

O PROJETO DA MODERNIDADE SEGUNDO HABERMAS

João Paulo Rodrigues¹
Universidade Estadual de Londrina (UEL)

RESUMO:

O projeto acadêmico de Habermas busca contribuir para a realização das metas emancipatórias da modernidade, através da teoria da ação comunicativa. Portanto, será examinado aqui se o processo de racionalização da sociedade moderna, presente na teoria da ação comunicativa, realmente representa um potencial para a emancipação humana. Primeiramente, pretende-se abordar no respectivo trabalho os principais conceitos que Habermas utiliza em sua teoria da ação comunicativa. Em um segundo momento, serão explorados os elementos fundamentais da teoria da sociedade. Após isso, será analisada a teoria da modernidade e a sua relação com a teoria da sociedade. Tal caminho terá o objetivo de investigar a possibilidade de resgate do projeto da modernidade, ao explicar a possibilidade da teoria da ação comunicativa ser considerada o potenciador emancipatório da sociedade moderna, formando tanto o cidadão como um indivíduo autônomo, preservando a sua identidade pessoal, quanto o cidadão como participante de uma sociedade política, possuidor de uma identidade cultural, étnica, entre outras, que abrange variados grupos sociais.

PALAVRAS-CHAVE: Habermas; Modernidade; Ação Comunicativa.

THE PROJECT OF MODERNITY ACCORDING TO HABERMAS

ABSTRACT:

The Habermas' academic project seeks to contribute to the realization of the emancipatory goals of modernity, through the theory of communicative action. Therefore, will be examined here if the process of rationalization of modern society, present on the theory of communicative action, really represents a potential for human emancipation. First, we intend to address in this respective work the main concepts that Habermas uses in his theory of

¹ Mestrando em Filosofia Contemporânea pela Universidade Estadual de Londrina (UEL), Paraná – Brasil. E-mail: j.p_rodrigues@hotmail.com.

communicative action. In a second moment, will be explore the fundamental elements of the theory of society. After that, will be analyzed the theory of modernity and its relationship with the theory of society. Such a path will aim to investigate the possibility of redemption of the project of modernity, to explain the possibility of the theory of communicative action be considered emancipatory enhancer of modern society, forming both the citizen as an autonomous individual, preserving your personal identity, as the citizen as participant in a political society, possessor of a cultural, ethnic identity, among others, that covering various social groups.

KEYWORDS: Habermas; Modernity; Communicative Action.

Introdução

Apesar de muitos intelectuais tratarem a modernidade como um projeto malsucedido², Habermas afirma que a modernidade é um projeto inacabado³, já que uma sociedade moderna autônoma sempre foi o seu ideal de conquista. A partir disso, o presente artigo pretende responder à seguinte problemática: a sociedade moderna pós-convencional realmente resgata o projeto da modernidade e realiza suas metas emancipatórias através da teoria da ação comunicativa?

O conceito “modernidade” é compreendido como a ideia de um rompimento com a tradição, ao expor algo novo, algo diferente do que a tradição apresentou⁴, ou, como diria Pinzani (2009, p. 115) “a modernidade é caracterizada justamente por esse espírito de uma ruptura irreparável com a tradição, que a distingue das “modernidades” que a precederam”.

Para Habermas, modernização é um agregado de processos que se reforçam mutuamente, entre esses processos estão “o estabelecimento do poder político centralizado e à formação de identidades nacionais; a

² “Adorno escreveu em *Mínima Moralía* que a modernidade tinha ficado fora de moda. Hoje estamos confrontados, ao que parece, com algo de mais definitivo: não a obsolescência, mas a morte da modernidade. Seu atestado de óbito foi assinado por um mundo que se intitula pós-moderno e que já diagnosticou a rigidez cadavérica em cada uma das articulações que compunham a modernidade” (ROUANET, 1987, p. 20).

³ Ver em: HABERMAS, Jürgen. *Modernidade - um projeto inacabado*. In: ARANTES, O. B. F.; ARANTES, P. E. **Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas: arquitetura e dimensão estética depois das vanguardas**. São Paulo: Brasiliense, 1992.

⁴ Segundo Habermas (1987c, p. 103), a questão do tempo é algo que ocupa a mente da cultura ocidental desde o séc. XVIII, que percebe o termo “novo tempo” como esse tempo na qual vivemos, ou seja, como uma transição para o novo. Sente-se aqui certo tipo de necessidade de rompimento com o passado em vista de uma configuração de um futuro. Ao se compreender os exemplos do passado, é possível superá-lo e conceber todo um horizonte novo com a modernidade atual e também criar uma expectativa de um futuro, visto que a modernidade não pode mais se orientar sob padrões do passado. Com essa consciência de abandono, é conveniente a necessidade de extração de uma normatividade a partir de si mesma, unindo a tradição e a inovação para se criar uma atualidade autêntica.

expansão dos direitos de participação política, das formas urbanas de vida e da formação escolar formal; à secularização de valores e normas etc.” (HABERMAS, 2000, p. 5). Portanto, Habermas não define a modernidade através de um único evento histórico, mas sim por meio de variados processos que foram se acumulando durante a história e que começaram a obter auxílios recíprocos um do outro para a constituição daquilo na qual podemos chamar de modernidade. Porém, a modernidade continua sem conclusão, já que não apreciou completamente a institucionalização de suas respectivas estruturas normativas pós-convencionais. Assim, para Bannwart (2008, p. 48) “a modernidade é antes de tudo projeção, em longa medida, da reconstrução operada no âmbito da ontogênese [processo evolutivo] da consciência moral que, no entanto, ainda não encontrou espaço para a sua institucionalização social”.

