

A proposta habermasiana de completude do projeto da modernidade a partir da racionalidade comunicativa*

Habermasian's proposal about the completeness of the modern design from the communicative rationality

Rutinéa Alves Ferreira

Resumo

Este artigo apresenta uma breve síntese da tarefa empreendida por Jürgen Habermas na elaboração das bases de uma unidade do pensamento como condição fundamental para a superação da incompletude do Projeto da Modernidade caracterizado pela fragmentação da razão. Nessa empreitada, Habermas coloca em questão o conceito de racionalidade, tomando a Crítica da Filosofia da Consciência e da Metafísica como ponto de partida para a reconstrução da unidade da razão. Na defesa de uma razão destranscendentalizada, contra um de seus principais oponentes teóricos, Dieter Henrich, Habermas desvela uma racionalidade intersubjetiva e processual, subjacente às ações comunicativas orientadas para o entendimento. Ao assumir como tarefa filosófica a reconstrução da razão moderna, o programa habermasiano apresenta os caminhos para a desmistificação da modernidade como projeto incapaz de promover a prometida emancipação.

* Artigo recebido 26/10/2015 e aprovado para publicação em 23/05/2016.

Palavras-chave: filosofia da consciência; metafísica; racionalidade comunicativa; razão destranscendentalizada; completude da modernidade.

Abstract

This paper presents a brief overview of the task undertaken by Jürgen Habermas in preparing the basis for unity of thought as a fundamental condition for overcoming the incompleteness of Modernity design characterized by fragmentation of reason. In this endeavor, Habermas calls into question the concept of rationality, taking the Critique of Consciousness' Philosophy and Metaphysics as starting point for the reconstruction of the reason's unity. In defense of a no-transcendental reason, against one of its main theoretical opponents, Dieter Henrich, Habermas reveals an intersubjective and procedural rationality underlying the communicative actions aimed at understanding. By taking as a philosophical task the reconstruction of modern reason, Habermas' program shows the paths to the demystification of modernity as a project unable to promote the promised emancipation.

Keywords: philosophy of consciousness; metaphysics; communicative rationality; no-transcendental reason; completeness of modernity.

Em sua obra "*Pensamento pós-metafísico – ensaios filosóficos*", Habermas (1990) apresenta os elementos constitutivos de seu empreendimento teórico-crítico para a instauração de uma nova concepção interpretativa da modernidade. Baseado na crítica da razão moderna, ele elabora sua tese de defesa da mesma como portadora dos potenciais de emancipação, a despeito das crises que marcaram o seu desenvolvimento. Para ele, tais potenciais estão presentes em uma dimensão esquecida da razão, a saber, a racionalidade comunicativa, cujos pressupostos se distinguem da racionalidade instrumental-estratégica, orientada para a reificação.

Como ponto de partida, nosso autor apresenta o questionamento da metafísica e de suas tendências em unilateralizar a razão como a pedra de toque de sua tese em torno da incompletude do projeto iluminista, visto que o mesmo resultou na centração do sujeito moderno como categoria mediadora do conhecimento, do pensamento e da ação. Habermas coloca em evidência, pois, a redução do conceito de razão em

uma subjetividade autonomizada, elaborando uma radical contestação ao Paradigma da Consciência. Para ele, com a absolutização do pensamento científico há, modernamente, a renovação da doutrina das ideias a partir da incorporação do pensamento da identidade e das perspectivas totalizadoras e autorreferentes típicas da metafísica clássica, instauradora do princípio da autoconsciência.

A autoconsciência ou é colocada numa posição fundamental enquanto fonte espontânea de realizações transcendentais ou, enquanto espírito, é, ela própria, elevada ao absoluto. As entidades ideais transformaram-se nas determinações categoriais de uma razão produtora, de tal modo que agora, numa singular inflexão reflexiva, tudo é relacionado com o uno da subjetividade criadora (HABERMAS, 1990, p.56).

