertadora como marca principal e, por isso, rompe com qualquer tipo de repressão social externa ou intrapsíquica, que se choca diretamente com a premissa de Horkheimer e Adorno de que a dominação atingiu irreduzivelmente a consciência dos homens. A razão comunicativa é o antídoto da modernidade e por ela pode-se resgatar a

unidade perdida da razão e ainda apreender a *Aufklärung* como projeto inacabado.

III - A TEORIA DA ESFERA PÚBLICA NOS ESCRITOS ATUAIS DE HABERMAS

3.1 - Desdobramentos do mundo da vida e da esfera pública

Habermas, na medida em que concebe o conceito de razão comunicativa como solução para as patologias da modernidade, associa a ela e ao de esfera pública um outro conceito já mencionado: o mundo da vida [*Lebenswelt*]. Limitar-nos-emos aqui a algumas considerações sobre a apropriação habermasiana do conceito de *Lebenswelt*, cuja origem remete à filosofia de Husserl, apreendido por Habermas, por meio da leitura de Shütz das “estruturas do mundo da vida” e por meio de algumas considerações da sua relação com o mundo sistêmico. Ao fazer sua releitura do conceito de *Lebenswelt*, Habermas propõe uma combinação deste conceito husserliano com seus homólogos constantes no pensamento de Wittgenstein, Gadamer, Mead, Austin. O *Lebenswelt* é utilizado na tentativa de estabelecer especificidade e interlocução metodológica com as ciências sociais. Com isso, Habermas consegue dirigir a noção de ação comunicativa a uma sofisticada e detalhada noção de mundo da vida, quando procura superar as filosofias que tinham sua base ora na filosofia da consciência como em Hegel, ora na do sujeito e objeto como em Kant, ou fosse ela pertencente ao paradigma da produção como em Marx, ou pertencente à *Ideologiekritik* do projeto frankfurtiano, ou ainda embasada nas aporias do poder como em Nietzsche e seus seguidores.

Na reconstrução do *Lebenswelt*, Habermas observa que a leitura de Shütz influenciou H. Mead, P. Berger e T. Luckmann, especialmente na obra de autoria de

ambos, *A Construção Social da Realidade*, [*The Social Construction of Reality*], datada de 1966. Shütz realiza uma reconstrução transcendental do mundo da vida, tão caro a fenomenologia de Husserl, quanto à hermenêutica de Heidegger. Habermas, contudo, não assimila o conceito automaticamente e, ao contrário, remete a uma revisão do conceito e da estrutura transcendental e fenomenológica atribuída a ele. Para Habermas tal procedimento é necessário, porque a descrição do mundo da vida, conforme a abordagem de Shütz, não percebe o mundo empírico, em que ocorrem as reproduções linguísticas justamente porque a descrição fenomenológica do mundo da vida é transcendental e, fundamentalmente, voltada para a explicação do *Dasein*, o que não revela qualquer preocupação com o aspecto social, ou até mesmo, com os indivíduos capazes de emitir racionalidade, como os descritos na *TAC*.

Para Habermas, deve-se adequar o conceito de *Lebenswelt* à teoria da ação comunicativa, procurando-se superar o contextualismo e a tradição filosófica fenomenológica — assim, a troca do paradigma da consciência pelo da linguagem pode trazer solução para o problema verificado nessa conceitualização. Conforme tal objetivo, Habermas, compreende a linguagem e o entendimento como conceitos cooriginários que se explicitam reciprocamente, em que o conhecimento diz respeito à dimensão da linguagem em relação ao mundo da vida com o mundo sistêmico. Para tanto, o conceito de mundo da vida deve superar a relação fenomênica da linguagem com a consciência do mundo e apoiar-se por meio da linguagem e da comunicação entre os participantes do agir discursivo, na conexão com o ato ideal de fala e com o seu caráter universalista assentado nas condições de entendimento recíproco. Na *TAC*, a moderna compreensão do mundo é contrária à posição do entendimento mítico do mundo, que não é consciente de si e que se apresenta como reificação das imagens do mundo, substituída por uma orientação voltada para leis gerais que estão acima de fenômenos. Essa noção proveniente da releitura habermasiana, distingue-se pela sua capacidade reflexiva de tornar-se consciente do próprio ato no qual sobressalta o nosso saber de si, como saber interpretativo do mundo.

Nesse sentido, pode-se afirmar que a teoria de Habermas sobre o mundo da vida é devedora da fenomenologia quanto a sua dimensão reflexiva, donde provém a característica hermenêutica ou interpretativa da nossa cosmovisão de mundo, que se configura como imagem desencantada dele. Com isso, a perspectiva moderna apenas se

afasta da fenomenológica quando Habermas, usando o pragmatismo, traduz as explicações relativas à modernidade como interpretações dispostas a serem discutidas criticamente para alcançarem legitimidade pragmaticamente, por meio do entendimento que se dá no plano da linguagem e não no da consciência. Portanto, o que Habermas propõe é uma aproximação do conceito fenomenológico de mundo da vida com a noção da teoria dos sistemas de N. Luhmann com o objetivo de integração desses mundos. Habermas tem em vista situar aí, nessa associação, o papel da sociedade civil enquanto promotora de opiniões públicas informalizadas, na quais se expressam índices de integração social.

Na teoria da ação comunicativa, o mundo da vida está entrelaçado com o mundo objetivo, o mundo social e o mundo subjetivo, em que a ação comunicativa encontra solo para diversas relações com o mundo à medida que busca sua validade. Assim, o mundo da vida é um conceito complementar ao da ação comunicativa. É nele que ocorrem as ações orientadas ao entendimento, em que os falantes e ouvintes na posição de participantes do discurso partem para um processo cooperativo de comunicação e se referem a algo no mundo objetivo, algo no mundo social e algo no mundo subjetivo. Contudo, sua manifestação não pode subtrair nenhum desses três componentes. Apoiado na leitura de Weber, Habermas diz que deve haver no discurso critérios disponíveis para apoiar e requerer a validade do discurso diante dessas três dimensões. Habermas propõe na *TAC* que:

Este concepto de mundo de la vida planteado em términos de teoría de la comunicación a partir de la perspectiva del participante, no resulta directamente utilizable para fines teóricos, no resulta apto para el deslinde de um ámbito abjetual próprio de las ciencias sociales, esto es, de aquella región dentro del mundo objetivo contituida por la totalidad de los hechos históricos e socioculturales, em el sentido mais lato, a los que podemos acceder por via hermenêutica. Para ello resulta más idóneo el concepto cotidiano del mundo de la vida, con cuya ayuda los agentes comunicativos localizan y datam sus emisiones em el espacio social y em tiempo histórico¹⁴⁴.

Na leitura habermasiana, o mundo da vida é suposto como o universo no qual se efetiva a atividade social cotidiana e a ação comunicativa, mediante o modo que

¹⁴⁴ Esse conceito de mundo da vida, proposto em termos de teoria da comunicação a partir da perspectiva do participante, não resulta diretamente utilizável para fins teóricos, não resulta apto para esclarecer de um âmbito objetual próprio das ciências sociais, isto é, daquela área dentro do mundo objetivo constituída pela totalidade dos fatos históricos e sócio-culturais no sentido mais amplo, aos que podemos aceder pela via hermenêutica. Para isto, resulta mais idóneo o conceito cotidiano do mundo da vida, com cuja ajuda os agentes comunicativos localizam e datam suas contribuições no espaço social e em tempo histórico (*TAC*, 1992, v.II, p. 193).

cada tradição se reproduz. Ele é o conjunto de formas de vida e das relações interpessoais cotidianas que pode ser descrito como uma rede de cooperação permitida por meio de ações comunicativas realizadas à luz de tradições culturais, ao passo que viabiliza aos indivíduos socializados manter a integração na sociedade. Realiza-se um pano de fundo formado por convicções difusas, porém ausentes de problematização, que propícia o entendimento entre os sujeitos que atuam comunicativamente. Segundo Giddens:

El peso de la tradición em el mundo vital actúa como um contra-equilibrio de las posibilidades intrínsecas del desacuerdo que hace surgir de la comunicación. El proceso de evolución social, incluyendo la descentralización de las concepciones del mundo y la consolidación de las três dimensiones del discurso, altera el carácter del mundo vital. Cuanto más avanzado sea el proceso descentralizador, menos garantizado está el logro del consenso por parte de las creencias pre-establecidas e los códigos de conducta. La expansión de la racionalidad presupone así una disminución del mantenimiento del mundo vital¹⁴⁵.

O conceito de sociedades modernas habermasiano, portanto, é composto por dois outros: *o de mundo sistêmico* e *o de mundo da vida*. O mundo da vida (*Lebenswelt*) é considerado *habitat* natural dos espaços societários das instituições sociais como a família, partidos, sindicatos, organizações culturais e artísticas, científicas, etc. Tem como primordial objetivo o entendimento entre os indivíduos inseridos na sociedade civil, orientando-se pela ação comunicativa, que seria a interação linguisticamente mediada na esfera pública possibilitando pensar e analisar as relações sociais cotidianas e espontâneas, padronizadas, com o intuito de romper com a colonização da racionalidade oriunda dos sistemas de ação deslinguisticizados.

Habermas sempre soube que Weber já havia chamado a atenção para o fato de que os sistemas de ação econômica e administrativa têm uma racionalidade própria e controlam o comércio e a administração desligando-se de valores, ou seja, desliga-se de fundamentos prático-morais na ideia de mundo administrado. Por um lado, surgem os que irão transportar a tese de Weber em termos de um autopoiese filosófica como, a saber, Adorno e Horkheimer: utilizando-se da psicologia social analítica de Freud, alavancam o diagnóstico da modernidade sobre o indivíduo e traduzem as teses weberianas da falta de

¹⁴⁵O peso da tradição no mundo da vida atua como um contrapeso das possibilidades intrínsecas de desacordo que surge faz surgir comunicação. O processo de evolução social, incluindo a descentralização das concepções do mundo e a consolidação das três dimensões do discurso, altera o caráter do mundo vital. Quanto mais avançado for o processo descentralizador, menos garantido estará a vitória do consenso por parte das crenças pré-estabelecidas e dos códigos de conduta. A expansão da racionalidade pressupõe assim uma diminuição do manutenção do mundo da vida (Giddens, 1994, p. 163).

sentido da racionalidade com respeito a fins, para o plano da filosofia da história hegeliano-marxista, somada ao toque ácido nietzscheano da identificação da racionalidade com dominação. Logo, a racionalidade com respeito a fins não contamina apenas as estruturas da economia e da administração do estado, mas também manifesta-se nas relações entre as pessoas. Por outro lado, surgem os que investigam a funcionalidade racional de grandes organizações, procurando a partir de um talho coletivista reformular o que Weber via como racionalidade organizacional nos termos funcionalistas da teoria do sistema. Para Habermas, a identificação da ausência de sentido da compreensão da modernidade guiada de modo intersubjetivo faz com que ambas as visões se coadunem, de algum modo com, a concepção de Max Weber do mundo administrado¹⁴⁶. Com esses dois pontos referenciais, surge para Habermas a necessidade da adequação dessas teorias à ação comunicativa e à pragmática universal da linguagem, pois delas já emanava uma dupla condição nas sociedades modernas: há um esfacelamento, senão desmoronamento de seus sistemas que operam de modo independentes e fechados, construindo uma racionalidade própria manifestada em ambientes em que só se comunicam de modo indireto; de os indivíduos que agem coletivamente guiados por padrões de racionalidade contaminada pelos imperativos do sistema, gerando conflito, porque são racionais e procuram manifestar suas próprias preferências. Nesse sentido, Habermas encontra os pressupostos necessários para verificar na autorreprodução do sistema a qual racionalidade que lhe é propícia extrapola os limites das esferas do sistema e invade o mundo da vida. Portanto, na colonização do sistema no mundo da vida, a racionalidade comunicativa se dificulta, a integração social diminui e a promoção de consensos tende a enfrentar dificuldades. Os resultados do processo de colonização são os momentos de crises, anomias, patologias da modernidade que impedem a racionalidade comunicativa, bloqueiam as potencialidades do entendimento e, ainda, extenuam a condição da emancipação.

No mundo da vida, a sociedade distingue-se como rede de cooperações mediada linguisticamente, em que seus componentes ou subsistemas se apresentam como sendo a cultura, a sociedade e a personalidade num complexo de ações constituintes de um entorno, isto é, são regulados pela interação social (controle social, socialização e aprendizado). Nas tradições culturais das quais surgem uma intersubjetividade compartilhada nos processos cooperativos de integração, ligando entre si os indivíduos

¹⁴⁶Habermas, 2001, p. 182.

socializados, ocorre simultaneamente por meio da linguagem a interação comunicativa, que atua sempre em busca do sucesso. Com isso, na posição de membros do mundo da vida, os agentes são participantes do discurso, das pressuposições da comunicação e angariam esforços indistintivamente pela razão, através de sua ação no mundo. Logo, não controlam completamente suas ações, mas orientam-se sempre na cooptação do entendimento que, nos processos de socialização, leva em conta os sujeitos que atuam autonomamente que, segundo Habermas, o fazem conscientemente e sempre motivados. Os participantes da comunicação agem de maneira irrestrita no mundo da vida em que as esferas públicas, sejam elas formais ou informais, surgem como locais nos quais são possíveis momentos de interação social, nos quais os participantes rompem com a racionalidade sistêmica para atingirem o entendimento. Conforme Habermas, tais subsídios participantes da comunicação estão imersos em condições de possibilidades irrefutáveis e irrestritas para o entendimento.

Em vista das análises fenomênica e sociológica do mundo¹⁴⁷, Habermas interpreta a sociedade como um sistema, intimamente relacionado com a obrigação da autoconservação das esferas sócio-culturais do mundo da vida e das político-econômicas do mundo sistêmico: assim, a fórmula sociológica de que as sociedades são uma rede de ações sistematicamente relacionadas e estabilizadas em grupos integrados socialmente é relida num mundo com elementos que estruturam o mundo da vida e que, com o desenvolvimento das sociedades primitivas para as tradicionais, estes mesmos elementos se desacoplaram do mundo da vida tornando-se esferas pertencentes ao sistema econômico e político, isto é, transformam-se em subsistemas de um sistema geral. Existe uma tendência sociológica em distinguir as etapas sócio-evolutivas, inerente à sociedade primitiva, com o objetivo de demonstrar a diferenciação sistêmica entre as sociedades tradicionais, estatalmente organizadas, e as sociedades modernas que possuem um sistema econômico distinto das outras anteriores. Seguindo essa lógica, inicialmente, o mundo da vida é uma extensão do sistema social, contudo as diferenciações são averiguadas, segundo

¹⁴⁷ Para Habermas realizar essa diferenciação supracitada, ele diferencia a integração sistêmica da integração social já que é oriunda dos elementos do poder e do dinheiro e não da cultura presente entre os atores sociais. Na medida em que promove essa investigação dos sistemas nas ciências sociais, privilegia a investigação de T. Parsons que realiza uma analogia entre a fisiologia dos componentes dos sistemas vivos com a sociedade no intuito de fundamentação teórica. “[...] os sistemas vivos são entendidos como sistemas abertos que mantêm sua consistência frente a um em torno instável e super complexo por meio de processos de intercâmbio que se efetuam através de seus limites. Todos os estados sistêmicos cumprem funções em relação com a sobrevivência do sistema (TAC, 1992, v. II, p. 214).

Habermas, na medida em que as sociedades primitivas evoluem, isto é, assumem o perfil de tradicionais. Ao lado disso, a organização torna-se mais complexa e concisa ao estado normatizado, na qual os mecanismos do sistema paulatinamente se desligam do estado social. Dessa forma, concomitante à evolução social nas sociedades pós-tradicionais, ocorre o aumento da complexidade das esferas sociais, isto é, da racionalidade dessas esferas e do mundo que lhe é tangível, o que denota nas sociedades modernas a possibilidade de verificação de um nível muito claro de diferenciação entre sistema e mundo da vida. A consequência inevitável é o estabelecimento de meios de comunicação deslinguistizados, que desestruturam a comunicação entre ambos, além de facilitar a colonização. Nesse sentido, quanto mais complexo os sistemas sociais, mais a racionalidade do sistema pode promover a colonização do mundo da vida, conduzindo a um enfraquecimento da lógica própria da racionalidade comunicativa.

A colonização do mundo da vida pela racionalidade do sistema, segundo Habermas, é a responsável pelas perturbações da reprodução cultural, que se manifestam pela perda de sentido e consequentemente pelas correspondentes crises de legitimação e orientação. O fracasso da integração social é o principal indicador de crise que se manifesta no estado de anomia e nos conflitos de insegurança da identidade coletiva, a saber, da alienação social. Portanto, esse tipo de patologia na qual o mundo da vida está circunscrito bloqueia a condição da integração social e, consequentemente, refuta o entendimento no agir comunicativo. Habermas, tanto em *A Nova Intransparência*, quanto em *A Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio*¹⁴⁸, afirma que o estado de direito (Estado de bem-estar social) dispõe de recursos — dinheiro, poder e solidariedade — que transitam entre os dois mundos, mas que estão em pleno desequilíbrio. Como solução para a crise de legitimação¹⁴⁹, esses recursos precisariam ser colocados em equilíbrio na

¹⁴⁸ “No capitalismo liberal as crises se representam em formas de problemas econômicos de autogoverno não resolvidos. As situações de perigo para a interação sistêmica são ameaças diretas a integração social, isto justifica o que se tem como crise econômica” (Habermas, 1980, p. 55). Ainda, Bárbara Freitag comenta que: “Via de regra, a passagem de um patamar de estruturação (em torno de um princípio de organização) para o seguinte vem acompanhado de ‘crises’”. A descentração de um padrão de organização (digamos, parentesco) significa um desprendimento de um princípio particular em favor de um princípio de maior universalidade (no patamar seguinte: o Estado)” (Freitag, 1995, p. 140).