Ora, sabendo que o conceito de racionalidade é o fio condutor para a análise de Habermas, e para investigar se o "projeto da modernidade" habermasiano seria possivelmente um projeto alcançável, é nosso propósito saber como ocorre o processo da racionalização da sociedade moderna, sempre pensando nisso como um potencial para a emancipação humana, ao abordar os principais conceitos que Habermas utiliza em sua teoria da ação comunicativa e em sua teoria da sociedade, para finalmente apresentar a importância de tais teorias para o projeto da modernidade.

Habermas mostra, em seu livro *Teoria y Práxis* (1987a, p. 13), que seu objetivo sempre foi desenvolver uma teoria da sociedade com propósito prático, já que o próprio Habermas trata de início a modernidade como um projeto inacabado. Este seria o fio condutor que permitiria a evolução das variadas ramificações de seu pensamento. Seu propósito consiste em contribuir para a realização das metas emancipatórias desta modernidade.

Para alcançar o objetivo de desenvolver uma teoria da sociedade, Habermas procura reconstruir⁵ a razão prática de Kant através de sua teoria da ação comunicativa. Habermas concebe a razão prático-moral como um programa emancipatório, ou seja, como um projeto que visa a liberdade e a justiça. Segundo Velasco (2003, p. 20), Kant já havia dito que emancipar significa ter a capacidade de decidir por si mesmo (se tornar um ser autônomo), e o objetivo principal deste processo de apresentação é o de criar as condições para que o indivíduo possa exercer a sua capacidade efetiva sem qualquer impedimento. Já no plano político o ponto de orientação normativa que Habermas apresenta é a de autogoverno, e seu objetivo seria a configuração de uma sociedade livre de dominação.

A respeito dessa emancipação da modernidade, o que interessa para Habermas é o desenvolvimento da consciência moral dos indivíduos situados na sociedade moderna. Para isso ele parte do modelo apresentado

⁵ Habermas, em seu livro *Para a reconstrução do materialismo histórico*, mostra que reconstrução significa “que uma teoria é desmontada e recomposta de modo novo, a fim de melhor atingir a meta que ela própria se fixou” (HABERMAS, 1983, p. 11).

por Kohlberg, que traz seis estágios separados em três níveis: (1) o pré-convencional (ações pragmáticas), na qual “a criança é capaz de responder a regras culturais e às noções de bom e de mau, do justo e errado, mas interpretando tais noções nos termos das consequências ou físicas ou hedonísticas da ação, ou ainda nos termos do poder dos que enunciam regras e noções” (HABERMAS, 1983, p. 60), 1º estágio: orientação por punição e obediência, 2º estágio: orientação instrumental-relativista; (2) o convencional (ações éticas), já que “o fato de satisfazer as expectativas da família, do grupo ou da nação a que um indivíduo pertence é percebido como algo avaliável pelo seu direito intrínseco, prescindindo-se das consequências óbvias e imediatas. É uma aptidão não só de *conformar-se* às expectativas pessoais e à ordem social, mas de lealdade em face dela, uma aptidão dirigida no sentido de *manter* ativamente, de apoiar e justificar essa ordem e de identificar-se com as pessoas ou o grupo nela envolvidos” (HABERMAS, 1983, p. 60), 3º estágio: concordância interpessoal, na qual um bom comportamento é o que satisfaz, agrada, ajuda ou auxilia os demais, além de ser apoiado pelos mesmos, 4º estágio: orientação “lei e ordem”, ou seja, orientação no sentido de autoridade e manutenção da ordem social, já que o comportamento justo seria cumprir o próprio dever, mostrar o respeito pela autoridade e manter a ordem social; e (3) o pós-convencional (ações morais), na qual “há um claro esforço no sentido de definir os valores e princípios morais que têm validade e aplicação independentemente da autoridade dos grupos ou das pessoas que os sustentam e do fato de que o próprio indivíduo se identifique ou não com tais grupos” (HABERMAS, 1983, p. 61), 5º estágio: orientação legislativa social contratual, a ação justa é entendida em termos de direitos individuais gerais que foram criticamente analisados pela sociedade e encontram aprovação da mesma sociedade, 6º estágio: orientação no sentido princípios éticos universais, ou seja, a definição de justo é tomada pela consciência, através de princípios éticos escolhidos de maneira autônoma, que recorrem à compreensão lógica, universal e consistente. Habermas acaba acrescentando um 7º estágio, na qual “o princípio que justifica as normas não é mais o *princípio* monologicamente aplicável da capacidade de generalização das mesmas, mas o *procedimento* comunitariamente seguido para emprestar realização discursiva às pretensões de validade normativa” (HABERMAS, 1983, p. 69).

Com isso, Habermas tenta analisar um potencial para a emancipação humana no processo da racionalização da sociedade moderna. Esse processo, compreendido como processos de aprendizagem provocados por uma série de consequências em cadeia por toda a história, mas principalmente na modernidade, é considerado um dos fios condutores do pensamento de Habermas (BANNELL, 2006, p. 18).