Esse princípio é problematizado especificamente em torno de seu enfoque objetificante que postula o conhecimento e o seu objeto como resultados da auto-objetivação da subjetividade cognoscente e agente. De acordo com esse ponto de vista, é a razão monológica, centrada no sujeito, que torna possível o mundo em sua generalidade, o que afirma a precedência da ideia sobre a matéria. A consciência que representa o mundo objetual possui, por isso mesmo, as prerrogativas para a sua manipulação e dominação.

A crítica habermasiana dirige-se abertamente contra a possibilidade de a razão subjetiva – que se quer totalizadora – compreender, a partir de si mesma, ou seja, desprendida dos contextos da vida contingenciais e plurais, a estrutura complexa e multifacetada do todo. Habermas destaca como um dos limites da razão centrada no sujeito a sua circunscrição por um “Conceito Forte de Teoria” que mantém a consciência apartada do mundo concreto ao advogar que a preservação do conhecimento requer que ele seja protegido dos preconceitos da vida situada espacio-temporalmente. Ao tocar nessas questões, nosso autor demonstra recusar, como critérios de toda verdade, os atributos do pensamento autorreferente herdeiros da metafísica, quais sejam: a universalidade, a intemporalidade e a necessidade. Habermas afirma que a metafísica não consiste em uma base segura para a filosofia, apesar de seus resquícios marcarem forte presença nas teses irracionalistas, bem como nas pretensões totalizadoras do pensamento científico que controvertem o projeto moderno de esclarecimento.

Sua tomada de posição contra a metafísica fundamenta-se em quatro aspectos marcantes da modernidade, batizados de “motivos de um pensamento pós-metafísico”. Dentre tais motivos, nosso autor destaca – não obstante as problemáticas que a circundam, a exemplo do seu monologismo – a ascensão da racionalidade materialmente constituída com base nos processos e procedimentos das ciências empíricas,

imunizadas do formalismo da Filosofia da Consciência. Esse modelo de pensamento é colocado em xeque também pelas ciências histórico-hermenêuticas que instauram uma razão calcada nas dimensões de finitude e temporalidade, a partir da defesa da facticidade histórica da consciência situada em um mundo que lhe é exterior. O desenvolvimento do Paradigma da Linguagem, em que o acesso ao mundo é franqueado pelas proposições gramaticais, constitui outro importante sinal de saída da modernidade dos conceitos transcendentais da Filosofia da Consciência. Por fim, Habermas destaca a tendência de superação do logocentrismo, radicada no pensamento de Marx que, com o desenvolvimento da categoria Práxis, corrobora a inversão da relação entre os empreendimentos teóricos e seus contextos práticos¹.

A partir desses quatro temas do pensamento moderno, nosso autor argumenta em favor da incompatibilidade da metafísica com o projeto da modernidade, encontrando, dentre outros teóricos – tais como Robert Brandom e Donald Davidson –, seu maior oponente, Dieter Henrich (2009). O destaque dado aos elementos centrais das controvérsias existentes entre as teses de ambos teóricos – sumariadas nas páginas introdutórias de *Pensamento pós-metafísico* – justifica-se pela contribuição que o debate em torno de seus modelos de pensamento oferece para uma compreensão mais aclarada da alternativa habermasiana à crise da racionalidade moderna².

Em termos concisos, no lastro da “situação da razão”³, Habermas propõe um novo tipo de racionalidade, cujo potencial é imanente à comunicação humana. Ele elabora as bases para o descentramento da razão em relação à sua dimensão instrumental, desenvolvendo o conceito de racionalidade comunicativa. Esse conceito ultrapassa as fronteiras do semanticismo formal e carrega uma forte concepção pragmática, já que implica a construção de verdades resultantes do processo dialógico estabelecido entre sujeitos competentes para falar e agir, inseridos em contextos comunitários de interação linguística.

[Enquanto] a razão centrada no sujeito encontra sua medida nos critérios de verdade e êxito, que regulam as relações do sujeito que conhece e age com o mundo de objetos ou estado de coisas possíveis, em contrapartida, assim que concebemos o saber como algo mediado pela comunicação, a racionalidade encontra sua medida na capacidade de os participantes

¹ Um desenvolvimento mais pormenorizado dos “motivos de um pensamento pós-metafísico” é encontrado tanto em HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico: ensaios filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990, quanto na obra *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2000.