¹⁴⁹ Habermas, segundo Siebeneichler, interpreta o conceito de crise voltado pra um conceito no sentido médico dramaturgico análogo ao sistema, em que a crise passa a ser vista como uma crise de sistemas, não mais como um crise de consciência ou do sujeito, em que a conta era debitada na razão instrumental como, a saber, em Adorno e Horkheimer. “Passa a interpretar crise atual num contexto mais abrangente, no qual é possível configura-la: a) Como crise da esfera pública burguesa, que sofre uma mudança em sua estrutura. B)

tentativa de garantir o êxito da razão comunicativa. Segundo ele, o poder de integração social da solidariedade teria de romper com a manipulação dos outros dois recursos, dinheiro e poder administrativo. E, para isso, a condição do poder, democraticamente legitimado, precisaria operar contra as ameaças aos fundamentos vitais do mundo da vida, a fim de evitar danos às tessituras comunicativas. Noutras palavras, apesar da solidariedade ser de fato a propulsora da integração social, somente a legalidade do direito pode realizar um controle dos recursos de ordem econômica e administrativa, a fim de corroborar para romper com a racionalidade estratégico-instrumental, que invade o mundo da vida. Porém, isso apenas é viável quando a formação de vontade política, que pode exercer pressão para evitar a colonização sistêmica no mundo da vida, faz-se por intervenção da repolitização das esferas públicas formais e informais, de onde, se elas estiverem asseguradas no campo jurídico, pode fluir uma interação comunicativamente estruturada.

As esferas públicas autônomas teriam de alcançar uma combinação de poder e autolimitação meditada que poderia tornar os mecanismos de auto-regulação do Estado e da economia suficientemente sensíveis diante dos resultados orientados a fins da formação radicalmente democrática da vontade. Provavelmente isso só pode dar certo se os partidos políticos renunciarem irremediavelmente (isto é, sem dar lugar se quer a um equivalente funcional) a uma de suas funções: a *produção* da lealdade de massa. (Habermas, 1987a, p. 113-114).

O mundo da vida torna-se um espaço social em que a ação comunicativa permite a realização da razão comunicativa. Nesse contexto de interação, propiciada linguisticamente, deve prevalecer a não coação e a força do melhor argumento. Análogo a isso, por conseguinte, Habermas também propõe uma esfera pública que não pode ser vista mais como em *MEEP*, como um espaço reservado ao embate dos interesses de grupos particulares. Agora, depois da guinada linguística e da teoria do direito, a esfera pública recebe o encargo de atuar como a guardiã do mundo da vida contra sua colonização sistêmica. Encarna-se na posição de disseminadora da condição da manifestação autônoma de opiniões, nos meios de interação aos quais os participantes do discurso estão sujeitos, que é seu *locus* de existência e reprodução, no qual operam o papel inverso da colonização: pode tornar o sistema mais receptivo à racionalidade comunicativa, à solidariedade e necessariamente a índices maiores de emancipação. Habermas destrincha novos desdobramentos, onde a opinião pública que emana da esfera pública passa de apenas um

como crise da sociedade do trabalho, decorrente da subsequente instauração da ideologia da ciência e da técnica. C) como crise do estado social, cujo projeto torna-se problemático no momento em que os meios burocráticos, administrativos e econômicos com os quais ele procurou domar o capitalismo perdem sua inocência, vindo a transformar-se na maior ameaça à esfera do mundo vital”(Siebeneichler, 1989, p. 36-38).

conceito teórico, que havia perdido sua essência durante a ascensão do ideal burguês, a um elemento que faz frente ao mundo do poder atuando como defensor do mundo da vida. Consoante a este papel da esfera pública, reavaliada enquanto fenômeno inerente à sociedade civil, são rejeitadas todas as interpretações em que ela é avaliada como fenômeno institucionalizado com limitações estratégicas e pré-definidas, isto é, que só se expressa numa opinião pública midiática. A esfera pública deve ser vista como um espaço discursivo para a tomada de decisões e formação de opiniões, no qual se sintetizam problematicamente assuntos tangíveis ao mundo da vida e que precisam ser discutidos publicamente.

Nesse sentido, a esfera pública é um conceito complementar ao mundo da vida, e, tal como este, reproduz sozinho a ação comunicativa que, não obstante, se refere de modo específico ao “espaço social” que provém de relações intersubjetivas dos indivíduos agentes comunicativos. Conseqüentemente, os indivíduos agem no ‘espaço social’ orientados no entendimento, isto é, eles assumem o lugar dos mandamentos de ação de fala, entendendo-se sobre reivindicações de valor e, em conseqüência, transmitindo suas ações (Martins, 2004, p.232).

Assim sendo, o mundo da vida representa um conceito complementar ao agir comunicativo, e, por conseguinte, a esfera pública é o complemento de tal mundo, de onde emergem as ações intersubjetivas dos indivíduos que atuam na comunidade de comunicação. No mundo da vida a ação comunicativa se reproduz livremente e sozinha, os indivíduos agem orientados para o entendimento consensual, mesmo que seja sobre orientações de valor e não purificadas de sentenças particularistas. Somado a isso, no mundo da vida, existe um conhecimento que ultrapassa a esfera empírica. Fato esse, credor de um mundo da vida, o qual possui um *a priori* social circunscrito na subjetividade do entendimento linguístico, pois trata-se do conhecimento intersubjetivamente compartilhado por todos. Ademais, a esfera pública reafirma-se como complemento ao mundo da vida e a responsável pelo pleno desenvolvimento da ação comunicativa, pois é possuidora das condições capazes de oferecer possibilidades ao homem de emancipar-se, porque pode romper a colonização do mundo da vida pelas esferas sistêmicas. Surge, então, a necessidade de afirmar que a base ordinária para a emancipação da racionalidade humana seria a condição da manifestação da razão comunicativa, que tem seu espaço resguardado na esfera pública e o mundo da vida como seu *locus* de origem.

O entendimento de Habermas sobre o conceito de mundo da vida serve

de pano de fundo para esclarecer o significado da sociedade histórica, a qual pode ser descrita como um espaço de interação social e de autoevidência intersubjetiva, inserida num conceito originário da fenomenologia, mas que na filosofia habermasiana apoia-se não no *Dasein* e, sim, no modo como o agir comunicativo ocorre no mundo vivido, isto é, fundamenta-se na linguagem. A sociedade passa a ser constituída por um processo de interação e construção de uma identidade que, muitas vezes, é interrompido por uma ação excludente, dominadora e reificadora. Estas ações levarão para uma possível racionalização emancipadora da própria sociedade, que será avaliada adiante, tendo em vista os desdobramentos da esfera pública. Esta leitura de emancipação é assumida por Habermas como uma grande proposta de inclusão social, que ocorre por meio da esfera pública ancorada no mundo da vida. Tal emancipação gerará um processo de reconstrução do mundo moderno, para uma legitimação normativa includente e contra as patologias e crises que circundam a modernidade.

Nessa tentativa de defesa da emancipação mediante a interação inclusiva, Habermas serve-se de maneira estratégica do conceito de mundo da vida, aproximando-o de formas de vida social que traduzem a normatividade do agir comunicativo no espaço público, de onde se reconhece a operacionalidade do “seguir regras” wittgensteiniano. Destarte, em escritos recentes nos quais Habermas revê a problematização da noção de complementaridade entre mundo da vida e ação comunicativa, ele buscou superar algumas aporias constantes na acepção husserliana de *Lebenswelt*. É, por isso, que Habermas avalia o agir comunicativo com base no entendimento mútuo viabilizado via a expressão da linguagem, querendo quase transcendentemente alcançar um ato ideal de fala, em busca do entendimento humano na tentativa de romper com a racionalidade advinda do momento de colonização. Pois é dessa colonização que sobressaem as garantias de que as ações no mundo da vida passem a ser paulatinamente cada vez mais estratégicas, anulando o potencial emancipatório inerente ao discurso.

3.2 - *FG*: diferenças e interlocução entre esfera pública e sociedade civil

E fundamental para a compreensão de *FG*, a ideia do direito como o regulador dos discursos públicos e como a base concreta da democracia, no qual a racionalidade busca o entendimento consensual entre os participantes do discurso. Com isso, o último Habermas percebe a atual formação de esferas públicas não tão abrangentes quanto o modelo burguês inserido no contexto histórico do século XVIII-XIX.

Mas trata-se agora de uma esfera pública que se dissipou em diversas formas de representações, por meio de esferas públicas informais: partidos políticos, organizações, comunidades de bairros, etc., ou seja, setores que têm o papel de influenciar no desenvolvimento do percurso histórico de cada contexto social e que oferecem sua contribuição ao processo de aprimoramento das estruturas democráticas. Imbuído dessa interpretação, Habermas considera que é no espaço público que residiria as potencialidades do agente de um discurso de fazer “uso público de sua razão” por meio da ação comunicativa, na qual é possível tematizar problemas, além de ecoar uma ideia de opinião pública, que pode estar descentrada de suas perspectivas particulares atingindo o universalismo desejado. Logo, na acepção de esfera pública, Habermas, ao longo de quatro décadas, atribuiu novas características e alterou outras. Inicialmente, o espaço público denotava uma distinção específica entre o público e o privado que se dissipou, ou ainda, que deu origem a um espaço que não pode ser descrito, nem como público tampouco como privado: surge uma esfera em que os atores ou agentes sociais atuam em âmbitos tanto formais quanto informais, representada através de ongs, associações ou partidos que têm como fins a aclamação dos problemas sociais, a defesa dos direitos humanos, a resistência à opressão e a qualquer medida ou ato que fira a dignidade humana, a defesa do meio ambiente, etc.

Diante disso, Habermas nos coloca a par não somente de uma esfera pública repolitizada, em que os atores sociais encontram um local para fazer uso de sua racionalidade autonomamente, como outrora propunha Kant, mas agora ela não está sozinha, vem acompanhar também de outros conceitos relevantes que atuam lado a lado.

Por sua vez, neste aspecto destaca-se a sociedade civil que não deve ser confundida com a esfera pública: esta por sua vez é formada no agir comunicativo produzido pela sociedade civil, uma estrutura discursiva potencialmente produzida por meio da coletividade junto ao seu movimento histórico. Habermas, em suas recentes obras, avalia na sociedade civil a sua função política: a de gestora de conteúdos legítimos, função que desempenha por meio da racionalidade comunicativa, a condição *sui generis* para a democracia. Ele crê que a interação entre os atores sociais ocorre via meios de comunicação de massa, sendo esse processo somente democrático, se possibilitado por meio do direito.

Sob esta inspiração, Habermas propõe um modelo normativo de esfera pública resguardado pelo aparelho estatal, ou seja, amparado pelo judiciário, no qual visualiza a vontade pública vinculada diretamente ao sistema jurídico. Assim sendo, é na teoria do direito, em que a formação discursiva da vontade pública tem a incumbência de influenciar os procedimentos legislativos, que precisam ser formulados obviamente em consideração à opinião que ressoa no espaço reservado ao agir comunicativo, que é a própria esfera pública. De acordo com isso, a formação de opinião assume tanto um caráter formal institucionalizado, quanto um informal. Com efeito, a esfera pública informal é ilimitada e nela o agir comunicativo ocorre livremente para influenciar a opinião pública, que dela emana. Nesse ínterim, estabelece-se a luta pelo reconhecimento mediada linguisticamente no discurso público, cujos interesses do público formado por atores, isto é, por cidadãos, atingem o âmbito das esferas institucionalizadas e, para isso, o direito garante:

[...] a realização simultânea e complementar, tanto da autonomia privada, como da cidadã, pois ambas são co-originárias do ponto de vista normativo, e se completam mutuamente. Ainda teremos ocasião de constatar que a distinção correta entre as competências privadas, de um lado, e as públicas, de outro, implica o conhecimento dos contextos históricos e sociais; caso contrário não seria possível realizar adequadamente os direitos dos cidadãos. Por outro lado, a delimitação entre um domínio de interesses privados e autônomos e uma esfera pública da realização do bem comum não pode ser feita *de uma vez por todas* (FG, 2003, v.II, p. 40-41).

Habermas propõe, também como função do direito, resguardar o potencial da autonomia pública e privada, já que não se pode confundir os assuntos de ordem privada com os públicos, e a garantia desse direito da esfera íntima tem que ser protegida contra os olhares alheios. Merecem, por um lado, segundo Habermas, ser

regulamentados e tematizados em consequências e responsabilidades, desde que seja resguardado que nem toda regulamentação política infere em competências privadas. Por outro lado, em relação a assuntos públicos que exijam decisões de pessoas privadas, esteja viabilizada a liberdade para o questionamento na esfera de opinião pública em que o poder comunicacional emerge do poder político. Entretanto, também atenta que somente existirá autonomia, seja ela no plano público ou privado, se do próprio poder jurídico, no qual estas esferas estão submetidas, surgirem as influências discursivas para nortear o plano jurídico, isto é, o agir comunicativo oriundo da esfera pública deve influenciar a discussão no plano legal. Conforme esse modo de conceber o direito, ele tem condição e função de assegurar a autonomia privada e pública aqui identificada como um tipo de autonomia cidadã, já que através dela é possível influenciar o plano jurídico. Ambas são cooriginárias e manifestam-se coletivamente mesmo enquanto privadas a fim de terem sua autonomia manifestada, comprovada e legitimada.

Em Kant¹⁵⁰ tem-se a alusão ao uso privado e ao uso público da razão. Ele identifica o uso público da razão com um índice maior de autonomia, pois entende que ela só pode ser expressa por aqueles que fazem uso da sua razão publicamente. Habermas também faz alusão ao uso público e privado da razão: portanto, trata-se do direito como garantidor da liberdade pública e norteador de um discurso que separa a autonomia pública da privada, mesmo que uma esteja imbricada na outra. E essa razão, agora encarnada comunicativamente, está liberta dos aspectos transcendentais, contudo continua assentada numa sobrecarga idealizadora, porque os agentes do discurso, apesar de almejarem a verdade, chegam apenas à aceitabilidade racional no que se refere aos seus enunciados, além de guiarem-se pela exigência de entendimento mútuo. Dessa forma, em *FG*, é mantida uma dependência da esfera pública em relação ao poder judiciário, no qual o processo da formação discursiva da opinião pública segue uma linguagem jurídica, tendo em vista nortear o processo legislativo. Assim, é na esfera jurídica que se pode resguardar a capacidade da realização do esclarecimento, já que nela está conferido o papel institucional mais relevante no sentido de defender a condição da humanidade de tomar as

¹⁵⁰ Segundo Habermas: “as teorias do direito natural, de Hobbes até Rousseau e Kant, mantêm conotações metafísicas. Rousseau e Kant, todavia, através de seu modelo de contrato social que permite aos parceiros do direito regular democraticamente a sua convivência, por serem livres e iguais, fazem jus a exigência metódica de uma fundamentação procedimental do direito... Tal modelo contratual permite deduzir condições procedimentais para uma formação racional da vontade” (*FG*, 2003, v.II, p.201).

rédeas do seu próprio destino e, fazendo analogia à filosofia iluminista, dessa humanidade romper com os grilhões que a aprisionam.

A ordem jurídica constituída pelos direitos estabelecidos na forma da lei são necessários à democracia, mas não suficientes, visto dependerem da formação de uma esfera pública não estatal que só pode ser considerada pública na medida em que envolve todos os seguimentos sociais com suas diversas formas de expressão. Essa esfera assim composta é o único meio empírico específico capaz de oferecer instrumentos legais e instituições independentes para bloquear eventuais violações de direitos humanos por parte dos aparelhos estatais e dos fenômenos advindos da instrumentalização do direito (Martins, 2002, p. 198).

A transformação ocorrida na teoria do direito em *FG* trará em seu cerne modificações exclusivas para a esfera pública tanto em relação à produção de um processo discursivo de âmbito jurídico quanto no que concerne à formação de um poder comunicativo que pode influenciar o processo de juridificação. É nessa condição que o estado de direito democrático, mediante discursos lingüísticos, deve orientar o respeito aos diversos campos jurídico-político sociais da sociedade contemporânea, além de viabilizar o acesso do potencial comunicativo humano a um espaço democrático em que se dê liberdade à ordem cidadã, em que se admitam opiniões minoritárias, desde que estas possam, dentro de regras procedimentais, constituírem-se em argumentos discursivos com pretensões de validade e estabelecerem a aceitabilidade racional expressa em consensos obtidos mediante a opinião pública vigente. Assim, a teoria do direito traz implicações decisivas para a esfera pública e aproxima ainda mais Habermas da noção kantiana do uso público da razão, mas esse uso no filósofo contemporâneo é reconstruído a partir da pragmática da linguagem, e possibilitado também pelo resgate da noção de esfera pública plebéia, sendo ignorado por ele em *MEEP*.

Habermas havia deixado à margem a elaboração da temática da comunicação plebeia em *MEEP*. No entanto, em *Facticidade e Validade*, não só resgata e desenvolve os desdobramentos desta conceitualização, como também supera suas limitações inseridas em seus escritos anteriores. Neste aspecto, cabe ressaltar que a esfera pública deixa de ser apenas um espaço produzido pela coletividade. Agora ela é dividida em regulada e não regulada, ou ainda formal e informal; duas formas que atuam livremente, mas que interagem entre si, mesmo que de forma não sistemática e, principalmente, em momentos de crise. Em *MEEP*, no trecho intitulado *Uma Tentativa Sociológica de Esclarecimento*, há menção a essas esferas públicas: formal e informal, mas

de maneira muito sutil. São noções que não dispunham nem do respaldo e nem mesmo da força adquirida nos últimos escritos de Habermas. Imbuída dessa nova característica, a formação de opinião pública política surge juntamente na esfera pública informal, em que os atores sociais podem agir comunicativamente e denunciar os problemas do aparelho estatal, como também a insatisfação frente à instabilidade da própria sociedade. Enquanto que a regulada ou formal, inerente ao aparelho estatal, manifesta-se por meio da formação da vontade parlamentar, mas que por vezes se deixa influenciar pela vontade pública reinante na esfera não regulada, pois a mesma tem a incumbência de coagir as decisões tomadas nesse espaço discursivo.