A teoria do agir comunicativo tem a ação social como seu foco principal de análise. Seguindo Weber, bem como outras teorias sociológicas de ação, Habermas sustenta a tese de que as ações sociais podem ser avaliadas em termos de sua racionalidade [...]. A tipologia central, aqui, é composta de quatro categorias de ação: ação estratégica (teleológica), ação regulada por normas, ação dramática e agir comunicativo. Para Habermas, nos quatro modelos, a ação pode ser planejada e executada, mais ou menos racionalmente, e avaliada, como mais ou menos racional, para uma terceira pessoa. Além disso, os pressupostos ontológicos de cada modelo – na sequência teleológica, normativa, dramática e comunicativa – são cada vez mais complexos, revelando implicações cada vez mais fortes para a racionalidade (BANNELL, 2006, p. 42-3).

Teoria da ação comunicativa

Para Habermas (2003, v. 1, p. 17), a modernidade acaba identificando a razão prática como uma faculdade subjetiva partindo da formação de um sujeito singular, tornando-se também uma razão de marca normativista. Ao transferir conceitos aristotélicos para premissas da filosofia do sujeito, a modernidade produziu assim um desarraigamento da razão prática.

Isto tornou possível referir a razão prática à felicidade, entendida de modo individualista e à autonomia do indivíduo, moralmente agudizada – à liberdade do homem tido como um sujeito privado, que também pode assumir os papéis de um membro da sociedade civil, do Estado e do mundo. No papel de cidadão do mundo, o indivíduo confunde-se com o do homem em geral – passando a ser simultaneamente um eu singular e geral (HABERMAS, 2003, v. 1, p. 17).

Esse normativismo permite ao indivíduo moderno uma alternativa de solução aos problemas que norteiam sua comunidade e a si mesmo. Em resumo, “a filosofia prática da modernidade parte da ideia de que os indivíduos pertencem à sociedade como os membros a uma coletividade ou como as partes a um todo que se constitui através da ligação de suas partes” (HABERMAS, 2003, v. 1, p. 17).

Nas sociedades modernas, a razão prática e a sua normatividade se apresentam através da organização democrática da sociedade, ordenada de forma burocrática e tem sua grande diretriz no recurso à conexão entre Estado e economia. Assim, o direito racional perde-se no trilema: já que a razão prática foi substituída pela filosofia solipsista, o conteúdo do direito racional não pode mais ser buscado (a) na teleologia da história, (b) na constituição do homem e (c) nem no fundo casual de tradições bem-sucedidas (HABERMAS, 2003, v. 1, p. 19). Sendo assim, acontece à falta

de uma oferta normativa para guiar as ações do indivíduo ou da sociedade e se cria uma espécie de recusa da razão na sua totalidade.

Essa falta de leis se deduz da ausência de um conteúdo orientador da ação e de um patamar normativo. Porém, Habermas não concorda com este horizonte e substitui, a partir do giro linguístico⁶, a razão prática pela razão comunicativa, fundando o conceito de racionalidade ao *medium* linguístico (MOREIRA, 2004, p. 100). Nas palavras de Habermas (2003, v. 1, p. 19): “eu resolvi encetar um caminho diferente, lançando mão da teoria do agir comunicativo: substituo a razão prática pela comunicativa. E tal mudança vai muito além de uma simples troca de etiqueta”.

A razão comunicativa está inserida no *telos* do entendimento através do *medium* linguístico, na qual, a partir dos atos de linguagem reproduzidos comunicativamente às formas de vida, busca-se o entendimento com alguém sobre algo no mundo. A ação comunicativa diz respeito aos atos ilocucionários⁷, visto que os participantes desta ação comunicativa buscam fins ilocucionários.

⁶ Do original *linguistic turn*. “Giro linguístico foi a mudança de paradigma que ocorreu no pensamento filosófico ao longo do séc. XX. Aqui a linguagem deixa de ser um objeto de estudo entre outros e passa a ter uma referência inevitável e fundamental onde se abordam todos os problemas filosóficos. Razão e linguagem se tornam idênticos de tal modo que a linguagem se torna a única forma racional de se conhecer a realidade. Nossa relação com o mundo passa a ter um caráter simbolicamente mediado, visto que a linguagem desempenha um papel fundamental. A linguagem não é mais um meio de conhecimento, ela passa a ser a condição de possibilidade de conhecimento” (VELASCO, 2003, p. 171). A partir do momento em que ocorre a passagem do paradigma da filosofia da consciência para o paradigma da filosofia da linguagem, “os sinais linguísticos, que serviam apenas como instrumento e equipamento das representações, adquirem, como reino intermediário dos significados linguísticos, uma dignidade própria. As relações entre linguagem e mundo, entre proposição e estados de coisas, substituem as relações sujeito-objeto. O trabalho de constituição do mundo deixa de ser uma tarefa da subjetividade transcendental para se transformar em estruturas gramaticais. O trabalho reconstrutivo dos linguistas entra no lugar de uma introspecção de difícil controle. Pois, as regras, segundo as quais os signos são encadeados, as frases formadas e os enunciados produzidos, podem ser deduzidas de formações linguísticas que se apresentam como algo já existente” (HABERMAS, 1990, p. 15).