² Para um contato com outras teses divergentes do programa habermasiano, Cf. HABERMAS, J. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

³ A expressão “situação da razão” refere-se, no âmbito da Filosofia Histórico-hermenêutica e da Filosofia da Linguagem, à razão situada nos contextos práticos de construção do conhecimento pelo sujeito cognoscente e agente.

responsáveis da interação orientarem-se pelas pretensões que estão assentadas no reconhecimento intersubjetivo (HABERMAS, 2000, p.437).

A razão comunicativa coloca em relevo, pois, a importância da intersubjetividade na construção e uso do conhecimento. Com ela, Habermas edifica uma nova racionalidade, cujo pressuposto é a linguagem, *medium* da relação entre os sujeitos. Trata-se, pois, de uma racionalidade imanente à práxis discursiva⁴ motivada pela lógica do melhor argumento visando a um entendimento concreto. As bases desse entendimento são as convicções recíprocas e não as coações técnico-estratégicas inerentes à lógica instrumental, cujos fundamentos são os *media* dinheiro e o poder.

Como alternativa à ação autorreflexiva de uma consciência *solipsista*, a razão passa a ser interpretada a partir dos nexos existentes entre o agir e o falar; nexos esses que se manifestam através dos proferimentos linguísticos. É na sua dimensão ilocucionária – aquela não meramente enunciativa e tampouco baseada na relação de causa e efeito – que tais proferimentos podem se constituir “como atos através dos quais um falante gostaria de chegar a um entendimento com outro falante sobre algo no mundo” (HABERMAS, 1990, p.65).

Face à ênfase na intersubjetividade inerente ao entendimento linguisticamente mediado, nosso autor encontra um forte ponto de tensão em Henrich que o acusa de proclamar o esquecimento do sujeito, já que sua tese busca libertar a subjetividade de si mesma. Para Henrich, a razão comunicativa unidimensiona o sujeito como um ser socialmente integrado, distanciado, por isso, de sua autocompreensão. A resposta a esta questão está em que, para Habermas, o processo de individuação, isto é, de afirmação do sujeito, se dá exatamente através das formas comunicativas de integração na medida em que cada um busca validar seus proferimentos no interior das comunidades discursivas. Os indivíduos se inserem em tais contextos como seres intencionados, dotados de convicções, desejos e capacidade para assumir atitudes.

Desse modo, o sujeito habermasiano é aquele capaz de agir segundo razões e, mais que isso, de responder a elas, justificando-as racionalmente. “Essa capacidade é melhor interpretada como a capacidade para assumir uma posição de sim-ou-não acerca de suas pretensões de validade suscitadas na fala e na ação” (RUSH, 2008, p.255). A primeira pessoa, o Eu, é explicitamente reconhecida na razão comunicativa como um “fornecedor de razões” em sua atitude performativa, o que é característico também do Outro. Ambos, o sujeito Eu e o sujeito Outro, ao interagirem linguisticamente, agem no sentido da construção de uma compreensão do mundo objetivo e também de si.

⁴ No capítulo II – “A Guinada Pragmática” – da obra *Pensamento pós-metafísico* (1990) nosso autor evidencia as influências recebidas de Frege, Wittgenstein, Austin e Searle e como o paradigma da ação comunicativa vai além dos respectivos horizontes teóricos.

Com essa concepção de sujeito, Habermas desenvolve as ideias de descentramento e destranscendentalização. Por um lado, a razão aparece descentrada do sujeito cognoscente solitário e, por outro, ela se aparta das categoriais transcendentais do entendimento para assentar-se nas experiências concretas de vida, em cujo interior as verdades são discursivamente construídas. Para Habermas, destranscendentalizar a razão, liberando-a das tendências autorreferentes do apriorismo típico da Filosofia da Consciência, implica necessariamente o descentramento das perspectivas individuais de interpretação, visto que o argumento de cada um e de todos pode ser posto à prova. Nesse descentramento, “o discurso racional se oferece como o processo apropriado para a solução de conflitos, porque representa um procedimento que assegura a inclusão de todos os envolvidos e a consideração equitativa de todos os interessados aludidos” (HABERMAS, 2002, p.65).