Ora, os processos comunicacionais para Habermas só são considerados amplamente democráticos, se abertamente ocorrem interferências da esfera pública informal na formal, desde que a formal normativamente assegure no poder judiciário esse direito. Além disso, junto às esferas públicas ocorre um processo de formação de vontade coletiva, almejando soluções coletivas para questões da vida prática, na qual os atores envolvidos no processo de formação desse consenso querem conduzir seus enunciados à pretensões de validade para, em decorrência, atingirem a aceitabilidade racional. Esse processo, segundo Habermas, se norteia no universalismo que os atores têm a obrigação de fazer valer na esfera jurídica.

Ademais, tais atores, enquanto público esclarecido, teriam a capacidade de direcionar o fluxo convencional da comunicação na esfera pública em busca do sucesso da razão comunicativa e do entendimento recíproco. Mormente as limitações, são estes atores que, comumente em momentos de crise, invertem a direção das decisões e buscam soluções para os problemas pertencentes ao mundo da vida. Indubitavelmente, em cada mundo da vida, existe uma particularidade cultural da qual devemos estar cientes, que só se faz acessível numa reconstrução teórica indireta ou, como já referido, numa narrativa parcial das formas cotidianas de interação, mediadas intersubjetivamente nos discursos racionais. Narração essa que só pode ser testada pelas ciências empíricas, como a psicologia genética (Piaget), a psicanálise (Freud), a sociologia (Luhmann, Mead, etc.), ou mesmo por uma teoria do direito moderno. Em face dessa interpretação habermasiana, pelo papel da esfera pública e do agir comunicativo inerente a ela, fica destacada a importância da sociedade civil organizada, amparada pelas ONGs, corporações, movimentos, etc. Enfim,

Habermas resgata os pressupostos kantianos, em vista de garantir o funcionamento de uma esfera pública ativa e autônoma, mantenedora de suas influências junto às diversas instâncias da sociedade, viabilizada pelo direito, e, principalmente, na qual a razão é restituída da sua capacidade, com o que se torna possível levar adiante o que propunha Kant: “*Sapere aude!* Tem a ousadia de fazer uso de teu próprio entendimento [...]”¹⁵¹.

A noção de esfera pública traz manifesto tanto o conteúdo do poder público quanto o de opinião pública, daí a relevância de sua diferenciação: a distinção entre esfera pública e esfera de poder público implica a diferenciação entre estado e sociedade respectivamente. Logo, Habermas em *MEEP* propõe um conceito dialógico de esfera pública, que permanece em *FG* dessa mesma maneira, mas que evidencia cabíveis diferenciações entre: esfera pública, esfera de poder público e sociedade civil. Cabe agora sustentar que a esfera de poder público é o próprio estado em formação, no qual se insere o poder político, ou seja, a propriedade política. Do mesmo modo o setor privado, ou seja, a sociedade civil é o setor do trabalho social e da troca de mercadorias, mas abrange também a esfera de opinião pública, formada por indivíduos, que *a priori* são privados do poder público, mas reunidos num público, podem influenciar no fluxo das decisões de ordem pública. Assim, forma-se um espaço público inerente ao setor privado, a sociedade civil. Elemento esse que atribui à originalidade do desdobramento da esfera pública em *FG*. Nesse âmbito, não devemos confundir a sociedade civil com a própria esfera pública, pois aquela é a esfera pública na sua informalidade. Já a esfera pública formal é constituída pelo agir comunicativo, e igualmente produzida pela sociedade civil e deve ser interpretada como uma estrutura discursiva vinculada ao estado.

A esfera pública não pode ser entendida como uma instituição, nem como uma organização, pois ela não possui uma estrutura normativa capaz de diferenciar entre competências e papéis, nem regula o modo de pertença a uma organização, etc. Tampouco ela constitui um sistema, pois, mesmo que seja possível delinear seus limites internos, exteriormente ela se caracteriza através de horizontes abertos, permeáveis e deslocáveis. A esfera pública pode ser descrita como uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e *opiniões*; nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de condensarem em opiniões públicas enfeixadas em temas específicos (*FG*, 2003, v.II, p. 92).

No que tange ao entendimento de Habermas de opinião pública, a esfera

¹⁵¹ Kant, 2002, p. 19.

pública pode ser considerada como um produto da sociedade civil, ou seja, como potencialmente produzida por uma coletividade em seu movimento histórico. Pois, do ponto de vista histórico, segundo promulga esse filósofo, o conceito dessa esfera pública é sintomático da sociedade europeia dos séculos XVII e XVIII, que se expressa na possibilidade existente de pessoas privadas serem capazes de formar um público. A constatação desse público já estava presente em *MEEP*, contudo em *FG* Habermas percebe que, se os agentes têm assegurados e resguardados seus direitos no mundo da vida, são capazes de emitir níveis de opinião pública emancipada. Daí estar clara, a nosso ver, a necessidade de uma avaliação detalhada do conceito de esfera pública e de suas relações entre sociedade civil e o aparato estatal, enquanto pertencentes ao que Habermas compreende como mundo da vida. Isso nos remete a um espaço definido como aquele reservado à comunicação de conteúdos, em que os atos de fala ou ainda o agir comunicativo são realizados, sintetizando assim opiniões públicas enfeixadas em temas específicos. Concretamente, tais espaços podem ser constituídos por palcos, arenas, foros, teatros, etc. Essas formas de esfera pública demonstram como ela era constituída e encontrava-se intimamente ligada a espaços físicos concretos de um público pensante. Positivamente, Habermas detecta a necessidade de generalizações desses termos empregados, já que na atualidade a esfera pública encontra-se diluída virtualmente na mídia, na internet, na imprensa que tomou forma única e inimaginável nessas últimas cinco décadas, ou seja, verifica-se que os meios de comunicações globais romperam, há muito, as barreiras físicas que as circunscreviam até meados do século passado e, ousamos dizer, até meados dos anos que precedem *FG* e em que Habermas estudou a gênese da esfera pública em *MEEP*:

Quanto mais elas se desligam de sua presença física, integrando também, por exemplo, a presença virtual de leitores situados em lugares distantes, de ouvintes ou espectadores o que é possível através da mídia, tanto mais clara se torna a abstração que acompanha a passagem da estrutura espacial das interações simples para a generalização da esfera pública (*FG*, 2003, v.II, p. 93).

Diante dessas reflexões, percebe-se que ora na ausência de uma estrutura física que possa se revelar como a esfera pública, ora na falta proposital de uma instituição que possa representá-la, Habermas demonstra que a condição para sua existência e manifestação seria a construção de uma “estrutura comunicacional” eficaz e regulamentada pelo direito, na qual o agir comunicativo possa ser capaz de emitir racionalidade

comunicativa livremente. Por isso, a esfera pública somente constitui-se num espaço imbuído de liberdade comunicativa entre os indivíduos, quando é gerida no formato de espaço propício para uma “situação ideal de fala” e para a expressão da opinião pública nos âmbitos informais. De acordo com a concepção de esfera pública vinculada à noção de racionalidade comunicativa, torna-se pertinente interpretar a esfera pública como o espaço em que a liberdade deve operar a favor do diálogo aberto entre os indivíduos, a fim de condensarem opiniões *a priori* privadas em opiniões públicas *a posteriori* que permeiam o mundo da vida, no qual as pessoas livres possam fazer uso público de sua racionalidade comunicativa. Tal racionalidade, quando encontra a potencialidade de generalizações, há ainda e, principalmente, a possibilidade de um público leigo se esclarecer com o auxílio de discussões e acordos dialógicos. Na concepção habermasiana de esfera pública, a orientação leiga sempre implica certa indiferença e desconexão diante de assuntos políticos, ecológicos ou, até mesmo, quaisquer discursos que tenham a necessidade de um grau maior de explicação e, quiçá, uma argumentação especializada do próprio contexto. Diante de tal condição, a esfera pública não pode esperar que um público leigo resolva os impasses sociais por si só, pois as decisões devem ser reservadas às instituições que elaboram informações e argumentos na forma de opiniões direcionadas a esse público desejoso de esclarecimento. Porém, Habermas parece desejar que essas instituições desapareçam e se desliguem do mundo da vida. Para ele quanto mais o público dispensar uma opinião especializada para conduzir o rumo das decisões e da emissão de opinião pública, tanto menos pode ser descrito como leigo ou ignorante, no sentido de não ser plenamente esclarecido.

Do mesmo modo que o mundo da vida tomado globalmente, a esfera pública se reproduz através do agir comunicativo, implicando apenas o domínio de uma linguagem natural; ela está em sintonia com a compreensibilidade geral da prática comunicativa cotidiana. Descobrimos que o mundo da vida é um reservatório para interações simples; e os sistemas de ação e de saber especializados que se formam no interior do mundo da vida continuam vinculados a ele (FG, 2003, v.II, p. 92).

Ademais, quando abstraímos da esfera pública suas primitivas características de apresentação, substituindo-as pelas genéricas que formam estruturas comunicacionais, sua explicação em si torna-se mais profunda e especulativa. Enfatizamos, ainda, que opinião pública nesse sentido não pode ser catalisada em pesquisa de opinião que procura mensurar estatisticamente as aceitações temáticas, apesar de serem

influenciadas pela opinião pública especializada. Com isso, a opinião pública especializada é o mesmo que opinião pública formal, que emerge de instituições, ongs, partidos, etc., com o intuito de orientar, por discurso especializado, o entendimento e o assentimento de um público mediante. Portanto, opinião pública designa-se como tal pelo modo como surge e pela aceitação e legitimidade que toma perante um público de indivíduos. A explicação consiste na averiguação: a ocorrência de opinião pública regida normativamente, à qual cabe induzir as decisões políticas sensivelmente influenciando-as; ou opinião pública de grandeza empírica, que resguarda em si as qualidades procedimentais de sua origem. Assim, Habermas, utilizando essa característica empírica, passa a investigar a relação entre influência real e qualidade procedimental das opiniões públicas.

Por isso o sucesso da comunicação pública não se mede *per se* pela ‘produção de generalidade’, e sim, por critérios formais de surgimento de uma opinião pública qualificada. As estruturas de uma esfera pública encampada pelo poder excluem discussões fecundas e esclarecedoras. A ‘qualidade’ de uma opinião pública constitui uma grandeza empírica, na medida em que ela se mede por qualidades procedimentais de seu processo de criação. Vista pelo lado normativo, ela fundamenta uma medida para legitimidade da influência exercida por opiniões públicas sobre o sistema político. Certamente, a influência fática e a influência legítima não coincidem, assim como não há coincidência entre a legitimidade e a fé na legitimidade (FG, 2003, v.II, p. 94-95).

Habermas é fortemente inspirado por uma discussão de *Parsons*¹⁵², sobre a relação entre influência e afinidade com valores, ou seja, entre opinião pública com o dinheiro e o poder. Enfim, os imperativos atuantes junto ao sistema e ao mundo da vida, que têm inerentes a si a sociedade civil. Habermas cita que Parsons destaca como influência uma forma simbólica da comunicação a qual regula a interação entre os indivíduos pela manipulação ou persuasão. Nesse contexto, a influência sobre os indivíduos leigos é exercida pela publicidade, condutora das manifestações de opiniões, já que retém certo potencial político imbuída da obrigação de interferir diretamente na opinião da sociedade civil, ou exercer influência que, muitas vezes, não se detém apenas na política, mas também a grupos ou pessoas que conquistaram fama e podem exercer algum tipo de opinião particular na tomada de decisão dos indivíduos constituintes da sociedade civil. Então, tanto o poder social quanto a influência político-publicitária só podem ser

¹⁵² Ibidem, 2003, v. II. Conf. *Sociological theory and modern society*—esta obra é a qual Habermas faz referência no v. II de *Direito e Democracia: Entre Facticidade e validade*, na medida em que requisita a sua teoria da esfera pública e tenta incutir uma diferenciação, respectivamente, entre esfera pública e sociedade civil e opinião pública formal e informal.

transformados em poder político por meio da sua institucionalização, na qual membros autorizados do sistema político, nomeados como *atores*¹⁵³ especializados, na figura de autoridades de membros de igrejas, cientistas, literatos, educadores, etc., detentores de prestígio, lutam por adquirir influência política e notoriedade para influenciar e atingir o assentimento de leigos que, assim como eles, possuem os mesmos direitos.

No que diz respeito a este grupo de atores especializado em exercer influência sobre a esfera de opinião pública, opera simultaneamente a ele um conjunto de espectadores, constituído por pessoas privadas que formam um público receptor de informações, que, segundo a lógica social, por serem considerados leigos, podem ser persuadidos por temas mais relevantes e por imprescindíveis interesses desses grupos. Mas, os atores sociais não são pessoas inteiramente livres, posto serem influenciados pela mão invisível do mercado, e sua mobilização é difícil por serem manipulados por meio de arbitrariedades. Em contrapartida, os grupos de interesse tentam influenciar a esfera política especulando e manipulando a esfera de opinião pública. É evidente, porém, que para esses grupos contabilizarem o poder social a favor de seus interesses, comumente manipulam o poder político que controlam, utilizando-se de linguagem capaz de mobilizar convicções, a fim de engendrar a opinião pública, camuflando o poder do dinheiro, tendo em vista a sua legitimidade que muitas vezes paradoxalmente, não corresponde à legitimidade no mundo da vida. Contudo, Habermas assegura que, quando um membro notório da sociedade camufla quaisquer interesses, não justificáveis publicamente com argumentos baseados em normas ou valores, isto é, na ética ou na moral, leva o proponente do discurso a correr o risco de ser desmascarado na primeira situação em que houver questionamentos daquela decisão, ou ainda, ele fica coagido a levar em consideração os interesses alheios enredados numa situação limite se quiser manter sua credibilidade¹⁵⁴. Dessa maneira, sempre se tem inserida, nessa dinâmica do mundo da vida, a condição para a formação de uma esfera pública na qual existe um número mínimo de pessoas capazes de formar consenso ou conteúdos racionais por meio do agir comunicativo, o que serve como elemento que sustenta a descolonização do mundo da vida, portanto viabiliza um esclarecimento que ocorre em níveis diferenciados, mas que, mesmo diminuto em alguns

¹⁵³ Atores é um termo utilizado por Habermas na maioria de suas obras, no sentido puramente sociológico de sujeito que realiza a ação. Mas, aqui ele faz uso desta terminologia com conotação de um personagem que representa um papel social agindo argumentativamente. Conf. *FG*, 2003, v.II, p.57-119.

¹⁵⁴ *Idem*, 2003, v. II, p. 97.

momentos, gera autonomia.

Todavia, em *FG*, Habermas procurará demonstrar o quão relevante é uma distinção entre esfera de poder público (estado) e esfera de opinião pública. Para isso ele define, por um lado, o estado como o setor público, além de ser o responsável pela organização da sociedade; por outro lado, conceitua sociedade civil como detentora dos interesses particulares de indivíduos privados, na qual internamente é possível verificar a existência de uma esfera de opinião política que se contrapõe ao poder público: quer se institucionalizando e emitindo opiniões públicas formais, quer se agrupando, tendo como enfoque a sociedade civil organizada e emitindo opiniões públicas informais. Diante dessa abordagem, a sociedade civil pode ser interpretada como arena reservada às pessoas privadas, enquadrada como o setor de troca de mercadorias e de trabalho social. Assim, a esfera pública política, inerente à sociedade civil, tem condições de ser avaliada, bem como a esfera pública informal, formada de pessoas privadas reunidas num público, e que reivindicam uma esfera pública regulamentada pela autoridade, mas também, como presente na acepção constante em *MEEP*, na gênese da esfera pública burguesa (a burguesia buscava uma normatividade que ia contra o poder nobiliárquico), reclamam diretamente contra a própria autoridade política (atualmente corporificada no parlamento e no sistema jurídico), a fim de discutir as leis gerais que normatizam o mundo da vida. Com isso, a esfera pública política é a expressão da opinião pública nos âmbitos formais, isto é, ela está institucionalizada ao lado da organização do estado.

Nessa medida, Habermas postula a sociedade civil e a esfera pública separadamente do que ele entende por aparelho estatal. Tais conceitos surtem a necessidade de entendimento conjunto por serem complementares. Contudo, o aparelho estatal é estudado sob ponto de vista sistêmico, sendo uma potência neutra com relação aos fins que o determinarão. Em consideração a essa distinção, o elemento institucional é a característica que diferencia esfera pública de sociedade civil. Esta é a esfera pública institucionalizada, e esses conceitos têm aspectos normativos e sociológicos simultâneos e paradoxais.

É exatamente dessa avaliação no espaço público imerso na sociedade civil, que se tem a originalidade da teoria da esfera pública de Habermas. De modo imediato é estabelecida a diferença de sua concepção de sociedade civil em relação a Hegel

e à tradição liberal, que a concebia enquanto “sistema de necessidades”¹⁵⁵, e também em relação a Marx. A concepção habermasiana de sociedade civil como institucionalização da esfera pública rejeita a teoria hegeliana e marxista. Cabe, contudo, ressaltar que a crítica habermasiana ao paradigma marxista não se refere primeiramente e nem principalmente ao conceito de sociedade civil. Pelo contrário, Habermas dirige suas críticas aos fundamentos filosóficos do paradigma da produção¹⁵⁶ e, mais especificamente, as dirige contra determinadas concepções: de noção de sujeito da história do fetichismo mercantil (que ele reformula como “colonização interna do mundo da vida”); da dialética determinista entre forças produtivas e relações de produção; do funcionalismo instrumental da ação e do processo linear teleológico da história. Ele elabora o conceito de sociedade civil, inserida em uma esfera sistêmica, isto é, o mundo da vida, no qual economia, mercado, direito, ciência, política, etc encontram sua racionalidade própria. Esta autonomia peculiar da sociedade civil demonstra claramente que ela não precisa mais da economia, assim como sua propulsora e garantidora como ocorria nas interpretações a esse respeito até então:

O atual significado da expressão sociedade civil não coincide com o da sociedade burguesa, da tradição liberal, que Hegel chegará a tematizar como sistema de necessidades, isto é, como sistema do trabalho social e do comércio de mercadorias numa economia de mercado. Hoje em dia, o termo sociedade civil não inclui mais a economia constituída através do direito privado e dirigida através do trabalho, do capital e dos mercados de bens, como ainda acontecia na época de Marx e do marxismo. O seu núcleo institucional é constituído por organizações livres, não estatais e não econômicas, as quais ancoram as estruturas de comunicação da esfera pública nos componentes sociais do mundo da vida. A sociedade civil compõe-se de movimentos, organizações e associações, os quais captam os ecos dos problemas sociais que ressoam nas esferas privadas condensam-nos e os transmitem, a seguir, para a esfera pública política (FG, 2003, v.II, p. 99).