⁷ Atos locucionários, ilocucionários e perlocucionários são conceitos adotados por Austin e são entendidos da seguinte forma: ato locucionário é quando o ato de fala tem sentido e referência definidos, já que estes atos têm significado. Nas palavras de Austin (1990, p. 85) “esse ato de “dizer” algo nesta acepção normal e completa chamo de realização de um ato locucionário”, enquanto que ato ilocucionário acontece quando, ao dizer algo, realiza-se uma ação, pois estes têm força ilocucionária, ou seja, um ato ilocucionário é “a realização de um ato *ao* dizer algo, em oposição à realização de um ato *de* dizer algo” (AUSTIN, 1990, p. 89). Já nos atos perlocucionários o que interessa é obter certos efeitos ou conseqüências sobre os sentimentos, pensamentos, ou ações de alguém ao se dizer algo (AUSTIN, 1990, p. 89). Em resumo, distingue-se: “o ato locucionário [...] que tem um *significado*; o ato ilocucionário que tem uma certa *força* ao dizer algo; e o ato perlocucionário que consiste em se obter certos *efeitos* pelo fato de se dizer algo (AUSTIN, 1990, p. 103).

O que torna a razão comunicativa possível é o *medium linguístico*, através do qual as interações se interligam e as formas de vida se estruturam. Tal racionalidade está inscrita no *telos* linguístico do entendimento, formando um *ensemble* de condições possibilitadoras, e, ao mesmo, limitadoras (HABERMAS, 2003, v. 1, p. 20).

Ao buscar tal entendimento, adotamos um enfoque performativo, requerendo assim certos pressupostos, ou seja, certas pretensões universais de validade, expostas por Habermas em *Teoria do Agir Comunicativo*, a saber: a *inteligibilidade*, na qual o falante tem que se expressar de modo que o enunciado seja compreendido pelo ouvinte; a *verdade*, já que sua comunicação deve ser feita a partir de um conteúdo proposicional verdadeiro; a *veracidade (sinceridade)*, na qual as intenções do falante têm que ser expressas exatamente de modo que seja firmado um entendimento sincero a partir do que é enunciado; e a *retidão (correção)*, visto que o melhor argumento tem que ser reconhecido socialmente como válido (MOREIRA, 2004, p. 101). O significado de verdade encontra-se no interior da própria ação comunicativa, como *consenso*, posto como uma tarefa infinita, realizado através de um processo constante, ou seja, “o caráter pragmático, consensual, da verdade define um critério de verdade e, sobretudo, define a natureza da verdade” (DUTRA, 2005, p. 10).

A outra forma de razão é a instrumental. Para Habermas (1987b, p. 58), a racionalidade instrumental, apoiada no saber empírico, se orienta por regras e estratégias técnicas, visto que tal validade dependeria de enunciados empiricamente verdadeiros. Assim, as ações sociais individualizadas são mediadas por interesses subjetivos, tomando uma visão utilitarista. Por fim, no livro *Teoria do agir comunicativo*, Habermas (2012, p. 163-4) mostra que a razão estratégica é aplicada “quando pelo menos um ator que atua orientado a determinados fins, revela-se capaz de integrar ao cálculo de êxito a expectativa de decisões”, ou seja, a razão estratégica baseia-se em uma orientação da ação para o êxito através de uma reflexão das condições apresentadas. Mas o êxito da ação irá depender do sistema envolvido⁸, por exemplo, o êxito no sistema econômico será medido pelo meio dinheiro, já no sistema político o êxito é medido pelo meio poder, sendo assim, “a estratégia na economia deve ser maximizar o benefício em função do custo na obtenção do lucro, enquanto na política tem que ser a

⁸ “O êxito da ação também é dependente de outros atores que se orientam cada qual segundo seu próprio êxito e se comportam cooperativamente apenas na medida em que isso corresponda a seu cálculo egocêntrico das vantagens. Sujeitos que agem de maneira estratégica, portanto, têm de estar muito bem equipados cognitivamente, a ponto de que para eles não possa haver somente objetos físicos no mundo, mas também sistemas ocupados em tomar decisões” (HABERMAS, 2012, p. 169-70).

conquista da confiança dos eleitores traduzida em votos” (DURÃO, 2006, p. 103).

A ação instrumental orienta-se por *regras técnicas* que se apoiam no saber empírico. Estas regras implicam em cada caso prognoses sobre eventos observáveis, físicos ou sociais; tais prognoses podem revelar-se verdadeiras ou falsas. O comportamento da escolha racional orienta-se por *estratégias* que se baseiam num saber analítico. Implicam deduções de regras de preferência (sistemas de valores) e máximas gerais; estas proposições estão deduzidas de um modo correto ou falso. A ação racional teleológica realiza fins definidos sob condições dadas; mas, enquanto a ação instrumental organiza meios que são adequados ou inadequados segundo critérios de um controlo eficiente da realidade, a ação estratégica depende apenas de uma valoração correta de possíveis alternativas de comportamento, que só pode obter-se de uma dedução feita com o auxílio de valores e máximas (HABERMAS, 1987b, p. 57).

Então, enquanto a linguagem natural for utilizada como fonte de integração social, trata-se de ação comunicativa, agora, caso a linguagem seja utilizada como meio para a transmissão de informações, trata-se aqui de ação estratégica. Ora, na ação estratégica o efeito da coordenação das ações irá depender da influência dos atores uns sobre os outros e através da situação das ações, transmitidas sob atividades não-linguísticas (HABERMAS, 1990, p. 71). Em outras palavras, a ação estratégica se apoia na razão teleológica de planos particulares de ação, já a ação comunicativa encontra a sua força na razão motivadora de atos de entendimento comunicativo.