Henrich (2009)⁵, por sua vez, contra-argumenta que, com a destranscendentalização da razão, a recusa da metafísica pela racionalidade comunicativa provoca a desautonomização da consciência e, com ela, a perda da liberdade do sujeito. A refutação de Habermas a essas interpretações pode ser encontrada no fato de que em seu programa a consciência edifica-se a si mesma, porém de modo situado em um espaço que lhe é exterior, encontrando sua autonomia em um conceito amplo de razão. O referido programa instaura também a ideia de liberdade comunicativa, já que cada indivíduo pode tanto assumir posições quanto abster-se delas nos contextos intersubjetivos. “A formação linguística do consenso, através da qual as intenções se entrelaçam no espaço e no tempo, permanece aí dependente das tomadas de posição autônomas dos participantes da comunicação, que dizem sim ou não às pretensões de validade criticáveis” (HABERMAS, 1990, p.53).

A esses contextos de interação nosso autor atribui a denominação de mundo da vida, categoria-chave da racionalidade comunicativa.

O mundo da vida estrutura-se através de tradições culturais, de ordens institucionais e de identidade criadas através de processos de socialização. Por isso, ele não constitui uma organização à qual os indivíduos pertençam como membros, nem uma coletividade composta de membros singulares. A prática comunicativa cotidiana, na qual o mundo da vida está centrado, alimenta-se de um *jogo conjunto*, resultante da reprodução cultural, da integração social e da

⁵ Neste artigo resgata apenas as principais dentre as doze teses de Henrich como motivos para uma metafísica moderna. Para o conhecimento das demais teses, cf. HENRICH, Dieter. *O que é metafísica – o que é modernidade? Doze teses contra Jürgen Habermas*. *Cadernos de Filosofia Alemã*, nº 14, p.83-117, jun-dez, 2009.

socialização, e esse jogo está, por sua vez, enraizado nessa prática (HABERMAS, 1990, p.100, grifos do autor).

Em outros termos, o mundo da vida consiste no pano de fundo das práticas comunicativas por ser o campo de onde se extraem as convicções culturais e simbolicamente construídas, pré-tematizadas, mas presumidas como válidas pelos inter-agentes. Trata-se do horizonte das evidências cotidianas – despidas de pretensões totalizadoras e autorreferentes – compartilhadas pelos sujeitos da comunicação, que tanto servem como recursos para as práticas dialógicas como são por elas produzidas.

O mundo da vida oferece, portanto, o *a priori* empírico da experiência cotidiana como o referencial da racionalidade comunicativa. Nele operam também, segundo Habermas, outras pressuposições – a saber: a verdade, a correção e a veracidade – como pretensões universais da interação linguística direcionada para o entendimento. A elas estão relacionadas as situações ideais de fala que podem ser resumidas na não exclusão de qualquer sujeito competente para falar e agir, na igualdade de direitos comunicativos a todos os pertencentes à comunidade de comunicação e na impossibilidade de se restringir a capacidade de convencimento dos melhores argumentos, como forças não coercitivas, em direção à elaboração de consensos.

Devido à existência dessas pressuposições idealizantes, Henrich levanta uma vez mais a suspeita de imprecisão do modelo habermasiano quanto à superação da metafísica. Porém, para Habermas, tais pressuposições aplicáveis às experiências dialógicas são condições indispensáveis para que os indivíduos ajam comunicativamente visando ao consenso, pois são elas que definem o *status* das relações de troca de razões entre os sujeitos. Tratam-se, portanto, das bases da ação racional, não sendo possível recusá-las como elementos estruturantes dos processos de construção do entendimento. O que distancia as idealizações habermasianas das de tipo metafísico é o fato de as primeiras não se configurarem espontaneamente em uma consciência anterior a toda contingência. Contrariamente, elas consideram as exigências das práticas intersubjetivas, assumindo uma função operativa na conduta dos participantes da comunicação.