Tanto Hegel quanto Marx atribuem imenso papel ao capital como determinante da racionalidade, o que na atualidade não é mais cabível. Nossa época é assinalada, segundo Habermas, por racionalidades sistêmicas que agem simultaneamente, mas também individualmente; racionalidades que possuem um agir autônomo. Por isso, a sociedade civil enquadra-se no âmbito de esfera sistêmica pertencente ao mundo da vida e

¹⁵⁵ “A sociedade civil, em Hegel, começa pelo sistema de necessidades, ou seja, pelo mercado ou pelo trabalho, fatores esses tão bem trabalhados pela economia política, com a qual Hegel tanto ficou fascinado” (Hegel, 2000, p.35).

¹⁵⁶ E essa crítica teve início já nos anos 60 e 70 em “*Teoria e Práxis*”, MEEP, “*Conhecimento e Interesse*”, “*Para a reconstrução do materialismo Histórico*”. Nos anos 80 essa crítica está presente também na TAC, V. II.

deve ser estudada enquanto instituição independente do estado e da economia. O conceito de sociedade civil deve ser revisto, considerando-se o caráter institucional e somando as contribuições que Habermas desenvolve em sua obra. Nessa medida, compreende-se que a sociedade civil tem seu núcleo manifesto em movimentos, associações, organizações sociais, não estatais e não econômicas, arraigando-se nos direitos de expressão reunião e associação. Ela cristaliza-se em instituições que catalisam os problemas da sociedade e o transferem para a esfera de ação política, porque, apesar da mídia, é a sociedade civil organizada que continua sendo o espaço em que pessoas privadas podem se organizar para ventilar seus problemas, a fim de influenciar o poder político na busca por soluções¹⁵⁷.

Por sua vez, o estado liga-se à esfera pública e à sociedade civil por meio dos partidos políticos e das eleições. Portanto, a proteção à privacidade preserva domínios vitais, privados e livres para o exercício de atos de autonomia: são os direitos da crença, consciência, inviolabilidade de residência, etc. A liberdade unida a estes direitos conduz à interpretação da questão jurídica, como a garantia de esfera pública capaz de ser mantenedora da sua real função: esclarecer os cidadãos do seu papel junto ao estado. Essas são as condições essenciais para que a sociedade civil tenha a possibilidade de se automanifestar enquanto produtora de opinião pública que ocupa, por excelência, o *locus* da esfera pública para se tornar opinião política. Porém, em um estado totalitário, são colocados em xeque tais direitos, excluindo o nexo entre cidadania autônoma e esfera privada intacta. Num estado em que a liberdade não esteja garantida junto ao sistema jurídico, por meio do direito, há controle diretamente sobre a base privada dessa esfera pública. Se essa dimensão for atingida simultaneamente a racionalidade comunicativa é inviabilizada e, se a liberdade presente nos domínios da vida privada não for resgatada, a razão comunicativa fica bloqueada temporariamente. De acordo com esta ótica, a sociedade civil exerce, a partir da racionalidade comunicativa que lhe é inerente, uma função política incondicionalmente peculiar e importante: gerir conteúdos legítimos através da racionalidade comunicativa¹⁵⁸. Isso nos indica que a função política da sociedade civil é condição *sui generis* para a democracia. Portanto, na necessidade de preservá-la, é promulgado um conjunto de direitos que, muitas vezes, não são suficientes

¹⁵⁷ DUTRA, Delamar J. Volpato. Da Função da Sociedade Civil em Hegel e Habermas.[p.1-16] [<http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/PDEL.PRN.pdf>] Publicação on-line. Acessado em 10/06/2005. Aqui, p. 09.

¹⁵⁸ FG, 2003, v.II, p. 90.

para a garantia da função política da sociedade civil.

Por isso, a sociedade civil tem que se proteger, através de uma função crítica aguçada que, embora, protegida pelo Estado, por um conjunto de direitos fundamentais, não se deixa determinar pelos imperativos do poder e nem pelo dinheiro, sendo, exatamente por isso, constituída por agrupamentos não governamentais e não econômicos. Assim, ela consegue mobilizar bons argumentos e criticar argumentos ruins e exercer cerco sobre autoridades, tribunais e parlamentos, ou seja, sobre os poderes do Estado e seus agentes. As discussões não ‘governam’. Elas geram um poder comunicativo que não pode substituir, mas simplesmente influenciar o poder administrativo (Dutra, 2005, p. 10).

A sociedade civil, como visto até aqui, é a manifestação da esfera pública organizada, enquanto instituição capaz de oferecer respaldo à soberania popular diluída comunicativamente e protegida a partir de tais direitos. Direitos que têm a função de conceder garantias da formação de redes de comunicação no interior da esfera pública privada e de controle do poder político público (estado), por meio da esfera pública interpretada como mecanismo da sociedade civil. Segundo Habermas:

No entanto, as garantias dos direitos fundamentais não conseguem proteger por si mesmas a esfera pública e a sociedade civil contra deformações. Por isso, as estruturas comunicacionais da esfera pública têm que ser mantidas intactas por uma sociedade de sujeitos privados, viva e atuante. Isso equivale afirmar que a esfera pública política tem que estabilizar-se, num certo sentido, por si mesma: isso é confirmado pelo peculiar caráter auto-referencial da prática comunicacional da sociedade civil (FG, 2003, v.II, p. 102).

A sociedade civil desliga-se da economia, do poder e adere à opinião pública não estatal, sendo protegida por um conjunto de direitos segurados pela burocracia do estado, de caráter não econômico. Pois é preciso distanciar as forças democratizantes do estado e da economia, porque ambos têm determinações sistêmicas próprias que não podem ser entendidas ou transformadas em determinações políticas. Quando o estado e a economia estão totalmente permeados pelas determinações políticas, elas diluem seu potencial funcional. Um exemplo disso pode ser visualizado na ausência de plausibilidade e falência do socialismo. Logo, Habermas não propõe a abolição do mercado, ou do poder burocrático do estado. Seu pensamento liberal, a respeito disso, apresenta uma domesticação democrática dos conteúdos gestados a partir da sociedade civil, que conflui sua ressonância na esfera pública. Ademais, a sociedade civil carece ser visualizada como conjunto dos movimentos e organizações sociais que veiculam os conteúdos da opinião pública, sendo exatamente esse caráter institucional e organizacional que a distingue da

esfera de opinião pública.

Defrontamo-nos, agora, com o quadro conceitual que não permite confundir a esfera pública e a sociedade civil do ponto de vista de suas constituições. O espaço da publicidade não pode ser visto como instituição, organização ou sistema e, sim, como estrutura discursiva que viabiliza um agir comunicativo orientado para o entendimento entre os indivíduos, além da possibilidade de formação de conteúdo e temas que permeiam a esfera de opinião pública. Tal esfera pública está constituída por uma estrutura comunicacional do agir orientado para o entendimento, a qual tem a ver com o espaço social gerado no agir comunicativo, mas com os conteúdos da comunicação cotidiana. Somente uma esfera pública, formada a partir de contextos comunicacionais produzidos pela grande maioria de pessoas privadas constituintes da sociedade civil, é capaz de cumprir sua relativa função de esclarecedora da sociedade, na qual deixa de lado a sobrecarga funcional do mundo da vida e de seus sistemas que poluem seus objetivos reais. Diante disso, são as instituições da sociedade civil que viabilizam a transformação dos discursos capazes de solucionar problemas, formados nas redes de comunicação da esfera pública privada, em questões de interesse geral, no quadro das esferas propriamente públicas. Habermas avalia que se encontra na existência de uma esfera pública politicamente ativa o ponto central e essencial para a consolidação de uma sociedade justa e equilibrada. Acrescenta ainda como função da esfera pública junto à sociedade civil funcionar como uma caixa de ressonância dos problemas, percebendo-os e convertendo-os em discursos capazes de serem transformados em opiniões públicas.

Na perspectiva de uma teoria da democracia a esfera pública tem que reforçar a pressão exercida pelos ‘problemas’, ou seja, ela não pode limitar-se a percebê-los e a identificá-los, devendo, além disso, tematizá-los, problematizá-los e dramatizá-los de modo convincente e eficaz, a ponto de serem assumidos e elaborados pelo complexo parlamentar. E a capacidade de elaboração dos próprios problemas que é limitada, tem que ser utilizada para um controle ulterior do tratamento dos problemas no âmbito do sistema político (FG, 2003, v.II, p. 91).

Sumariamente, Habermas visualiza a esfera pública cercanda-a de grande credibilidade, como local reservado ao agir comunicativo, encaminhando a interação entre os indivíduos que vivem em sociedade, ou seja, sujeitos privados que devem lançar temáticas plausíveis de respaldo. Entrementes, um caminho mais justo para a solução de impasses imersos na sociedade civil seria “[...] uma esfera pública que reine, mas não

governe”¹⁵⁹. Nesse sentido o que estava subentendido em *MEEP* permanece como lema em *FG*: o diferencial é que agora a esfera pública ganha maior força, porque tem o direito como guardião e a racionalidade comunicativa que opera como força emancipadora da sociedade civil e de seus indivíduos.

3.3 - O paradigma do direito e o potencial emancipador na esfera pública

Em *FG*, Habermas consegue finalmente concretizar a racionalidade comunicativa intrínseca na esfera pública, como sendo capaz de promover níveis de esclarecimento. Em obras anteriores, como a exemplo, de *MEEP*, ele depositou em toda a sua abordagem da concepção de esfera pública apenas uma pequena fagulha desse ideário do esclarecimento, retido junto à possibilidade de uma possível publicidade crítica, e das suas analogias com Kant. Daí que, “[...] considerando o lado informal e não regulamentado da esfera pública, a teoria discursiva do direito presente em *Facticidade e Validade*, revela um conceito mais abrangente se comparado com aqueles dos escritos anteriores [...]”¹⁶⁰.

Habermas constata, no final do século XX, a formação de esferas públicas não tão abrangentes quanto o modelo burguês inserido no contexto histórico dos séculos XVII-XIX, mas que se dissipou em diversas formas de representações, por meio de esferas públicas informais: partidos políticos, organizações, comunidades de bairros, etc., ou seja, setores que têm o papel de influenciar no desenvolvimento democrático e no processo de níveis de emancipação social. Nesse aspecto, Habermas tece sua teoria do direito e atribui a ele a função de *médium*, isto é, mediador entre as instâncias do poder comunicativo da sociedade, com o desejo de preservar o funcionamento democrático no

¹⁵⁹ *MEEP*, 2003, p. 117.

¹⁶⁰ Martins, 2004, p. 241-242.

mundo da vida. Com isso, ele vislumbra a possibilidade da concretização da razão comunicativa, que se efetivaria pelo agir comunicativo no rompimento com os elementos estratégicos ou instrumentais, isto é, um agir comunicativo que busca o entendimento junto à esfera pública imbuído da tentativa de desfechar em opiniões públicas. De acordo com ele, o direito:

[...] é formal no sentido de que apenas formula condições necessárias segundo as quais os sujeitos do direito podem, enquanto cidadãos, entender-se entre si para descobrir os seus problemas e o modo de solucioná-los. Evidentemente, o paradigma procedimental do direito nutre a expectativa de poder influenciar, não somente a autocompreensão das elites que operam o direito na qualidade de especialistas, mas também a de todos os atingidos. E tal expectativa da teoria do discurso, ao contrário do que se afirma muitas vezes, não visa a doutrinação, nem é totalitária. Pois, o novo paradigma submete-se as condições da discussão contínua, cuja formulação é a seguinte: na medida em que ele conseguisse cunhar o horizonte da pré-compreensão de todos os que participam, de algum modo a sua maneira, da interpretação da constituição, toda transformação histórica do contexto social poderia ser entendida como um desafio para um reexame da compreensão paradigmática do direito (FG, 2003, v.II, p. 190).

Desse modo, para apreender com mais profundidade o desfecho da opinião pública a partir da teoria do direito, torna-se imprescindível mostrar o papel da esfera pública e sua estreita relação com os poderes judiciário e estatal, isto porque, nas obras anteriores de Habermas, ele se referia à opinião pública apenas como conceito complementar ao mundo da vida, onde os sujeitos encontravam a possibilidade de reproduzir a ação comunicativa ancorados numa esfera pública enquanto fenômeno social da coletividade e não como estrutura de normas, com diferentes funções e papéis a desempenhar lado a lado com a sociedade civil. Em oposição a esse diagnóstico, Habermas, em *FG*, trata do direito como elemento validador do mundo da vida perante os imperativos do sistema, o que parece oferecer uma relação mais estreita da esfera pública com o poder jurídico-estatal, em que talvez opiniões públicas possam se tornar capazes de nortear o cunho das decisões políticas. Habermas enfatiza que: “Este [o direito, K. S.] não deve apenas institucionalizar uma formação de vontade política racional, mas também proporcionar o próprio *medium* no qual essa vontade pode se expressar como vontade comum de membros do direito livremente associados”¹⁶¹.

No intuito de conceber uma esfera pública garantidora do uso público da

¹⁶¹ *FG*, 2003, v. II, p.143.

razão entre os homens, Habermas confere aos atores e membros da sociedade civil o papel de poder inverter a direção das decisões e solucionar os problemas pertencentes ao mundo da vida. Levando em consideração essa interpretação, percebemos que ele deposita na esfera pública o papel de conduzir um nível de esclarecimento, por meio do qual é elevada a importância da sociedade civil organizada, amparada pelas ongs, corporações, movimentos, etc. Segundo Dews:

Grande parte das expectativas normativas ligadas à política deliberativa, recai sobre as estruturas periféricas da formação da opinião. [...] A periferia consegue preencher essas expectativas fortes, na medida em que as redes de comunicação pública não institucionalizadas possibilitam processos de formação de opinião mais ou menos espontâneos¹⁶².

Se por um lado, Habermas propõe um modelo normativo de esfera pública resguardado pelo aparelho estatal, ou seja, amparado pelo judiciário, por visualizar a vontade pública vinculada diretamente ao sistema jurídico, por outro lado, na teoria do direito, a formação discursiva da vontade pública tem a incumbência de influenciar junto aos procedimentos legislativos, que devem ser formulados obviamente em consideração à opinião que ressoa no espaço reservado ao agir comunicativo, que é a própria esfera pública. O direito “[...] não deve apenas institucionalizar uma formação de vontade política racional, mas também proporcionar o próprio *médium* no qual essa vontade possa se expressar como vontade comum de membros do direito livremente associado”¹⁶³. Entretanto, sempre que possível, esse papel deve ser desempenhado em função de uma linguagem jurídica, na qual a comunicação é capaz de envolver as sociedades civis acopladas a uma sociedade global, por mais complexas que estejam elas inseridas no mundo da vida. O paradigma do direito pode regular e compensar problemas correlatos, possibilitando o intermédio da formação institucionalizada da opinião e da vontade com comunicações públicas informais. Isso decorre, por se inserir nos contextos de mundo da vida através de uma esfera pública ancorada numa sociedade civil.

Mas como o direito é também o *médium* entre as esferas sistêmicas e o mundo da vida, tem que se afiançar a liberdade comunicativa de cada um de modo

¹⁶² DEWS, Peter. Faktizität, Geltung und Öffentlichkeit. In: *Deutsch Zeitschrift für Philosophie*. 41, 1993, 2: 359-364, aqui p. 362. *Apud*. Martins, C. A. *Moral e Direito na Teoria do discurso de Habermas*. Relatório de Pesquisa Trienal, Cap. IV, UNESP/Marília: 2002, p. 178-225.

¹⁶³ *FG*, 2003, v. I, p. 143.

simétrico: Isso significa que, por um lado, o processo discursivo que emerge na esfera pública tem como objetivo maior a interação, pois o que está na base de uma argumentação discursiva permite o consenso, cujo acordo entre os indivíduos quanto à validade das proposições ou legitimidade das normas, por outro lado, implica também que o discurso pressupõe interação, isto é, a participação dos atores sociais que se comunicam livremente. Tanto o consenso quanto a argumentação discursiva têm como escopo a situação ideal de fala ou comunidade ideal de fala, tese que não contém uma hipótese prática como ponto de partida:

Partindo da análise das condições necessárias do entendimento em geral, é possível desenvolver pelo menos uma ideia de intersubjetividade intacta, capaz de possibilitar um entendimento não coagido dos atos no seu relacionamento recíproco. [...] Intersubjetividade intacta constitui a manifestação de condições simétricas de reconhecimento livre. Entretanto, esta ideia não deve ser carregada com as cores da totalidade de uma forma de vida reconciliada e projetada no futuro, nos moldes de uma utopia; ela contém nada mais, mas também nada menos, do que a caracterização formal de condições necessárias para formas de vida não antecipáveis de uma vida não fracassada (Habermas, 1990b, p. 182).

A comunidade ideal de comunicação é um princípio regulador, por meio do qual se aplicam pretensões de validade em contextos nos quais os agentes comunicativos estão em situação de fala em que é predominante o desenvolvimento moral. Por isso, são capacitados comunicativamente para contestarem e refutarem essas pretensões a fim de chegarem a um consenso, no qual ainda duas condições lógicas são necessárias: como única forma de coação, deve contar a força do melhor argumento e, como única motivação, a busca do entendimento. Essa tese do consenso, por estar amparada num quadro teórico idealizante, recebe inúmeras críticas¹⁶⁴. Uma delas é de Tietz, pois ele entende que, por ignorar a contingência, um consenso ideal em uma comunidade ideal de comunicação não é significativo para a “valorização do saber surgido historicamente”. Ademais, segundo Tietz:

O conceito de uma ‘comunidade ideal de comunicação’ em si é incoerente. Uma tal comunidade de comunicação não é ainda nem possível nem coerente. Se, contudo, a comunicação em uma tal comunidade não é possível nem necessária, então não se oferece a ‘comunidade ideal de comunicação como modelo de socialização pura comunicativa’. [...], pois também é incoerente a ideia de uma pura socialização comunicativa [...] na qual está à disposição o meio do entendimento discursivo. Uma tal sociedade socializadora, que conta com o modelo fictício e com a qual a ideia de auto-organização será projetada sobre a

¹⁶⁴ Martins, 2002, p. 190.

totalidade, seria pois uma sociedade na qual nada mais existiria para socializar. Também, aqui uma auto-organização democrática não seria necessária e nem possível (Tietz, 1993, p. 333-342. Apud: Martins, 2002, p. 190).