Teoria da sociedade

Ao pensar em uma teoria da sociedade, Habermas propõe uma sociologia no lugar de uma antropologia. Para que haja uma realização satisfatória da ação comunicativa, é necessário que os interlocutores compartilhem as mesmas experiências e vivências “pré-reflexivas” na qual se adote um sentido a tudo que se diz. Habermas chama isto de *Mundo da Vida*. Este conceito se refere “ao ambiente imediato do agente individual, o ambiente simbólico e cultural que forma a camada profunda de evidências, certezas e realidades que não são normalmente colocadas em questão” (VELASCO, 2003, p. 47). É neste horizonte comum de compreensão que os sujeitos podem atuar de modo comunicativo. O mundo da vida é o limite que circunscreve nossa vida.

Portanto, o mundo da vida é um conjunto de padrões de interpretação que se transmite através da cultura e que são organizados linguisticamente, sendo formado pela linguagem e pela cultura. Neste

sentido, as estruturas do mundo da vida têm como objetivo fixar as formas do entendimento como tal. O mundo da vida “tem como elemento que o constitui e, portanto, determina a sua forma de reprodução, a linguagem. O mundo vivido é, nesse sentido, comunicativamente estruturado” (DUTRA, 2005, p. 81).

O mundo da vida configura-se como uma rede ramificada de ações comunicativas que se difundem em espaços sociais e épocas históricas; e as ações comunicativas, não somente se alimentam das fontes das tradições culturais e das ordens legítimas, como também dependem das identidades de indivíduos socializados (HABERMAS, 2003, v. 1, p. 110).

Ou seja, os pressupostos que conformam o âmbito do mundo da vida são as próprias regras dos jogos de linguagem e determinados enunciados na qual todo o mundo está de acordo e que tem como consequências a sua validade como regras (VELASCO, 2003, p. 47-8). Os indivíduos socializados só conseguem afirmar-se na qualidade de sujeitos se os mesmos encontrarem apoio nas condições de reconhecimento recíproco, unidas nas tradições culturais e fixadas em ordens legítimas e vice-versa. A prática comunicativa que está no cotidiano do mundo da vida resulta, para Habermas (2003, v. 1, p. 111-2), do jogo entre reprodução cultural, integração social e socialização, ou seja, os três componentes estruturais do mundo da vida pressupõem-se mutuamente.

O mundo da vida é constituído por três componentes estruturais: cultura, sociedade e pessoa [...]. A eles correspondem três processos, a saber: reprodução cultural, integração social e socialização. [...] Do ponto de vista funcional do entendimento, o agir comunicativo serve à tradição e à renovação do saber cultural; do ponto de vista da coordenação do agir, ele serve à integração social e à criação de solidariedade; do ponto de vista da socialização, finalmente, o agir comunicativo serve à formação de identidades pessoais (PINZANI, 2009, p. 109).

Contrário ao *mundo da vida* está o *sistema*. O sistema tem um equilíbrio que se autorregula por meio da especificação funcional dos diferentes subsistemas que apareceram após o desacoplamento presente na teoria da sociedade de Habermas. No sistema as ações de cada indivíduo são determinadas por cálculos de interesse, que maximizam a utilidade. É também um conjunto social formado por diversos mecanismos anônimos dotados de lógica própria que, na sociedade moderna, se cristalizou em subsistemas sociais diferenciados e regidos por regras estratégicas, e por meios materiais ou técnicos: o subsistema Estado e o subsistema economia (VELASCO, 2003, p. 48).

O aparato burocrático estatal e a economia capitalista desenvolveram uma autonomia sistêmica, fazendo com que o poder e o dinheiro se convertessem em importantes meios anônimos de integração que passam pelos indivíduos situados no mundo da vida. Já o subsistema cultural trataria de regular a tensão intrassistêmica. Assim as esferas de ação e áreas de sociabilidade são isentos de conteúdos normativos, cuja consistência não depende diretamente das “orientações de ação” dos implicados por isto (VELASCO, 2003, p. 48). Então, o sistema renuncia qualquer tipo de conteúdo normativo da razão prática, e não hesita em apagar até esses últimos vestígios.

O Estado passa a formar um subsistema ao lado de outros subsistemas sociais funcionalmente especificados; estes, por sua vez, encontram-se numa relação configurada como “sistema-mundo circundante”, o mesmo acontecendo com as pessoas e sua sociedade (HABERMAS, 2003, v. 1, p. 18).

Assim, pode-se perceber até aqui que a modernidade é a união entre o mundo da vida e o sistema, e que ambos “se necessitam e se complementam”⁹. E não se pode explicar a sociedade atual sem reconhecer sua existência” (VELASCO, 2003, p. 49). Entretanto, na sociedade moderna, o sistema acaba sendo o elemento que mais se expande, e cabe observar uma constante dinâmica mediadora do sistema no âmbito específico do mundo da vida, fenômeno este que Habermas (2012, p. 639) chamará de *colonização do mundo da vida*¹⁰. Isto ocorre quando a reprodução simbólica do mundo da vida começa a se fundar sobre a base do