Quanto ao conceito de mundo da vida, Henrich (2009, p.108) argumenta que o mesmo, como *lócus* da imediatez e como referente de uma totalidade supostamente harmônica, empobrece o discurso filosófico, distanciando-o da consciência da modernidade. Ele ainda acusa Habermas de ser pouco convincente quanto à consideração de tal horizonte, “linguisticamente organizado e autossuficiente, ser a fonte de onde brotam as autorrelações e, com elas, as identidades dos falantes”. Já de acordo com Habermas, uma autocompreensão empobrecida da modernidade é fruto exatamente de pensamentos últimos de

determinação da vida, contando, ainda, com o agravante de serem elaborados externamente a própria vida. Por isso, na concepção habermasiana uma modernidade que se queira de fato compreender é incompatível com as premissas do pensamento metafísico.

Nosso autor reafirma a ideia de que as identidades dos sujeitos modernos devem ser processualmente construídas no interior das práticas comunicativas por meio dos processos de troca de razões. Desse modo, elas se colocam em referência com verdades universalizáveis que emergem das interações linguísticas cotidianas a partir dos procedimentos de justificação, mediante à já mencionada descentração.

As comunicações cotidianas são trazidas do contexto de exigências de fundamentação partilhadas, de tal modo que nasce então, sobretudo, uma necessidade de comunicação, quando as opiniões e pontos de vista dos sujeitos julgando e decidindo independentemente devem ser tomadas em uníssono (HABERMAS, 2002, p.105).

O mundo da vida consiste, pois, no ponto de partida para um universalismo concretamente erigido, isto é, que transcende de dentro das experiências de vida dos sujeitos da comunicação. Isso porque as intenções dos falantes são reconstruídas no sentido de superar os pontos de vista divergentes e formular, discursivamente, os significados capazes de elevar-se aos contextos específicos de interação.

Por movimentar-se no quadro de um pensamento pós-metafísico, o modelo habermasiano comporta um tipo de transcendentalismo⁶ considerado interno, porque socialmente construído, e também fraco, devido a recusar-se como instaurador de fundamentos últimos. Nosso autor assimila, por isso, o falibilismo como aspecto procedimental, inspirado na proposta popperiana⁷. Segundo o mesmo,

o falibilismo das teorias científicas é incompatível com o tipo de saber a que a *Prima Philosophia* se abalçava. Qualquer sistema de enunciados compreensivo, fechado e definitivo teria de ser formulado numa linguagem que não suscitasse qualquer comentário e que já não admitisse qualquer interpretação distanciada, melhoramento ou inovação [...] (HABERMAS, 1990, p.61, grifos do autor).

Não se trata, porém, de uma apologia aos métodos científicos de modo a legitimar a pretensão das ciências empíricas como a única autoridade capaz de fundamentar a compreensão do mundo das coisas ou

⁶ A obra de Habermas *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982 traz uma discussão aprofundada sobre o tema do transcendentalismo divorciado do idealismo transcendental.

⁷ POPPER, Karl. *A lógica da pesquisa científica*. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1975.

a compreensão do sujeito a partir das coisas. Habermas apenas assimila das ciências o princípio segundo o qual à toda verdade deve ser imputada a possibilidade de refutação. Daí os consensos alcançados discursivamente e tornados públicos a partir do reconhecimento racionalmente motivado de todos os implicados nos atos de fala serem provisórios, porque condicionados. Isto é, os universais linguisticamente erigidos são suscetíveis de uma re-problematização condicionada às eventuais mudanças nas condições de elaboração das concepções assertórias consensuadas.