Apesar disso, para Habermas, a condição de igualdade na participação argumentativa é imprescindível para entender a possibilidade do povo vir a tornar-se soberano, decorrente da instrumentalização do direito, bem como impedir possíveis violações aos direitos humanos advindas dos aparelhos estatais. O povo como soberano é capaz de formular uma opinião pública, livre de coerção da esfera política, isto é, que ele possa aumentar o espaço de sua autonomia diante de uma ampla juridificação, pela qual passa o estado de direito. Assim temos de entender que:

À juridificação simétrica do uso político de liberdades comunicativas corresponde o estabelecimento de uma formação política da opinião e da vontade, na qual o princípio do discurso encontra aplicação. A liberdade comunicativa está referida, antes de qualquer institucionalização, a condições de um uso de linguagem orientado pelo entendimento, ao passo que as autorizações para o *uso público* da liberdade comunicativa dependem de formas de comunicação asseguradas juridicamente e de processos discursivos de consulta e de decisão. Estes fazem supor que todos os resultados obtidos segundo a forma e o procedimento correto são legítimos. Iguais direitos políticos fundamentais para cada um resultam, pois, de uma juridificação simétrica da liberdade comunicativa de todos os membros do direito; e esta *exige*, por seu turno, uma formação discursiva da opinião e da vontade que possibilita um exercício da autonomia política através da assunção dos direitos dos cidadãos (FG, 2003, v. I, p. 164).

Nesse âmbito, Habermas considera o processo de juridificação como a defesa dos elementos básicos, mas dependentes dessa força motivacional que deve sempre ocorrer atrelada às instituições e conta com o apoio direto de um novo elemento: a noção de publicidade advinda da esfera pública plebeia. Ora, se o poder comunicativo se explica pela força motivacional que cada comunidade traz consigo cabe perscrutar como, a partir disso, compreender as comunidades não institucionalizadas, os movimentos sociais, etc. A força motivacional linguística destes foi desconsiderada por Habermas? Caso sim, então, apesar dos avanços de seu pensamento na teoria da esfera pública, ele ainda mantém, em relação a esse conceito, o mesmo sentido presente na teoria dos anos 60 constante em *MEEP*, não obstante ter reconhecido no prefácio dessa obra, na sua edição datada de 1990, que na edição anterior não havia tratado de outras publicidades subculturais ou específicas de classe, excluindo assim, por sua plebeidade, fenômenos sócio-políticos que não se encaixam nas práticas civilizadas e dialógicas da sociedade civil burguesa. Ademais, a força motivacional não se restringe apenas às comunidades e, por isso mesmo, ela já foi

considerada ponto débil no pensamento de Habermas¹⁶⁵, posto que a motivação da ação não necessariamente é transmitida só nas posições argumentativas e, se elas estão por detrás de comunidades do mundo da vida sustentando os “bons” fundamentos, estes também são do âmbito da capacidade dos juristas e legisladores que não precisamente estão vinculados a tais comunidades.

Habermas, porém, havia deixado à margem esta elaboração temática em *MEEP*, apesar de justificar que não era o seu interesse, naquele momento, o de explorar essa categoria, assim como outras tangíveis à esfera pública. Logo, em *FG*, ele não só resgata e desenvolve os desdobramentos desta conceitualização, como também supera suas limitações inseridas em seus escritos anteriores. Neste aspecto, cabe evidenciar que a partir dessa obra a esfera pública deixa de ser apenas um espaço produzido pela coletividade, sendo dividida em regulada e não regulada, ou ainda formal e informal, duas formas atuando livremente, mas que podem e devem interagir entre si. Com isso, a formação de opinião pública política surge juntamente na esfera pública informal, em que os atores sociais podem agir comunicativamente ressoando os problemas do aparelho estatal, como a insatisfação diante da instabilidade da própria sociedade, enquanto a esfera pública regulada está presente no aparelho estatal e manifesta-se através da formação da vontade parlamentar influenciada pela vontade pública reinante na esfera não regulada, em que ela tem o dever de conduzir as decisões tomadas nesse espaço discursivo. Ora, os processos comunicacionais, para Habermas, apenas devem ser considerados amplamente democráticos, se ocorrer abertamente a interferência da esfera pública informal na formal que normativamente tem este direito assegurado no poder judiciário. Nessa medida, junto às esferas públicas ocorre um processo de formação de vontade coletiva, de opinião pública capaz de resolver assuntos e questões práticas.

Devemos esclarecer, entretanto, que esses tipos de esferas públicas são capazes de ressonância dos problemas pertencentes à sociedade civil, quiçá da sociedade global, e funcionam como verificadores dos ajustes a serem tomados. Assim, os problemas têm que ser nelas tematizados ou problematizados, ou ainda, é na esfera pública informal que estes devem ser percebidos, já que a principal responsabilidade é a de influenciar as decisões jurídicas e parlamentares. Contudo, o ator numa esfera pública informal não pode

¹⁶⁵ Preyer, Apud: Martins, 2002, p.181.

“[...] limitar-se a percebê-los e a identificá-los, devendo, além disso, tematizá-los e problematizá-los e dramatizá-los de modo convincente e *eficaz*, a ponto de serem assumidos e elaborados pelo processo parlamentar”¹⁶⁶. E ainda conforme Habermas:

Estes tipos de esferas públicas autônomas, capazes de ressonância, dependem de uma ancoragem social em associações da sociedade civil e de sua introdução em padrões liberais da socialização e da cultura política numa palavra: dependem da contrapartida de um mundo da vida racionalizado. [...] tais estruturas do mundo da vida, porém elas se subtraem à regulamentação jurídica da intervenção administrativa ou a regulamentação política. [...] as condições se encontram em contextos do mundo da vida que limitam, a partir de dentro, a capacidade dos parceiros jurídicos em organizar por si mesmos sua vida em comum. Em última instância, a vontade dos membros não podem dispor pura e simplesmente daquilo que possibilita o modo discursivo de socialização de uma comunidade jurídica (*FG*, 2003, v. II, p. 90-93).

Ademais, este modelo supracitado pode caracterizar-se como um meio para a comunicação ilimitada entre os agentes discursivos. O espaço, responsabilizado pela solidariedade entre aqueles que partilham da mesma opinião pública, que conduz o veredicto de Habermas de um pluralismo geral sem fronteiras¹⁶⁷, haja vista que somente por meio da esfera pública comum entre estranhos, que assumem o direito de permanecerem estranhos entre si e com o diferencial de defenderem as mesmas causas da solidariedade civil, é o momento materializado em que as problemáticas que envolvem a modernidade podem encontrar ressonância. Logo, essa esfera pública regulada pelo direito tem o aval de ser um meio de comunicação isento de limitações, na qual é possível captar problemas articulando-os livremente, até mesmo, virtualmente, já que todas as fronteiras entre os atores sociais foram banidas. Assim sendo, a condição de geração democrática de opiniões públicas informais depende de opiniões que se formam em uma esfera política livre da coerção do poder político, que tem como base de fundamentação a eficácia do direito dos cidadãos, na medida em que desenvolve um pluralismo global sem fronteiras.

Além disso, em *FG*, está delineada uma teoria do agir comunicativo que conduz também ao consenso público e que delibera a legitimidade da opinião pública quando articula a racionalidade comunicativa. Habermas acredita que a interação entre os atores sociais, mesmo ocorrendo via meios de comunicação de massa, é um processo puramente democrático, se possibilitado pelo direito. Por sua vez, a mídia produz o

¹⁶⁶ *FG*, 2003, v. II, p.91.

¹⁶⁷ *Idem*, 2003, v. I, p.32.

consenso midiático, que expressa a influência dos meios de comunicação na formação da vontade ou na opinião pública, que, por seu turno, auxiliará nas decisões tangíveis ao parlamento e ao setor jurídico. Quanto a essa característica da esfera pública, percebemos que todos os processos envolvidos, a saber, os conceitos básicos de comunicação, a verdade, a racionalidade, a fundamentação e o consenso, *desempenham o mesmo papel gramatical*¹⁶⁸, em qualquer sociedade global, mesmo sendo interpretados de forma diferente e aplicados segundo critérios distintos. O que Habermas quer fundamentar com isso é a existência de uma política secularizada e de uma moral racional, que norteiam o discurso reflexivo dos membros de uma sociedade global. É nesse sentido que ele é capaz de afirmar uma universalidade do direito privado inerente ao mundo da vida, que tem a obrigação de conduzir a comunicação racional.

Por conseguinte, nesse modelo de esfera pública, existe um desligamento dos cidadãos da posição de pessoas físicas, indivíduos ou grupos, mas concomitante a isso sustenta-se um agrupamento virtual de espectadores ligados relativamente pelo processo midiático. Logo, nesse molde no qual inexiste à figura do sujeito que realiza a ação, os atores da sociedade civil, que atuantes diretos no processo político, jurídico e administrativo do estado, podem por meio da mídia integrar-se, mesmo que a distância. Pois, o consenso midiático, proposto por Habermas, possível na esfera pública sem sujeito, está voltado para a formação de uma identidade coletiva e universal.

Destarte, o tipo de influência que a esfera pública inspira está diretamente relacionado à condição garantida no nível discursivo da formação de opiniões; do prestígio de partidos, de ongs (organizações não governamentais: Greenpeace, Anistia Internacional, etc.); como também análogos a notoriedades como, por exemplo, cientistas, literatos, etc. Habermas, nessa circunstância, sustenta que o espaço público vai além de simples interações pelas quais surge um público de leigos possuidor dos mesmos direitos, fazendo pressão para que esses direitos sejam atendidos. A esfera pública forma-se de pessoas privadas, às quais são concedidas autoridades de conduzir a formação de vontade nas esferas públicas políticas, quando se materializam como público, isso porque esse coletivo tem que ser convencido, mediante contribuições compreensíveis e interessantes sobre assuntos que eles indicam ser relevantes. Eles encontram aí a condição de inverter a

¹⁶⁸ Ibidem, 2003, v. I, p.38.

direção do fluxo convencional da comunicação na esfera pública e no sistema político, certamente transformando-se no modo de resolver os problemas oriundos do sistema político.

No estado de direito delineado pela teoria do discurso, a soberania do povo não se encarna mais numa reunião de cidadãos autônomos facilmente identificáveis. Ela se retira para os círculos de comunicação de foros e corporações, de certa forma destituídos de sujeito. Somente nessa forma anônima, o seu poder comunicativamente diluído pode ligar o poder administrativo do aparelho estatal à vontade dos cidadãos (FG, 2003, v. I, p. 173).

Os atores da esfera pública, na posição de um público esclarecido, teriam a capacidade de nortear a direção do fluxo convencional da comunicação que nela transcorre. Por sua vez, não devem ir à busca de interesses privados, por nunca estarem de acordo com os interesses dos atores sociais: o discurso desses atores deve identificar-se com os interesses da maioria, e não com suas perspectivas subjetivas e particulares. Nesse ínterim, o uso público da razão tem que se cristalizar num discurso que se antepõe a qualquer outro, que tenha como vertente os particularismos: resumidamente, esse discurso deve ser um discurso de âmbito público. No que remete à formulação de espaço público regulado pelo direito, Habermas teoriza de maneira ético-procedimental, ou seja, insere-se num modelo de democracia assentada tanto nos pressupostos comunicacionais como em condições procedimentais de formação de opinião pública e da vontade coletiva, ou seja, uma arena na qual a participação política ocorre via o uso do discurso. E apesar das limitações impostas por tais condições, são esses atores que podem inverter a direção das decisões e solucionar os problemas pertencentes ao mundo da vida. Em face dessa interpretação, percebemos que, em FG, Habermas concede à esfera pública uma responsabilidade parcial, mais fundamental no processo de emancipação (potencialidade que só existe na razão comunicativa) da sociedade global, com a elevação da importância da sociedade civil organizada e amparada pelas ongs, corporações, movimentos.

Nesse sentido, percebemos a importância de uma reconstrução da teoria da direito apresentada nas *Tanner Lectures*, de 1986. Faremos isso na próxima etapa deste capítulo, por ser preciso verificar a relação entre legitimidade e legalidade, além de estabelecer a tênue relação da teoria do direito com a potencialidade da formação da vontade coletiva numa dada esfera pública ativa.

3.4 Reconstrução do Direito nas Tanner Lectures: legalidade e legitimidade e a formação de vontade na esfera pública

As discussões filosóficas em torno do direito, na época moderna, configuraram-se em inúmeros e diferenciados enfoques. Hobbes tentou fundamentar o direito e a política, abolindo os pressupostos da moral. Kant, segundo Habermas, volta todos os seus esforços para conduzir o direito por meio de uma teoria moral. Basta-nos olhar a força atribuída ao imperativo categórico na *Metafísica dos Costumes*, obra na qual desenvolve sua teoria do direito no âmbito de teoria moral. Assim, na medida em que Hobbes livra-se da moral em favor da possibilidade do direito natural, em Kant o direito parece desfazer-se em moral. Em função das insuficiências dessas teorias filosóficas, evidencia-se que as teorias contratualistas do direito clássico, mediante as sociedades complexas organizadas através do mercado sob o enfoque sistêmico, malograram seus esforços de promover uma sociedade justa no intuito do ideal de vida boa. Contrário aos desdobramentos hobbesiano e, parcialmente, ao kantiano Habermas acaba induzindo sua teoria para uma situação conflituosa, pois tira da moral a condição de fundamento e lhe atribui a função de justificativa: as pessoas devem se submeter ao poder soberano na condição de iguais e livres e, nessa condição, teriam “[...] bons argumentos para submeter-se a um poder absoluto do estado”¹⁶⁹.

As teorias contratualistas – inclusive as de cunho idealista eram demasiadamente abstratas. Elas não tinham conseguido justificar os pressupostos sociais de seu individualismo possessivo. Além disso, elas recusaram-se a reconhecer que a justiça prometida pelas instituições fundamentais do direito privado (contrato e propriedade) e pelos direitos público-subjetivos de se defender contra o estado burocrático, implicava em contrapartida uma ideia de economia em pequena escala. Ao mesmo tempo, as teorias contratuais – aprioristas ou não – eram por demais concretistas. Elas não tinham conseguido discutir suficientemente a mobilização das condições vitais e subestimado a pressão da adaptação oriunda do crescimento capitalista e da modernização em geral (FG, 2003, v.II, p.241).

Diante disso, em FG, Habermas pretende repensar o direito por meio da

¹⁶⁹ FG, 2003, v.II, p.239.

ideia de estado de direito, no qual os poderes em que está apoiada a legitimidade da racionalidade de processos de legislação ou de jurisdição são separados, mas capazes de garantir a imparcialidade. A interlocução com Weber implica assumir, conjuntamente, uma teoria da racionalização, com a qual Habermas está de pleno acordo. Ele realiza uma leitura da obra *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* e percebe que Weber diagnostica a sociedade como tendo passado por dois grandes momentos da racionalidade. Na linguagem weberiana¹⁷⁰, tem-se inicialmente um tipo de racionalidade axiológica em que os valores são supremos, fins em si mesmos. Essa norma de racionalidade era, segundo ele, comum aos gregos e podia ser observada nos cultos a *physis* e no reconhecimento da cidadania entre os iguais, ou até mesmo na busca de uma vida virtuosa. Contudo, na sociedade medieval, ela racionalidade continua preponderando, mas os valores alteram-se gradativamente: agora não é mais a busca pela vida virtuosa e, sim, a procura pela salvação da alma (a concepção do que é virtude altera-se). A ruptura com a racionalidade axiológica ocorre em meados do século XVI, com a mudança no modo de age do pensar que, na visão weberiana, opera a partir da ética do protestantismo, na qual Lutero soube inserir valores comportamentais para alterar um imaginário predominantemente medieval. Podemos mencionar aqui o caso da usura, que deixa de ser condenada e passa a promover sua racionalidade própria: a racionalidade teleológica, em que os meios à disposição para atingir fins estão sempre direcionados em benefício próprio. A noção de riqueza fica assim associada à ideia de graça ou bênção recebida.

Max Weber tinha razão: somente se levarmos em conta à racionalidade que habita no próprio direito, poderemos assegurar a independência do sistema jurídico. No entanto, como o direito também se relaciona internamente com a política e com a moral, a racionalidade do direito não pode ser questão exclusiva do direito (FG, 2003, v.II, p.230).

Habermas assume a sobrecarga da teoria da racionalização, tendo em vista formular a tese de que a legalidade retira a sua legitimidade de uma racionalidade procedimental imbuída de conteúdo moral. Nosso autor estabelece esse objetivo por ter como preocupação examinar de modo mais amplo as implicações entre direito, moral e eticidade, ou seja, quer avaliar como uma moral pós-convencional é possível por meio de

¹⁷⁰ Iremos reconstruir a leitura da racionalidade weberiana realizada por Habermas de forma muito sucinta, já que não é nosso intuito uma avaliação da influencia de Weber junto a TAC, e sim, apenas a elaboração dos pressupostos de Habermas para o fim de formular a Teoria do Direito nas *Tanner Lectures*. Para maiores implicações sobre a leitura de Habermas sobre a problemática da racionalidade em Weber ver ainda Habermas, 2001, p. 167-205.

um estado de direito positivo, carente de fundamentação e que tem como regra primordial a ideia da imparcialidade: a tese central de Habermas gira em torno de defender que a moral pós-convencional, o direito positivo e o estado democrático, apesar de suas diferenças essenciais, estão intrinsecamente inseparáveis, ao passo que são complementares entre si e, inevitavelmente, entrelaçam-se. Segundo Cortina, uma moral pós-convencional de responsabilidade precisa de complementação jurídica porque não pode deixar de exigir responsavelmente o cumprimento das normas válidas, se os destinatários não têm garantia jurídica de que serão universalmente cumpridas; porém igualmente o direito positivo deficitário, desde o ponto de vista da fundamentação, precisa do auxílio de uma razão moral, que expressa em seu interior a ideia de imparcialidade procedimental¹⁷¹.