⁹ “Se aceitamos, com Habermas, essa conceituação de sociedade, composta por dois mundos, o “sistema” e o “mundo vivido”, compreenderemos também a necessidade de distinguir entre modernização societária e modernidade cultural. O processo de modernização societária refere-se às transformações ocorridas no sistema, a modernidade cultural, às transformações ocorridas no “mundo vivido”. A modernização societária apresenta-se sob dois aspectos: o da diferenciação interna do “sistema” em dois subsistemas (economia e poder) e o da racionalização interna de cada um desses subsistemas. No primeiro caso, trata-se da constituição de uma economia de mercado, baseada no princípio do lucro, na relação capital-trabalho, no cálculo de rentabilidade etc; no segundo caso, da constituição do Estado racional legal, calcado em um sistema jurídico, numa burocracia efetiva, em um exército e uma polícia etc. A racionalização da economia e do Estado resultou na hegemonia da “racionalidade instrumental”. A modernização societária significou, ao mesmo tempo, a expulsão da “racionalidade comunicativa” do mundo do sistema e sua limitação ao “mundo vivido”. A economia e o Estado asseguram a reprodução material e institucional da sociedade moderna sem contudo admitir o questionamento dos princípios que regem o seu funcionamento. (FREITAG, 1993, p. 27).

¹⁰ “Pois no instante em que os imperativos dos subsistemas autonomizados conseguem levantar seu véu ideológico eles se infiltram no mundo da vida a partir de fora – como senhores coloniais que se introduzem numa sociedade tribal –, impondo a assimilação; ademais, as perspectivas difusas da cultura autóctone não se deixam coordenar num ponto que permita entender, a partir da periferia, o jogo desenvolvido pelas metrópoles e pelo mercado mundial” (HABERMAS, 2012, p. 639).

sistema, o que acaba trazendo danos para o Estado social, pois o mundo da vida se reproduz quando se apreendem as condições de uma ação formalmente organizada e entendida como relação expressada pelo direito (MOREIRA, 2004, p. 53).

Com isso, os fundamentos comunicativos do mundo da vida são prejudicados pela intervenção da ciência e da técnica, do mercado e do capital, do direito e da burocracia. Há uma preocupação desta colonização quanto aos recursos próprios do sistema, tais como o dinheiro e o poder, que se introduzem no mundo da vida e acabam substituindo a comunicação entre os sujeitos por meios não linguísticos, monetarizando e burocratizando as relações humanas, limitando radicalmente as áreas de autonomia pessoal e coletiva. Domina assim uma racionalidade instrumental que só contempla os meios necessários para se conseguir os fins não justificados racionalmente (VELASCO, 2003, p. 49-50).

Tal colonização do mundo da vida faz com que o direito também se instrumentalize, visto que a economia e a política regem cada vez mais o cotidiano, trocando a racionalidade comunicativa pela racionalidade estratégica. Este direito instrumentalizado se utiliza da razão estratégica para estabilizar as expectativas de comportamento para uma dominação legal dos indivíduos do mundo da vida. Assim, a solidariedade perde o seu papel de integração social como tradução da linguagem formal da racionalidade estratégica para a racionalidade comunicativa do mundo da vida. O dinheiro, o poder e o direito instrumentalizado acabam tomando o lugar de mediador que antes era da solidariedade, fazendo com que a interação social entre as pessoas que se encontram no mundo da vida e no sistema seja feita pela integração funcional da racionalidade estratégica (DURÃO, 2006, p. 104).

A partir disso, Habermas tenta fortalecer o mundo da vida por meio da realização da ação comunicativa, mostrando que, através da linguagem, os participantes do mundo da vida possam realizar a integração social. A teoria da ação comunicativa será então a base que orientará a teoria da evolução social, e esta, por sua vez, tratará de alicerçar a teoria da sociedade. Em outras palavras, contra essa “colonização do mundo da vida”, deve existir um “reacoplamento” do sistema ao mundo da vida, permitindo a livre atuação da razão comunicativa em ambos os campos, pois as regras do jogo para a sociedade devem ser buscadas na razão comunicativa, que elabora de maneira coletiva os espaços de atuação da razão instrumental e estratégica.

Teoria da modernidade e o resgate do projeto da modernidade

Em seu livro *Teoria do Agir Comunicativo*, Habermas apresenta o desenvolvimento de uma teoria da modernidade, que faz parte de uma teoria evolutiva mais ampla, alicerçada na razão comunicativa e na teoria da

sociedade. Aqui Habermas tenta explicar os paradoxos e patologias da modernidade a partir da sociologia clássica e contemporânea, apontando os possíveis caminhos da superação da modernidade. Na palestra “Modernidade: um projeto inacabado”¹¹ Habermas mostra que Adorno perdeu sua ligação com a modernização da sociedade, pois Adorno se focou somente na dimensão estética e filosófica da modernidade, colaborando para dar ênfase aos paradoxos presentes na reflexão e crítica da modernidade (FREITAG, 1993, p. 23). A teoria da modernidade se refere então às variadas transformações ocorridas no passado mais recente das formações societárias, destacando-se quatro tipos de processos: diferenciação, autonomização, racionalização e dissociação¹².

Portanto, para Habermas, só haverá uma compreensão correta da modernidade quando se alcançar as soluções para as patologias da mesma, pois, através da razão comunicativa, pretende-se impor as seguintes mudanças de paradigmas: da ação instrumental para a ação comunicativa, da subjetividade para a intersubjetividade e da razão monológica para a razão dialógica (FREITAG, 1993, p. 33).