Entretanto, apesar de Habermas concordar com a teoria da racionalização weberiana, afasta-se dos diagnósticos proferidos em direção ao direito. Para ele, Weber sai em defesa do direito formal, ao qual resta apenas atingir a legalidade numa esfera condicionada pela instrumentalidade, no qual o direito é rigorosamente neutro do ponto de vista moral. Logo, Weber, ao conferir uma apreciação positivista e técnica instrumental da aplicação da norma jurídica, privilegia em sua análise o âmbito instrumental do direito e abandona os elementos deontológicos, isto é, separa a moral do direito e a legalidade da legitimidade. No entendimento de Weber, o risco de se atrelar direito e moral representa uma ameaça à própria racionalidade da legalidade. Para ele, a legitimidade das ordens emanadas do poder deve ser buscada na legalidade, na qual a norma jurídica que resguarda certas qualidades formais tem o dever de se livrar de quaisquer condições de ordem deontológica. Com isso, o veredicto weberiano de incluir no direito valores como justiça ou dignidade humana significa incorporar aspectos que apenas promovem um tipo de materialização do direito, porque essas demandas de justiça material minam a racionalidade formal dele.

Pode-se inferir disso que no estado social fica visível ter o direito liberal weberiano suas qualidades formais dirigidas ao insucesso, quando, por exemplo, em tribunais é preciso conciliar aquelas normas gerais e abstratas a contextos variáveis e

¹⁷¹Cortina ONRS, Adela. *La Moral Como Forma Deficiente de Derecho*. Disponível em: www.spencer.adv.br/universidades/Cortinala%20moral%20como%20deficiente%20derecho.pdf, Acessado em Abril de 2008. Aqui, p. 100.

particulares que merecem adaptações a fim de garantirem a justiça. Nesse caso, evidenciar-se o momento de materialização: foi dissolvida a certeza weberiana de que o direito deveria ser mantido formalizado e moralmente neutro.

O formalismo do direito está assentado em três premissas: primeiro, as normas exigem ser claras e controláveis e, para isso, demandam ser estruturadas sistematicamente por meio das construções científica e metódica, mediante um corpo jurídico que garanta a eficácia da legalidade. Habermas opõe-se a essa ideia, pois, por maior que seja a autoridade da racionalidade científica na sociedade moderna, a legalidade não se torna legítima no momento em que seus conceitos são desdobrados por especialistas. Inobstante essa oposição, Habermas, somente no momento em que se propõe a investigar a fundamentação normativa, admite o fato de que o trabalho desse corpo jurídico contribui com a legitimidade. Entretanto, a fundamentação da legalidade tem como roldão os princípios evidentes da moralidade. Assim, expressa-se finalmente que Weber não atingiu a neutralidade da moral, como pretendia, visto que o direito positivo ressurgiu aproximando-se mais de um plano da razão prática kantiana do que de uma racionalidade neutra científica.

Por isso, as proposições jurídicas singulares tem que ser fundamentadas como componentes de uma ordem jurídica que resulta de princípios sendo que os próprios princípios podem colidir entre si estando expostos a um exame discursivo. Entretanto neste nível da discussão normativa, reaparece uma racionalidade que se aproxima mais da razão prática de Kant do que de uma racionalidade científica – a qual também não é neutra moralmente (FG, 2003, v.I, p.200).

A segunda premissa do formalismo do direito esclarece: as normas carecem de conteúdos abstratos e gerais para conferir uniformidade ao direito, isto é, quer se garantir a qualidade formal das leis. Essa condição do direito positivo tem a função de assegurar que as leis públicas gerais e abstratas sirvam como garantias da autonomia privada, e que, na busca racional de interesses subjetivos, as orientações valorativas são preferencialmente dotadas de conteúdos que se orientam materialmente, o que impossibilita a sua fundamentação mesmo que esses interesses estejam voltados para a seleção de fins. Contudo, para Habermas, está implícita a ideia de igualdade mediante as leis, que somente pode ser justificada como racional sob a luz de princípios morais.

O terceiro ponto é relativo à segurança jurídica que estrategicamente

vincula as condições administrativas e jurídicas, cujo fim único é a efetivação das leis. Segundo Habermas, é preciso considerar que a segurança da execução da lei transmutou-se em um valor que passou a buscar seu espaço compartilhando do *lócus*, reservado para questões relativas à vida como, a saber, igualdade, liberdade e propriedade. Weber, portanto, sempre entendeu as ideias morais como orientações valorativas subjetivas e valores, enquanto conteúdos não racionalizáveis pelo direito positivo. Para Habermas, esse problema de leitura conduz Weber a não considerar o formalismo ético e a ignorar a validade deontológica de normas, às quais todos os destinatários estão obrigados e, apesar de terem seus particularismos resguardados e mesmo inseridos numa multiplicidade cultural, estão todos indubitavelmente condicionados à anuência da sua validade. Weber, ao defender o direito formal na tentativa de legitimá-lo, não visualizou o conteúdo moral presente nas normas e ignorou valores, respectivamente, particulares e universais. Conforme Habermas:

Ele não fez distinção entre valores que, no interior de determinadas tradições e formas culturais de vida, se recomendam como mais importantes que outros valores, a validade deontológica de normas eu obrigam indistintamente todos os destinatários. Ele não introduziu uma linha demarcatória entre os variados conteúdos valorativos concorrentes e o aspecto formal da obrigatoriedade ou validade de normas, a qual não varia com o conteúdo das normas. Numa palavra, ele não levou a sério o formalismo ético (FG, 2003, v.I, p.201).

Diante dessas considerações, Habermas, ao interpretar Weber, duvida da capacidade dos aspectos formais, conferidos à racionalidade do direito, de promoverem a legitimidade da legalidade e leva a defender que as qualidades formais do direito fundamentados na instrumentalidade positiva das três premissas, não garantem a legitimidade, porque à medida que são questionadas sobre seus fundamentos é perceptível nelas uma sobrecarga deontológica. Decerto, a hipótese defendida por Habermas é a seguinte: a legitimidade da legalidade, por meio da produção normativa, leva em conta os aspectos racionais no sentido de razão prático-moral procedimental. A legitimidade da legalidade resulta do entrelaçamento entre os processos jurídicos com a argumentação moral, que obedece à sua própria *racionalidade procedimental*.

Habermas, no intuito de desenvolver uma renovada racionalidade para o direito, discorda da ideia de Weber de que o direito positivo está isento de conteúdos morais, opondo-se veementemente à condição de que a legitimação apenas carece da legislação política ou da jurisdição. Para Habermas, o direito tem de estar embasado e

fundamentado na condição procedimental da imparcialidade¹⁷². E isso implica o desenvolvimento do processo de fundamentação normativa que possibilite julgar a legitimidade da legalidade embasada em questões de foro prático sob o ponto de vista da moral, no qual é racional o que expressa o moral *point of view*, aspecto que serve para julgar normas sob o ponto de vista prático, mas tendo como referência um conteúdo deontológico. Diante de tal condição, uma norma só pode ser legítima quando todos concernidos a ela cheguem a um acordo quanto à validade de tal norma, na posição de participantes de um discurso de cunho prático. Em *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, Habermas, apoiando-se em K. O. Apel, considera que os agentes, ao participarem de uma prática argumentativa de forma livre e imparcial, estão irremediavelmente buscando o entendimento mútuo, tendo como instrumento para a efetivação disso a força do melhor argumento.

As argumentações morais estão inseridas nos contextos do agir comunicativo. Essa ligação interna entre a moral e a eticidade não limita a universalidade das pretensões de validez morais, ela subordina, porém, os Discursos práticos a restrições, às quais os Discursos teóricos não estão submetidos da mesma maneira (CMAC, 2003, p. 99).

Percebemos, então, que a validade da legalidade só tem aval no discurso, em que até os menos esclarecidos, através de esferas públicas, sejam elas formais ou informais, possam influenciar o plano político ou jurídico, ou ainda, o plano da ação. Dessa forma, uma norma somente obtém validade e atinge a legitimidade pelo reconhecimento intersubjetivo entre os agentes do discurso, donde emerge um tipo de moral normativa utilizada para impor regras, limites e diferenças, ou seja, ela orienta a ação ao configurar o primeiro passo para que a legalidade se torne legítima. A legalidade é o resultante da positivação do direito, que só pode requerer a legitimidade, na medida em que a ordem jurídica reagir à necessidade de fundamentação através de um público. Isso quer dizer quando no plano jurídico a ênfase deve repousar nos aspectos deontológicos do discurso. Então, a aplicação do direito é o momento em que a normatividade chega a atingir a consciência moral dos envolvidos, que se expressa nos acordos intersubjetivos e nos

¹⁷² Habermas constata que todas as teorias procedimentalistas da justiça possuem sua origem na filosofia kantiana, porque tentam aproximar aspectos teóricos do ponto de vista moral a questões práticas ou elementos normativos. Existem pelo menos três pensadores importantes que operam nessa linha de pensamento: Rawls, Kohlberg e Mead. Todavia, nenhum deles aborda a formação da vontade de modo racional sob um prisma discursivo, pois eles apenas dão enfoque à imparcialidade individual na formação da vontade, elevando os aspectos cognitivos. Conf. *FG*, 2003, v.I, p. 215-220 e *CMAC*, 2003, p. 99-108.

consensos tanto em âmbito público, quanto em âmbitos privados. Assim, a moral não habita, mas fundamenta o direito. Ela é processada simultaneamente com o direito e necessita de situação relacional entre si, mas não de dependência. Nesse sentido, a moral tem uma lógica própria que não pode ser descrita e tampouco associada com a lógica jurídica, que é metódica, objetiva, temporal e socialmente formal. “A constituição jurídica não atinge tão profundamente o interior da argumentação, [...]. O próprio direito permite e estimula uma dinâmica de fundamentação, a qual transcende o direito positivo [...]”¹⁷³. Visto sob esse ponto de vista, é incontestável que os discursos morais não podem ser normatizados juridicamente, já que neles a racionalidade procedimental é incompleta. Logo, para sabermos se algo foi julgado em consideração do moral *point of view*, investiga-se se o entendimento mútuo [*Verständigung*] no discurso, no qual os agentes estão envolvidos, foi viabilizado. Entretanto, em qualquer processo discursivo, existe a possibilidade de falibilidade. Nossa razão, muitas vezes, está envolta em atender os desígnios do sistema, logo ela não é pura, o que conduz o discurso jurídico a uma racionalidade procedimental frágil e imperfeita, contaminada pelas patologias do mundo sistêmico.

Ao contrário do que se poderia deduzir até aqui, em certos casos, Habermas concorda com Weber: o direito positivo é mais eficiente que regras deônticas advindas de uma moral pós-convencional. Incumbe considerar, segundo Habermas, que os participantes de um discurso são análogos diretos de uma pluralidade latente de formas de racionalidades, de expressões multiculturalistas, em que o direito recebe a anuência de papel normatizador, sobretudo em ocasiões em que somente a coerção se faz valer.

A política é o âmbito do pacto e da negociação, sendo certo, então, que a legitimidade política funde suas raízes numa legalidade que reflete a estrutura da razão prática. Fica clara a relação entre moral, direito e política: três âmbitos diferentes no aspecto prático, mas inseparáveis e entrelaçados. O direito mantém uma interdependência com a política, porque o legislador pode alterá-lo sempre que julgar pertinente, e essa união do direito com a política introduz nele uma característica inexistente na moral, pois a ela é sempre um fim em si mesmo. Essa característica da possibilidade da instrumentalização do direito não teve de compreender um fim único, mas fins derivados da interação sistêmica

¹⁷³ FG, 2003, v.I, p. 219.

motivadas pela racionalidade estratégico-instrumental do dinheiro e do poder. Isso porque o direito, se usado estrategicamente, ao contrário da moral, serve também para a concretização de programas políticos: daí ele situar-se entre a política e a moral e operar não só com argumentos políticos, como com argumentos morais. Na racionalidade dos processos de juridificação habita uma racionalidade que está em comunicação direta com o poder legal, por ser influenciada pelas normas e procedimentos da formação judicial e pelos processos de legislação democrática.

A legitimidade depreende-se do fato dos receptores da norma jurídica serem, em alguma medida, seus produtores. O direito positivo representa a esfera incumbida de receber os conteúdos da moral pós-convencional, para amparar a legitimidade das normas e a eficácia jurídica e, ainda, fundamentar um processo racional de produção da normatividade jurídica. Cabe ao direito positivo, segundo Habermas, exercer o papel de elo entre as interações baseadas na solidariedade e no entendimento mútuo com a esfera anônima e impessoal do administrativo. Com isso, o direito é concebido como o mediador entre poder comunicativo (sociedade civil, esfera pública) e poder administrativo. No poder comunicativo, ele compensa as fraquezas de uma razão prática-moral que não tem poder de coação, portanto não tem possibilidade real de lograr uma coordenação das ações sociais segundo seus princípios. Em relação ao poder administrativo, ele garante as condições de legitimidade, no caso de o poder decisório do estado estar aberto a processos de legitimação. O pressuposto, então, é que há imergido ao direito a relação mundo da vida e mundo sistêmico, amparada pela fundamentação da moralidade.

No estado de direito, a política é o polo instrumental e o direito o polo normativo. E a tensão entre ambos mostra-se tanto empiricamente como antropológicamente, porque, ao lado da evolução da espécie, simultaneamente ocorreu a evolução jurídica e a da política. A fusão recíproca entre ambos possibilita que eles se desenvolvem de modo conjunto normativamente; no que o direito cuida dos conflitos entre os sujeitos e a política, ele também define programas coletivos de ação. Mas o direito só pode desenvolver seu papel social, se a política lhe emprestar os mecanismos repressivos e indispensáveis para ele se impor.

Logo, a principal forma de ação da política é pela via jurídica. O direito é a linguagem da política e tem duplo sentido: de polo normativo, empresta à política a legitimidade para suas decisões; de polo instrumental, no qual a política se torna responsável por disponibilizar ao direito a faticidade necessária para a aplicação da lei. Então, essa tensão pende às vezes para o lado da política e, em outras, para o lado do direito. Desse modo, Habermas atribui à carga de legitimação do estado de direito ao sistema jurídico, devido a sua compreensão sistêmica da política na qual somente os sistemas sociais que usam a racionalidade estratégica são capazes de ação, já que a racionalidade comunicativa, por si só, é impotente diante das condições da complexidade social. A interpretação de uma sociedade desencantada dificulta o processo deliberativo no interior dos sistemas sociais especializados e condicionados na racionalidade estratégica.

Habermas percebeu uma analogia incindível entre direito, política e moral desprezada por Weber, sendo dessa ligação interna o espaço reservado para ocorrer os processos de legitimação da racionalidade do direito que em outras palavras, não depende apenas da moral, mas também da política. O direito fica, desse modo, situado entre essas duas esferas: a moral e a política. Segundo Habermas, no direito moderno evidencia-se um contrapeso evidente, relativo à instrumentalização política do médium do direito, o que resulta do entrelaçamento entre política, direito e moral. Por consequência, a moral deve orientar a ação jurídica. E o direito não pode ser pensado fora da perspectiva do estado democrático, o que sugere que a imparcialidade procedimental é o norte da moral pós-convencional.

A reabilitação da noção de esfera pública ocorre porque Habermas passou a ampará-la numa associação direta com a noção de razão comunicativa e de direito. As sistematizações desses escopos da teoria da esfera pública ocorrem na produção habermasiana, inicialmente com a publicação da *TAC* em 1981, seguida pelas publicações que desenvolvem a *Ética do Discurso*¹⁷⁴, mas que já tinham suas fagulhas iniciais em *Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio*, de 1973. Essas elaborações teóricas permitem a Habermas conceber uma razão abrangente, de múltiplas vozes e, por isso mesmo, reside

¹⁷⁴ Entre as mais elucidativas sobre esse assunto ver em *Esclarecimentos à Ética do Discurso* [*Aclaraciones a la Ética del Discurso*] publicada em 1991, *Consciência Moral e Agir Comunicativo* publicada em 1983, e em *Ação comunicativa e razão sem transcendência* em 2001 [*Acción Comunicativa y Razón Sin Trascendencia*]. Demais obras contribuem para essa mudança, mas elegemos essas como as principais.

em esferas públicas informais enunciadas mediante pretensões ingênuas e sem sistematicidade: e nas formais sustentada por pretensões expressas conscientemente de modo regular e discursos sistemáticos, muitas vezes de especialistas. Nessa condição, o princípio do discurso opera como sustentáculo das pretensões de validade no âmbito público, desde que o direito assegure a condição da não-coação nas esferas públicas. Habermas verifica que o âmbito da argumentação comunicativa obedece às regras da universalização de PU e de PD. O princípio do discurso demanda a racionalidade comunicativa e acopla ainda as questões relativas ao princípio de democracia. Ademais, se tal princípio não encontrar espaço, os valores ônticos tornam-se irrelevantes, sendo suas regras deixadas à margem e tendo-se, com isso, a tendência a uma comunicação distorcida em vista de argumentos estratégicos e a ausência de um parâmetro que atinja a moral pós-convencional e, muito menos, regule a efetivação da emancipação.

Em *FG*, “são válidas as normas de ação às quais todos os possíveis participantes poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais”¹⁷⁵. Habermas refere-se à norma de ação geral que se expressa na ideia de regras morais e jurídicas, isto é, no âmbito da legitimidade e legalidade. Nessa condição, PU representa um elemento regulador no sentido de uma reformulação da moral de núcleo kantiano, que assume a condição de princípio orientador do procedimento discursivo dos integrantes de um discurso prático/empírico. Sua função básica é assegurar que os mandamentos morais de caráter interpessoal e universal direcionem as pretensões de validade com o propósito de garantir a formação de consenso. Por isso, PU e PD associam-se, num caráter de busca, pela validade das argumentações orientadas numa racionalidade universalista, que acople o conteúdo de um contexto coletivo, isto é, das esferas de ação pública. Logo, PU é ao mesmo tempo ordenação moral e regra normativa no argumento discursivo, uma vez que orienta a ação comunicativa entre os agentes, que trilham o caminho para atingirem o consenso ideal.