A teoria da modernidade acaba se identificando como uma teoria apta a explicar os processos históricos dos três últimos séculos e a identificar as estruturas e patologias das atuais sociedades. Portanto, a principal preocupação da teoria da modernidade é entender os processos e estruturas que descrevam a evolução das sociedades históricas existentes. Porém, a pretensão da teoria da modernidade é outra, pois, por fazer parte da teoria da ação comunicativa, ela acaba sendo uma teoria sistemática, e, por ser parte da teoria da evolução social, ela acaba sendo uma teoria diacrônica. Sendo assim, a teoria da modernidade intenta ser uma teoria normativa que analisa, critica e julga as características da modernidade histórica de acordo com um modelo de modernidade identificado como “projeto” (FREITAG, 1993, p. 41-2).

Habermas admite que os processos históricos desencadeados pelo pensamento iluminista, a partir da Revolução Francesa, como a contra-revolução, a formação da Europa dos Estados-Nação, e outras transformações históricas que deram origem às

¹¹ “Habermas transformou posteriormente a questão da modernidade em tema de cursos e palestras proferidas em Paris (março de 1983), Cornell e Boston (setembro de 1984) e Frankfurt (1983-84), debateu-se com o pensamento dos “pós-estruturalistas” franceses (Foucault, Lyotard, Derrida), com os colegas “pós-modernos” dos EUA e da RFA (Bell, Gehlen, Luhmann) e acabou buscando as raízes do projeto da modernidade na Ilustração (Kant, Hegel)”. “As transformações ocorridas no bloco dos países socialistas, que culminaram com a queda do muro de Berlim, impõem hoje, mais do que nunca, uma reflexão crítica sobre a modernidade e seu projeto original. Esse é um tema central do último livro publicado por Habermas: *Die nachholende Revolution* (1990)” (FREITAG, 1993, p. 24).

¹² Sobre os quatro tipos de processos, ver FREITAG, Bárbara. Habermas e a filosofia da modernidade. **Perspectivas**, São Paulo, 16: 23-45, 1993. Páginas 28 e 29.

modernas sociedades ocidentais, não podem ser compreendidos como realizações do projeto original. [...] O conceito normativo de modernidade implica primeiro a superação das patologias da modernidade historicamente concretizada. Sugere reacoplar o mundo vivido ao mundo sistêmico, dando prioridade ao primeiro. A fixação de objetivos políticos, a organização da economia devem, em última instância, respeitar a *volonté générale* formada e validada nas instituições do cotidiano do mundo vivido. O caráter sistêmico, auto-regulador da reprodução material da sociedade, deve ser respeitado na medida em que assegure o bem-estar de todos (FREITAG, 1993, p. 41-2).

Então, é necessário (1) respeitar a relativa autonomia do mundo da vida e do sistema, e (2) não deixar o sistema “colonizar” o mundo da vida com a sua razão estratégica e instrumental. Assim, a “descolonização” deve indicar ao sistema os seus devidos limites, no âmbito da sociedade moderna, pois o mais importante sempre será a razão comunicativa, ou seja, a liberdade e a auto-realização de todos os membros da sociedade, conquistada a partir da contínua participação na política (FREITAG, 1993, p. 43).

Assim, resolvidas todas as patologias presentes na sociedade moderna no percurso do processo de modernização, finalmente é possível resgatar o projeto da modernidade. Aqui a teoria da modernidade se apresenta como uma teoria preservadora do projeto iluminista original, deixando intacto o seu espírito, mas modificando sua forma, pois confirma a prioridade da razão, através da razão comunicativa. Além disso, recupera a ideia de *perfeição humana* individual e social, entendendo a teoria da evolução social como processos de descentração na qual ocorre um processo de aprendizagem coletivo. Defende ainda a ideia de liberdade e emancipação de cada indivíduo na sociedade, incluindo os variados níveis de ação comunicativa, que determina o respeito à integridade de cada indivíduo. E, por último, mas não menos importante, a teoria da modernidade é compreendida como uma teoria voltada para a prática, já que luta pacificamente e argumentativamente pela realização dos valores presentes na teoria da ação comunicativa¹³ (FREITAG, 1993, p. 43-4).

¹³ “Essa teoria normativa da modernidade tem implicações práticas quando tem como objeto facilitar os processos de auto-esclarecimento de sujeitos e grupos em busca de orientações para suas ações. Essa teoria os ajuda a compreender as condições sociais, a constelação de interesses e os processos culturais que viabilizam, controlam e, em certos casos, limitam patologicamente suas ações. Mas Habermas adverte: Também uma teoria com intenções práticas não fornece outra coisa senão hipóteses plausíveis; ela precisa ser continuada, e não apenas no sistema das ciências; ela precisa ser continuada na formação discursiva das vontades e da auto-reflexão daqueles que buscam orientação para suas ações” (FREITAG, 1993, p. 44).

Conclusão

Como foi mostrado no início do trabalho, o objetivo de Habermas sempre foi desenvolver uma teoria da sociedade com propósito prático, partindo de uma teoria que mostra a modernidade como sendo de início um projeto inacabado. Além disso, Habermas pretende contribuir para a realização das metas emancipatórias (projeto que visa à liberdade e a justiça) desta modernidade. Portanto, Habermas tenta criar as condições para que o indivíduo possa exercer, nesta modernidade, a sua autonomia sem qualquer impedimento. Já no plano político o objetivo de Habermas seria a configuração de uma sociedade livre de dominação (autogoverno).

Para isso, o respectivo trabalho foi dividido em três partes. Na primeira parte, foi apresentada a teoria da ação comunicativa, na qual foi procurado demonstrar como Habermas reconstrói a razão prática de Kant através de sua teoria da ação comunicativa, substituindo, a partir do giro linguístico, a razão prática pela razão comunicativa, fundando o conceito de racionalidade ao *medium* linguístico. A modernidade apresenta também outras duas formas de razão: a razão instrumental, que tem um fundamento justificado nos fins pela ação dos meios, visto que as ações sociais individualizadas são mediadas por interesses subjetivos, tomando uma visão utilitarista; e a razão estratégica, que se funda na orientação da ação para o êxito a partir de uma avaliação das condições dadas.

Em um segundo momento do trabalho, foi exposta a teoria da sociedade de Habermas, apontando o seguinte desacoplamento da sociedade na modernidade: o *Mundo da Vida*, que é o horizonte comum de compreensão no qual os sujeitos podem atuar de modo comunicativo, e o *Sistema*, no qual as ações de cada indivíduo são determinadas por cálculos de interesse, que maximizam a utilidade. Foi explicado então que o mundo da vida e o sistema se necessitam e se complementam. Sendo assim, chega-se à conclusão de que não se pode explicar a sociedade moderna sem reconhecer a existência desta complementaridade. Entretanto, nas sociedades modernas, o sistema acaba sendo o elemento que mais se expande, e cabe observar uma mediação do sistema no mundo da vida, Habermas chama este fenômeno de *colonização do mundo da vida*. Portanto, Habermas tenta fortalecer o mundo da vida por meio da ação comunicativa, ao transformar a solidariedade no recurso principal de integração social na sociedade moderna.

Tal caminho foi essencial para se abordar a última parte do presente trabalho, que se ocupou em explicar a teoria da modernidade de Habermas, além de ter explanado a ideia de resgate do projeto da modernidade proposto pelo filósofo, já que Habermas apresenta o desenvolvimento de uma teoria da modernidade, que faz parte de uma teoria evolutiva mais ampla, alicerçada na razão comunicativa e na teoria da sociedade.

Para Habermas, só haverá uma compreensão correta da modernidade quando se alcançar as soluções para as patologias da mesma, pois, através da razão comunicativa, pretende-se impor a alteração do paradigma da ação instrumental para o paradigma da ação comunicativa. Em outras palavras, a teoria da modernidade acaba se identificando como uma teoria apta a explicar os processos históricos dos três últimos séculos e a identificar as estruturas e patologias das atuais sociedades. Portanto, a principal preocupação da teoria da modernidade é entender os processos e estruturas que descrevam a evolução das sociedades históricas existentes.

Sendo assim, a teoria da modernidade deve ter a intenção de ser uma teoria normativa que analisa, critica e julga as características da modernidade histórica de acordo com um modelo de modernidade identificado como “projeto”. Logo, isso só será possível caso: (1) se respeitar a relativa autonomia do mundo da vida e do sistema, e (2) não deixar o sistema “colonizar” o mundo da vida com a sua razão estratégica e instrumental, reacoplando o mundo da vida ao sistema, dando prioridade ao primeiro. Assim, a “descolonização” deve indicar ao sistema os seus devidos limites, no âmbito da sociedade moderna, pois o mais importante sempre será a razão comunicativa, ou seja, a liberdade e a auto-realização de todos os membros da sociedade, conquistada a partir da contínua participação na política. Consequentemente, resolvidas todas as patologias presentes na sociedade moderna no percurso do processo de modernização, é possível finalmente resgatar o projeto da modernidade.

Referências bibliográficas

ARANTES, O. B. F.; ARANTES, P. E. *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas: arquitetura e dimensão estética depois das vanguardas*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

AUSTIN, John Langshaw. *Quando Dizer é Fazer: palavras e ação*. Tradução Prof. Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas: 1990.

BANNELL, Ralph Ings. *Habermas & a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

BANNWART JÚNIOR, Clodomiro José. *Estruturas Normativas da Teoria da Evolução Social de Habermas*. 2008. 275 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.

DURÃO, Aylton Barbieri. A Tensão entre Faticidade e Validade no Direito Segundo Habermas. *ethic@*, Florianópolis, v.5, n.1, p. 103-120, Jun. 2006.

DUTRA, Delamar José Volpato. *Razão e Consenso em Habermas: A teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia*. 2ª ed., Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.

FREITAG, Bárbara. Habermas e a filosofia da modernidade. *Perspectivas*, São Paulo, 16: 23-45, 1993.

HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

_____. *Teoria y Praxis*. Trad. Salvador Mas Torres e Calos Moya Espi. Madrid: Tecnos, 1987a.

_____. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987b.

_____. A nova intransparência: a crise do estado do bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo n.º 18, setembro 87, pp. 103-114, 1987c.

_____. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Direito e Democracia: entre faticidade e validade*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. 2 v.

_____. *Teoria do Agir Comunicativo*. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

MOREIRA, Luiz. *Fundamentação do Direito em Habermas*. 3ª ed. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004.

PINZANI, Alessandro. *Habermas*. São Paulo: Artmed Editora, 2009.

ROUANET, Sergio Paulo. *As Razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

VELASCO ARROYO, Juan Carlos. *Para Leer a Habermas*. Madrid: Alianza Editorial, 2003.