Nesse sentido, com *A Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio*, Habermas procura demonstrar que questões práticas podem ser tratadas discursivamente, sendo possível observá-las empiricamente, para propor uma avaliação da relação entre

¹⁷⁵ *FG*, 2003, v.II, p.142.

sistema e legalidade voltada para a juridificação e legitimação¹⁷⁶. Com isso, materializa-se a necessidade de conceber o direito ora como um mediador das temáticas que são problematizadas discursivamente no mundo da vida, ora como tradutor da linguagem sistêmica para o mundo da vida, que se desdobra nesse movimento contínuo mantenedor da troca de conteúdos entre as esferas sociais. Essa alteração ocorre precisamente porque em *FG* o direito tem a ver com uma legitimidade, agora dependente dos destinatários do próprio direito.

Inferimos que Habermas delineia na sua teoria uma crise de legitimação que engloba legalidade normativa do próprio estado, sendo expressa em discursos práticos comprovados de modo empírico (nesse ínterim atuam PU e PD) e, realizados publicamente. A opinião pública mobiliza-se num vetor discursivo, ao passo que pode garantir a legalidade da legitimidade ou vice-versa, além de requerer pretensões de validade das questões tematizadas oriundas do sistema sócio-cultural. Assim, a legitimidade das normas jurídicas fica coagida pelo conteúdo de verdade, atuante na condição de elemento regulador, que, inerente à busca por pretensões de validade, desponta dos discursos coadunados coletivamente nas formações discursivas vontade política. Em todos os níveis da administração, estão geridas as publicidade das inquietudes, que debilitam o potencial da justificação de tradições. Uma vez destruído o pressuposto caráter original dessas tradições, ocorre a desestabilização das prevenções de validade, que só podem ser restabelecidas mediante o discurso.

A esfera pública é elevada à condição de instância de deliberação comunicativa, na qual os pressupostos contidos no processo da argumentação realizada publica e coletivamente são compartilhados intersubjetivamente entre os concernidos, na qual viabiliza a formação de uma opinião pública ou a discursiva da vontade, capaz de influenciar o plano da juridificação. Nesse processo, mencionado e caracterizado por discurso prático comprovado empiricamente, os participantes, dado estarem imbuídos por um olhar moralizante, compartilhando reciprocamente as mesmas condições para o discurso (PD), voltam-se sobre temas do mundo da vida e do mundo sistêmico com o objetivo de tematizá-los e problematizá-los. Nesse ínterim, Habermas afirma que se faz necessário uma justiça eticamente guiada por um processo de diferenciação de normas e

¹⁷⁶ Habermas, 1980, p.93-94 e 149.

valores, ou entre legalidade e legitimidade, respectivamente. Todavia, a concordância da regra do discurso está arraigada à ideia da liberdade e igualdade entre a totalidade de seres humanos. O princípio da democracia ocidental atribui aos cidadãos a condição da unanimidade diante da justiça e indica um princípio participativo de todos aqueles dotados da posição de seres pós-convencionais. Com efeito, Habermas deposita suas crenças na concepção de democracia deliberativa, cujo respaldo é a formação discursiva da opinião e da vontade que encontram espaço nas esferas públicas.

O princípio do discurso conduz o processo de juridificação política para um plano de argumentação, com a finalidade de resolver os problemas denotados da relação mundo da vida e sistema, isto é, da colonização a qual se arroga o bloqueio de uma racionalidade comunicativa capaz de promover emancipação. Portanto, o sistema torna-se autorreflexivo, por ter a participação dos afetados que promovem a autocorreção e o saneamento dos problemas e crises. “Pois, a ideia de uma sociedade justa implica a ideia de emancipação e de dignidade humana”¹⁷⁷ e, para que todos tenham acesso a essas condições de uma justa, todos irremediavelmente devem ter sua integridade e liberdade garantidas no caráter universalista do direito, que só é realizável com a condição de promover discursos publicamente.

Preliminarmente, o princípio do discurso é considerado com o sentido “[...] de filtrar contribuições e temas, argumentos e informações, de tal modo que os resultados obtidos por este caminho tem a seu favor a suposição da aceitabilidade racional: o procedimento democrático deve fundamentar a legitimidade do direito”¹⁷⁸. Em seguida, o caráter da formação discursiva da opinião e da vontade nas esferas públicas políticas e do sistema indica um exemplo prático das relações de entendimento; relações essas sustentadas quando a força da liberdade comunicativa está alicerçada e legitimada no direito. O direito deve ser construído, amparado nos pressupostos da liberdade e igualdade, os princípios da democracia em que a única forma de coerção é o argumento mais racional. A institucionalização da comunicação deve ocorrer pelo sistemas de direito, com a finalidade de explicar como a legalidade emana da vontade coletiva do legislador democrático ao mesmo tempo que salvaguardam direitos privados dos cidadãos. Diante

¹⁷⁷ *FG*, 2003, v.II, p.159.

¹⁷⁸ *FG*, 2003, v.I, p. 191.

dos aspectos relevantes dos processos discursivos racionais, todos os cidadãos participam das normas na condição de coautores da normatividade jurídica, os quais posteriormente serão destinatários e garantirão sua legitimidade, isto é, o seu reconhecimento e aceitabilidade.

Sem uma esfera pública que opere no decurso de princípios universais e discursivos, não seria possível a legitimidade, já que ela não se desprende apenas de uma condição formal de um discurso prático normativo tangível à legalidade e à posituação do direito. O reconhecimento das normas legais necessariamente ocorre porque argumentativamente é constituída uma linha norteadora assentada na moralidade dos discursos práticos legais dos quais são deduzidos argumentos para a sustentação da legitimidade da lei. O ordenamento jurídico tem que estar baseado em princípios fundamentais da dimensão moral. Os discursos requerem ora proferir, ora questionar, ora negar a legitimidade do direito, já que são dependentes de conteúdos deontológicos compartilhados no mundo da vida, nos espaços públicos e destinados à formação da opinião e vontade política. Portanto, o direito corrobora com as condições normativas para que o fluxo comunicacional opere na direção de orientar o plano legal, com o propósito de conferir a esse mesmo a legitimidade desejada.

A teoria do discurso ainda exige um conceito forte de liberdade capaz de embasar uma resposta afirmativa ou negativa às proposições normativas, que por sua vez devem ser capazes de gerar o consenso mediante argumentos. No interior das exigências formais do direito, as discussões com o foco direcionado para a moralidade de questões legais precisam ser conduzidas mediante a moralidade e obrigatoriedade, já que no processo comunicativo evidencia-se que a produção das normas gera, inerente a si, obrigações recíprocas entre os seres humanos. Desde essa perspectiva, para a construção consensual das normas jurídicas, é preciso que haja pessoas que se pressuponham como autônomas, cuja autonomia privada é afiançada na liberdade subjetiva e está endossada no direito da participação igualitária do processo de formação democrática da vontade. Segundo Habermas, a vontade racional só encontra espaço junto ao direito de privacidade de cada um, e a autonomia moral dos sujeitos privados deve passar por meio da autonomia política da vontade unida de todos, a fim de garantir, por meio de um direito natural, a autonomia privada de cada um. Há, porém, uma tensão pertencente ao plano da autonomia,

já que, sem a autonomia integral assegurada no plano normativo, não seria possível o exercício da autonomia política, que se traduz na formação discursiva da opinião e da vontade nas esferas públicas. Logo, sem a condição do direito concebido normativamente, os agentes não encontram espaço para filtrar as pretensões de validade e muito menos para influenciar o plano da legalidade, por não abandonarem sua autonomia privada e pública. Trata-se, então, de assegurar um acordo que seja fruto do compromisso entre os cidadãos, como resultante do entendimento das regras de sua convivência que, sob o ponto de vista do bem comum, expresse as perspectivas normativas indicadas nesse mesmo bem comum. Nesse acordo, manifesta-se a interligação entre direito subjetivo e direito objetivo, entre autonomia privada e autonomia pública. Essa autonomia se materializa na práxis discursiva presente na esfera pública. A força da legitimação de uma formação discursiva da opinião e da vontade, na qual são utilizadas as regras ilocucionárias do uso da linguagem orientada para o entendimento, conforme Habermas, com intento de aproximar razão e vontade, atinge convicções com as quais todos os sujeitos privados ou públicos devem concordar entre si, se estiverem isentas de coação¹⁷⁹.

Por isso, o princípio do discurso assume paulatinamente o princípio de democracia, desde que seja amparado no médium do direito, e na esfera pública como espaço para sua realização. Segundo Habermas: “A ideia básica é a seguinte: o princípio da democracia resulta da interligação que existe entre o princípio do discurso e a forma jurídica”. Assim sendo, daí ressurgem a relevância da esfera pública, e se exige quaisquer indícios de descrença nessa categoria do pensamento de Habermas. Das esferas públicas formalizadas ou não emana a liberdade, direito natural aos destinatários do direito, que atuam também como seus coordenadores, ao passo que no exercício da ação comunicativa indicam tomadas de posição na direção da legalidade do direito, concedendo-lhe o caráter da legitimidade, ou a inviabilizando. Na esfera pública, a participação pública deve ocorrer no âmbito jurídico, no qual o princípio do discurso apenas assume a roupagem do princípio da democracia, se estiver inter-relacionada pelo direito, na condição de um sistema de direitos que coloca a autonomia pública num plano de pré-suposição reciprocamente compartilhada pelos participantes do momento da autonomia política. Disso, segundo

¹⁷⁹ *FG*, 2003, v.I, p.138.

Habermas, deve-se eleger o princípio de que todo poder emana do povo¹⁸⁰, que são os agentes do discurso encarnados numa ação comunicativa a fim de autolegislares no plano jurídico, mesmo que essa realização seja inicialmente apenas intuitiva. Na consecução das discussões na esfera pública, pela afirmação das pretensões de validade, os agentes partilham de regras do discurso, tanto que são capazes de buscar a validade de suas proposições para formar consensos, que transmutam-se em opiniões influentes no plano da legalidade. A legalidade precisa atingir a legitimidade. Emanar-se de um consenso válido é inevitável. A ideia de pretensão de validade do direito positivado só se faz realizável por meio de PD e PU, como condições normativas supostas na comunicação, sendo esses elementos que possibilitam que os agentes de um discurso cheguem a consensos enraizados nas esferas públicas formais e informais, por meio da condição da racionalidade comunicativa.

Habermas, em *MEEP*, percebe um declínio do modelo burguês de esfera pública, mas, ao avançar sua teorização em direção a *TAC*, depara-se com o seguinte questionamento: como, por meio da dualidade, da oposição de um mundo da vida e de um mundo sistêmico, a saber, genitivo de crises por prover a colonização, seria possível a racionalidade comunicativa? Contudo, ainda na década de 80, na *TAC*, é promovido certo fôlego à teoria da esfera pública, quando ele, como já exposto, estabelece edificá-la como um conceito complementar ao mundo da vida. Pois reabilitar a prioridade da razão para Habermas era fundamental devido ao seu propósito de explicar o movimento análogo à modernidade, o processo da *Aufklärung*, de maneira distinta dos seus antecessores. Decerto, somente em *FG*, na década de 90, tal elaboração atinge seu primordial intento, embasado na ideia da universalização do direito garantida pelos escopos do princípio do discurso, além do argumento em torno da esfera pública. Onde Habermas atinge sua resposta àquela questão inicial, ao conferir aos agentes envolvidos no discurso a possibilidade de na esfera pública realizarem a razão comunicativa e, conseqüentemente, o

¹⁸⁰ Assim, nas teorias até então o poder do direito se legitimava por garantir a autonomia os âmbitos de ação como a ciência, a economia, a religião e a própria política (podemos enquadrar aqui, Weber por perceber o direito apenas no âmbito da posituação jurídica, apesar dos argumentos dele em certo sentido contribuir com Habermas). De outra sorte, na teoria de Habermas a partir de *Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio*, o direito se legitima porque mantém a interdependência entre essas esferas, uma interdependência que é legítima porque ocorrer por meio do direito como *medium* entre as respectivas esferas públicas de opinião daqueles âmbitos de ação, sejam eles todos formais ou não.

esclarecimento. Com profícuo esforço em *FG*, Habermas confere o papel de fundamentar um espaço reservado para o agir discursivo, as esferas públicas, com os olhos na mira de reservar um espaço para a formação da vontade e da opinião. Ao expormos o entrelaçamento conceitual habermasiano, é possível verificar as pretensões de validade condicionadas nas regras assentadas nas regras de PU e PD, donde são fomentados os atos ideais de fala da comunicação, que se somam viabilizados pela destranscendentalização da razão que, agora, na pragmática linguagem, está situada numa práxis comunicativa comprovada empiricamente, na qual os concernidos no discurso procuram pelo *Verständigung*, entendimento mútuo, em que, mesmo pela intuição, os atores sociais querem atingir a verdade, tendo a incumbência de almejarem o consenso. Contanto, Habermas desenvolve esse diagnóstico, com o objetivo de sustentar a concepção de esfera pública corporificada no espaço e no tempo, na práxis dos cidadãos, a fim de realizarem uma formação discursiva da opinião e da vontade, capazes de influenciar a racionalidade inerente a si mesmo e de corroborar com o plano da legalidade e da legitimidade. Inferimos ainda, que, a partir da *TAC*, a razão é associada com a ideia de consenso e de possível resgate dos ideais da emancipação, que em *FG* é cabível nas esferas públicas, sejam elas formais ou não.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A argumentação de Habermas tem como principal objetivo encontrar uma alternativa plausível para o problema da cisão da razão na modernidade. Primeiro detectou que grandes foram as contribuições de Kant, mas que delas restou um questionamento como herança para toda a filosofia futura: como é possível uma razão prática ser pura? Nesse ínterim, os modernos precisariam lidar com uma razão cindida em um duplo sentido: o prático e o teórico. Como desdobramento dessa questão, temos a analogia habermasiana da modernidade cindida. Nessa mesma lógica de investigação, Habermas deparou-se com correntes do pensamento que, devido à insuficiência da razão ocidental, passaram a identificá-la com dominação, como é o caso de Nietzsche e toda uma geração após Hegel. Nessa ordem, encontram-se Horkheimer e Adorno, os quais, na obra *Dialética do Esclarecimento*, condenaram a razão ocidental a uma trajetória de mórbida decadência, que não conduziria os homens à emancipação, à liberdade e ao esclarecimento, pois teria dialeticamente em si a condição de levá-los à total heteronomia, posto que restava apenas um mundo reificado no qual somente seria possível a racionalidade instrumental.

Habermas em sua investigação confirma que tanto Horkheimer e Adorno, como Nietzsche perceberam a modernidade a partir de mesma ótica restritiva e, por aceitarem acriticamente o binômio razão e dominação, acabaram por incorrer em erros semelhantes ao de Nietzsche. Por isso, a dialética do esclarecimento não conduz à superação do problema inicial, o da cisão da razão, devido à filosofia estar aí centrada no sujeito. Ambos pensadores frankfurtianos partem da mesma estratégia materializada na crítica que desmascara as ciências e a moral, na qual usam como ferramenta a crítica da cultura, que, com esse propósito, tornam-se formas de expressão ideológicas conduzidas por um desejo de poder pervertido (Nietzsche), sendo parecida com a maneira como a razão instrumental expressa a cultura como subproduto de uma razão esvaziada e formalizada (Horkheimer e Adorno).

Esse binômio, razão e dominação, está na filosofia nietzscheana tangível à vontade de poder na qual se encontra articulado o núcleo estético, usado como alternativa resolutória por essa filosofia para os questionamentos da razão ocidental. Por sua vez, Habermas adverte-os de que quaisquer pretensões de validade que surgidas de uma tomada de posição corroborada na vontade de poder, ou ainda, por meio da busca do que é belo, seriam passíveis de crítica ou acusadas de inexistentes. Nessa medida, Habermas é concludente em considerar que a total assimilação da razão no poder, isto é, a subversão completa de qualquer condição ao sim ou ao não, elabora apenas um juízo de gosto, ocorrendo um reducionismo da possibilidade da verdade à especificidade de juízos de valoração, o qual não faculta, em momento algum, cingir a unidade da razão.

Habermas, porém, percebe que Nietzsche exime de sua filosofia toda e qualquer pretensão de validade ou verdade. Contudo, ele acusa Nietzsche de entronizar no momento estético o caráter de exclusivo elemento capaz de conduzir o conhecimento que ultrapassa o verdadeiro ou o falso. Conforme as palavras nietzscheanas, isso se dirige para além do bem e do mal, mas para Habermas “[...] por trás dessas valorações fundamentais, poderia esconder-se ainda uma arquitetônica que, [...] deve ancorar a unidade da razão teórica e da razão prática no juízo estético”¹⁸¹. Justamente, é contra essa possibilidade que ele coloca-se de forma radical na busca por um novo conceito de razão.

Habermas também repudia aquela aporia do poder advinda da filosofia nietzscheana, que não é apenas herdada pelos frankfurtianos, mas por toda uma geração que conduz a modernidade para um movimento de despedida apressada, inaugurando a pós-modernidade. As ditas “historiografias genealógicas modernas assombradas” não consideraram o potencial transformador da modernidade cultural. Segundo seu entendimento, o potencial racional da modernidade consiste na especificidade das esferas de valor (teórica, moral e estética) percebidas já em de Weber, que compreende a capacidade das escolhas potencializadas, nas quais a ação não é paralisada, mas ampliada e que, por isso, as questões de escolha devem ser desdobradas segundo uma lógica interna e individual. Os filósofos da primeira teoria crítica incorreram no abismo da razão, por terem admitido, a partir do conceito clássico da teoria da modernidade em Weber, o diagnóstico da perda de sentido e da oposição de um mundo amplamente administrado, que conduz a

¹⁸¹ DFM, 2000, p. 176-177.

ideia de uma sociedade disciplinada em oposição direta com a subjetividade vulnerável dos indivíduos. Habermas é fortemente influenciado pela teoria weberiana da modernidade, mas, ao realizar sua análise do projeto da *Aufklärung*, promove uma crítica à ausência de sentido nas esferas de valor. Portanto, utilizando-se de uma metodologia reconstrutivista, evidenciando vestígios da herança nietzscheana, conduz sua teoria por outro caminho, que não leva ao desprezo pela razão instrumental, outrora considerada a vilã da modernidade, e que, no entanto, é o elemento racional que os sujeitos possuem para conservarem a si mesmos. O indivíduo utiliza da sua razão instrumental, com o fim voltado para estrategicamente preservar sua existência.

Em síntese, as características da modernidade cultural, que o imbuem da capacidade de questionamentos, são, por um lado, a dinâmica das ciências, produtores de saber para além do saber do tecnicamente útil e, por outro, a fundamentação universal do direito e da moral, da relação interna entre legalidade e legitimidade que, apesar de deformada pelos imperativos do sistema, encontra espaço junto às formações democráticas de vontade existentes na esfera pública. Habermas considera também a experiência estética como um traço essencial dessa modernidade, liberada de objetivos da racionalidade instrumental, para alcançar um efeito transformador mediante os discursos críticos articulados na linguagem. A leitura habermasiana encontra-se ancorada no abandono das premissas básicas da filosofia da consciência, na qual o conceito mentalista da razão centrada no sujeito foi amparado na pragmática da linguagem, para ser substituído pelo conceito destranscendentalizado de razão situada.

Desse modo, Habermas, em suas iniciais críticas à razão análoga à dominação, busca resgatar o projeto da *Aufklärung*: a emancipação aparece articulada com a comunicação mediatizada pela razão como condição para o esclarecimento ou entendimento consensual, em que a esfera pública é concebida como *locus* disseminador do esclarecimento entre os atores civis. A teoria da esfera pública, em seus primórdios, aparecia somente como uma categoria do pensamento que se aproximava do modelo de publicidade kantiano, em que os homens tinham condições de, por meio da publicidade, pelo uso público de sua razão, chegar à autonomia. Em *MEEP*, ela aparece como a decadência de uma esfera burguesa que outrora tinha esse papel de legitimação dos direitos de uma classe em ascensão sócio-político-cultural. Entretanto, ocorre o que Habermas

pontua em sua teoria inicial, como a decadência desse processo que envolve a esfera pública. Esfera que passou a ser percebida como manipulada: antes era um discurso defensor de certos ideais não ideológicos, apesar de pertencer a uma classe. Agora, fomentado pela decadência daquele modelo de opinião pública encarnado nas ideologias, transmuta-se em mero discurso ideológico. Portanto, ocorre uma refuncionalização da esfera pública perante a ascensão da imprensa midiática promotora da informação manipulativa, em que o público torna-se um destinatário da publicidade perversa e dissociada de seu papel original — dissolveu-se a ideia de um público que promove ideais discursivos capazes de influenciar o processo normativo no cenário político, tornando-se condutores do jogo de poder. Entretanto, é mediante a atitude revolucionária presente no contexto dessa esfera pública burguesa que Habermas detecta uma rede discursiva, um espaço no qual denota uma opinião pública reinante. Por consequência, à primeira vista, podemos acreditar que a categoria de esfera pública fica esquecida no pensamento de Habermas, já que seu diagnóstico se enreda na falta de redenção, contudo, é naquele mesmo cenário que nosso autor detecta uma rede discursiva, da qual seu pensamento não mais se desvincularia. Concerne afirmar que, a partir de um diálogo da esfera pública com seus pares funcionando como escopos teóricos, visualizamos Habermas atribuir uma refuncionalização desse espaço reservado à disseminação do agir comunicativo, isto é, o *locus* resguardado ao uso público da razão.

Para tanto, Habermas operou a destranscendentalização da razão e, com isso, alcançou os pressupostos da ação comunicativa, de um mundo objetivo comum para todos os falantes, da racionalidade suposta pelos agentes reciprocamente e da validade incondicional pretendida pelos agentes ao formularem seus enunciados por meio dos atos de fala. Os envolvidos na argumentação constituem os diferentes aspectos de uma razão corporificada na prática comunicativa cotidiana e procuram ideal e coletivamente por um entendimento consensual, com o enfoque numa aceitabilidade racional no mundo da vida. Assim, a investigação empreendida por Habermas tenta compreender como se edifica o entendimento mútuo [*Verständigung*] na condição de um *a priori* pragmático inerente à condição do agir comunicativo: a investigação agora se assenta na práxis comunicativa que se perfaz empiricamente.

Habermas, na *TAC*, apropria-se do conceito fenomênico de mundo da vida somado ao conceito funcionalista de sistema e, nessa obra, ambos são adequados a uma abordagem linguística configurada via virada pragmática da linguagem e, por decorrência, na destranscendentalização da razão. Na *TAC*, a esfera pública é colocada como um conceito complementar ao mundo da vida, o que de certo modo a recondiciona, já que lhe concede a função de defesa do mundo da vida ante a racionalidade do sistema. Não obstante, o mundo da vida é a fonte das condições de viabilização para a ação comunicativa e a esfera pública, o espaço reservado para a formação de opinião de temas ligados publicamente. A expressão mundo da vida opera como modelo conceitual relativo ao mundo comum a todos nós, no qual o saber cultural, os valores e as normas estão armazenados na condição de estruturas simbólicas, sendo esses os elementos orientadores das ações dos agentes racionais. A racionalização do mundo da vida abrange esses três componentes, que expressam, segundo Habermas, a tradição cultural, a socialização dos indivíduos e a integração da sociedade, mas que se distingue da racionalização sistêmica que envolve a economia e a administração dos mercados e dos sistemas de comércio respectivamente. Desse prisma, as tradições culturais tornaram-se reflexivas e perderam sua validade por terem aberto espaço para a crítica das gerações sucessivas. Uma continuação da tradição requer questionamentos, precisos que a torne consciente, isto é, ao realizarem certos questionamentos os membros de uma sociedade descentram-se de suas perspectivas particulares adquirindo uma identidade abstrata do eu, e isso só é possível por meio da formação de opinião e vontade na esfera pública.

A consequência principal seria uma maior interação social norteadas pelos princípios morais universais e procedimentos de positivação jurídica. Com a maior interação social, as regulamentações políticas da vida em comum tornam-se cada vez mais dependentes das corporações deliberantes do Estado constitucional, bem como dos processos de comunicação na sociedade burguesa e na esfera pública política, pelo que se tornam capazes de formação de vontade e opinião. Esse fenômeno traz uma nova configuração para o uso público da razão, que se apresenta principalmente em *FG*, numa discussão em torno da legalidade e legitimidade e da formação da opinião e vontade na esfera pública.

Mormente a face um tanto negativa das interpretações ulteriores relativas ao uso da razão na modernidade, Habermas não se deixa seduzir por elas e consegue ultrapassá-las com sua reconstrução da teoria do discurso, assentada na psicologia do desenvolvimento da consciência moral de Kohlberg e de Piaget, que consideram o surgimento de uma consciência descentrada e, por isso mesmo, capaz de avaliar as normas de ação, as tradições culturais, ou seja, agir reflexivamente a partir de princípios e de procedimentos em esferas públicas nas quais ocorrem a formação da vontade e da opinião. Os agentes de um discurso argumentativo podem, por pretenderem atingir a validade de seus enunciados, alcançar o entendimento consensual influenciando o plano da normatividade. Daí, em vista da prioridade da razão, ser praticável nas sociedades complexas o exame racional dos valores e costumes através de procedimentos e de princípios universalizáveis.

Nesse sentido, Habermas destaca que esse é o elemento compensador das tensões internas do mundo sistêmico, dando ênfase à condição de uma esfera pública ativa resguardada e guiada por meio do direito, na qual é possível emergir uma razão comunicativa e, em decorrência, manter-se a interação. Aquelas tensões são percebidas na medida em que a racionalidade do sistema econômico e administrativo se alastra em direção à tomada de decisão no mundo da vida. A colonização do mundo da vida bloqueia a possibilidade da razão comunicativa no âmbito da esfera pública, porque é manipulada pelo médium do dinheiro e do poder. Somente a esfera pública resguardada pelo direito possibilita o ancoramento dos processos de formação de procedimentos democráticos e de formação discursiva da opinião e da vontade. Portanto, não apenas a formação política da vontade dos cidadãos, mas também o uso público da razão entre os membros privados de uma sociedade não podem prescindir da capacidade discursiva na esfera pública.

Habermas estabelece um novo paradigma: o da razão comunicativa, enquanto orientador da práxis, que simultaneamente encontra nela o seu ponto de apoio e fundamento. Falamos de uma práxis que quis, indubitavelmente, ter seu significado expresso mediante a razão e seu *locus* na esfera pública. Nesse caso, a filosofia de Habermas procura reconstruir uma teoria da racionalidade comunicativa, livre de quaisquer dogmatismos, voltando-se para a autonomia, como objetivo da práxis vital dos participantes da comunicação.

Noutras palavras, a proposta de Habermas está arraigada ao ideário iluminista de defesa dos princípios universais de autonomia, liberdade e democracia que, embora submetida a críticas e tentativas de descarte absoluto (como no caso de Nietzsche, Horkheimer e Adorno), permanece como uma das grandes conquistas da tradição ocidental. Todo este texto é desenvolvido com o desejo de demonstrar que Habermas não oferece uma solução última para a filosofia contemporânea, contudo um caminho que pode conduzi-la adiante.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER, Marx. **Textos Escolhidos**. Trad. Zelijko Loparic—5º ed.—São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores v. 16)

_____. **Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Trad. Guido Antonio de Almeida—Rio de Janeiro: ed. Jorge Zahar, 1985.

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia / Nicola Abbagnano**. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

APEL, Karl Otto. **La transformación de la filosofía**. Madrid: Taurus, 1985. 2 v.

ARAGÃO, L. M. C. **Razão Comunicativa e Teoria Social Crítica em Jürgen Habermas**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro 1997.

CASTORIADES, C. **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CORTINA ONRS, Adela. **La Moral Como Forma Deficiente de Derecho**. Disponível em: www.spencer.adv.br/universidades/Cortinala%20moral%20como%20deficiente%20derecho.pdf. Acessado em 04/04/ 2008.

COLL, Ferran Requejo. **Teoría Crítica y Estado Social: neokantismo y social democracia em J. Habermas**. Barcelona: Anthropos, 1991.

DALBOSCO, C.A. **Racionalidade, Esclarecimento e Emancipação na Perspectiva de Adorno e Horkheimer**. In. Cenci, Ângelo (org.) *Ética, Racionalidade e Modernidade*. Passo Fundo: EDIUPF, 1996, p. 83-122.

DURÃO, Aylton Barbieri. **O Conceito de Opinião Pública em Kant**. [<http://www.unopar.br/portugues/revfont/artigos/8Kant/8Kant.html>]. Publicação on-line Acessado em 23/01/2005.

_____. **A Crítica de Habermas à Dedução Transcendental de Kant**. Londrina: EDUEL, 1996.

DUTRA, Delamar J. Volpato. **Da Função da Sociedade Civil em Hegel e Habermas**. (p.1-16) [<http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/PDEL.PRN.pdf>]. Publicação on-line. Acessado em 10/06/2005.

FREITAG, Bárbara. **A Teoria Crítica Ontem e Hoje**. São Paulo: ed. Brasiliense, 1986.

_____. **A Questão da Moralidade: da razão prática de Kant à ética discursiva de Habermas**. Tempo Social; Rev. Social. USP, v. 1, São Paulo: p.7-44, 1989.

_____. **Habermas e a Teoria da Modernidade**. Cad. CRH., Salvador, nº 22, p. 138-163, jan/jun. 1995.

GIDDENS, Anthony. **Razón sin Revolución? La theorie des Kommunikativen handelsns de Habermas**. In. Habermas y la Modernidad. Trad. Francisco Rodríguez Martín. Ed. Cátedra: Madrid, 1994, p. 163.

GIACÓIA Jr., Oswaldo. **Nietzsche e a Modernidade Segundo Habermas**. Rev. *Ideias*. Campinas: IFCH/UNICAMP, I(2), jul./dez.,1994.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança Estrutural da Esfera Pública**: Investigações quanto a uma categoria de uma sociedade burguesa. Trad. Flávio R. Kothe –Rio de Janeiro: tempo brasileiro, 2003.

_____. **Aclaraciones a la ética del discurso**. Madrid: Trotta, 2000.

_____. **Perfiles Filosófico-políticos**. (Trad. Manuel Jiménez Redondo). Madrid: Taurus, 2ª ed., 1986.

_____. **Direito e Democracia**: entre facticidade e validade. Trad. Flávio Beno Siebeneichler –Rio de Janeiro: tempo brasileiro, 2003. Volumes I, II.

_____. **Para a Reconstrução do Materialismo Histórico**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 1990a.

_____. **Pensamento Pós-metafísico**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990b.

_____. **A Constelação Pós-Nacional: ensaios políticos**. São Paulo: litera mundi, 2001.

_____. **A Nova Intransparência**. In: **Novos estudos**. São Paulo: CEBRAP, n. 18, set. 1987a.

_____. **Conhecimento e Interesse**. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1987b.

_____. **O discurso Filosófico da Modernidade**. Tradução de Rodnei Nascimento e Luiz Sérgio Repa. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. **A Crise da Legitimação no Capitalismo Tardio**. Rio de Janeiro: ed. Tempo Brasileiro 1980.

_____. **Problemas de Legitimación en el Capitalismo Tardio**. Madri: Ediciones Cátedra, 1999, p. 121.

_____. **Técnica e Ciência como Ideologia**. Lisboa: Ed. 70, 1987.

_____. **Teoría de la Acción Comunicativa**. Madrid: Taurus, 1992, v. I e II.

_____. **Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y estudios previos**. Madrid: CÁTEDRA, 1997.

_____. **Acción Comunicativa e Razón sín transcendencia**. In. Entre naturalismo y religión. Trad. Pere Fabra, Daniel Gamper, Francisco Javier Gil Martín, José Luis López de Lizaga, Pedro Madrigal y Juan Carlos Velasco – Espanã: PAIDÓS, 2006.

_____. **O que é Pragmática Universal?(1976)**. In: Racionalidade e Comunicação. Trad. Paulo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. **Modernity versus Postmodernity**. Trad. Seyla Ben-Habib, n°. 22, Special Issue on Modernism (Winter, 1981), 3-14. [<http://www.jstor.org/> Tue Feb 10 23:37:24 2004] Publicação on-line acessado em 05/06/2008.

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do espírito**. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1992. 2 v.

_____. **Princípios da filosofia do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HORKHEIMER, Marx. **Eclipse da Razão**. Trad. Sebastião Uchoa leite. Rio de janeiro: ed. Labor Brasil, 1976. (Coleção de bolso Labor v. 10).

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuella Pinto dos Santos & Alexandre F. Morujão. 5ªed. Lisboa: Fundação Galouste Gulbembkian, 2001.

_____. **Crítica da Razão Pura**. 5.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1991. v. 2. (Col. Os Pensadores).

_____. **Paz Perpétua e Outros Opúsculos**. Lisboa: edições 70, 2002.

_____. **Resposta a Pergunta o que é Aufklärung**. In. Paz Perpétua e Outros Opúsculos. Lisboa: edições 70, 2002, p. 115.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes.** Lisboa: Edições 70, 1988.

KOSELLECK, Reinhart. **Crítica y Crisis: um estudio sobre la patogénese el mundo bugues.** Madrid: Trotta, 2004.

INGRAM, David. **Habermas e a Dialética da Razão.** Brasília: Edunb, 1993.

MARTINS, C. A. **Moral e Direito na Teoria do discurso de Habermas.** Relatório de Pesquisa Trienal, Cap. IV, UNESP/Marília: 2002, p. 178-225.

_____. **Esfera pública em Habermas.** IN. MÜLLER, Maria C. & CENCI, Elvi M (orgs.). **Ética, Política e Linguagem: confluências.** Londrina: edições CEFIL, 2004, p. 226-241.

MARCUSE, Herbert. **Tecnologia Guerra e Fascismo.** Douglas Kellner (ed.). trad. Maria Cristina Vidal Borba. São Paulo: UNESP, 1999.

McCARTHY, Thomas. **La Teoría Crítica de Jürgen Habermas.** Madri: Tecnos, 1992.

MÜHL, E. H. Crítica à Racionalidade Instrumental—as contribuições de Adorno e Horkheimer. In. Cenci, Ângelo (org.) **Ética, Racionalidade e Modernidade.** Passo Fundo: EDIUPF, 1996, p. 61-82.

NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos Ídolos.** Lisboa, Ed. Presença, 1973.

_____. **Obras Incompletas.** Sel. Gérard Lebrun & Trad. Rubens R. Torres filho—1ªed., São Paulo: Ed. Abril S. A Cultural e Industrial, 1974. (Coleção Os Pensadores, v. XXXII).

ROUANET, Sérgio Paulo. **As Razões do Iluminismo.** São Paulo: ed. Companhia das Letras, 1986.

_____. **Teoria Crítica e Psicanálise.** São Paulo: ed. Companhia das Letras, 1987.

REPA, L. **Reconstrução Racional e filosofia da história.** In. **O pensamento de Habermas em questão** / organização de Clélia Aparecida Martins e José Geraldo A. B. Poker. – Marília. Oficina Universitária Unesp, 2008, p. 155-166.

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

TERRA, Ricardo Ribeiro. **Passagens – ensaios sobre a filosofia de Kant.** Tese de Livre-Docência. São Paulo: Instituto de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1998.

WELLMER, Albrechet. Razon, utopia y la dialéctica de la Ilustración. In Guiddens, Anthony (Org.) **Habermas y la modernidade**. Madrid: Cátedra, 1991.

WIGGERSHAUS, R. **A Escola de Frankfurt**: história, desenvolvimento teórico, significação política. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

ZINGANO, Marco Antônio. **Razão e História em Kant**. São Paulo: brasiliense, 1989.