Diante dessa perspectiva, Henrich suspeita de que a adoção do falibilismo rebaixa a filosofia à condição de submissão aos métodos e procedimentos próprios da ciência. Para ele,

ainda que a noção habermasiana de empiria, marcada tanto pelo alargamento do âmbito das ciências naturais como pela compreensão teórico-crítica das ciências sociais, seja bem mais elástica do que aquela que vigorava no positivismo, salta aos olhos a semelhança no modo como a filosofia se *subordina* ao ponto de vista científico (HENRICH apud MATOS, 2009, p.66, grifos do autor).

Porém, o paradigma comunicativo é explicitador das reservas de Habermas ao império da ciência e da técnica, transmutadas nas principais forças do capitalismo por manterem uma vinculação estreita das esferas do conhecimento com as esferas da dominação. Essa vinculação, assim entendida, amplia o poder regulador e reificador do capital sobre a sociedade, com a razão manifestando-se de modo exclusivista e incorporando uma feição fragmentada.

Habermas renuncia abertamente a autocompreensão objetivante das ciências, de onde o positivismo extrai seu estatuto ideológico ao pretender-se portador absoluto de toda a verdade, mantendo, *mutatis mutandis*, um vínculo oculto com a metafísica⁸. Ao adotar o princípio científico do falibilismo, ele evidencia exatamente uma proposta de superação dos aspectos seletivos dos processos de racionalização que, baseados em uma hierarquização dos saberes, culminaram na redução do conceito de razão aos seus aspectos objetivos (CAVALCANTE, 2001). De acordo com o pensamento habermasiano, essa seletividade constitui-se como mais um importante fator característico da incompletude da modernidade, já que há a supremacia dos aspectos da racionalidade instrumental⁹ sobre os aspectos prático-morais e estético-expressivos

⁸ Cf.: HABERMAS, J. *Técnica e Ciência como ideologia*. Lisboa: Edições 70, 1994.

⁹ Não serão desenvolvidas neste artigo as ressalvas de Habermas em relação ao conceito weberiano de racionalização. Para uma visão sintetizada desse debate, cf. CAVALCANTE, Alberto Rocha. *O projeto da modernidade em Habermas*. Londrina: Editora UEL, 2001. Para uma visão ampliada da redução da

constitutivos da totalidade da vida. Isso concorre para a fragmentação da consciência na medida em que faz operarem separadamente as esferas de mundo objetiva, social e subjetiva – as quais estão relacionadas, respectivamente, as pretensões à verdade, à correção e à veracidade. Do mesmo modo como nosso autor rechaça a racionalidade centrada no sujeito, ele contesta a razão centrada na racionalidade instrumental que, em sua concepção, contribui para manter operante o princípio da subjetividade, ainda que sobre bases distintas daquelas da metafísica.

Diante disso,

Habermas vai recuperar, em sua noção de ação comunicativa, um modelo não seletivo de racionalização que permite uma compreensão descentrada do mundo, possibilitando a tomada, por parte dos participantes de uma interação, de atitudes objetivante, normativa e expressiva face aos mundos objetivo, social e subjetivo (CAVALCANTE, 2001, p.113).

Trata-se de estabelecer um tipo de racionalidade unificada e mais próxima do mundo da vida, o que requer levar em consideração, por meio da práxis comunicativa, as diferentes manifestações da razão, com suas respectivas pretensões de validade. Essa é, para Habermas, a condição fundamental para a modernidade superar a invasão da racionalidade econômica e burocrática nas esferas do mundo da vida. Em outros termos, se trata de reconstruir a relação entre as três esferas de validade, erradicando o império do mundo objetivo sobre os mundos social e subjetivo. De acordo com Habermas, por ser destituída dos processos linguísticos de entendimento, a relação imperialista entre as três dimensões de mundo priva a modernidade de liberdade e de sentido. Por consequência, a determinação da estrutura das práticas interativas ocorre a partir de fora das experiências prático-normativas e estético-expressivas, sobre as quais se impõem as atitudes objetivantes de caráter cognitivo-instrumental. Um mundo da vida colonizado é marcado, portanto, por formas de integração não mediadas pela comunicação linguística, mas sim por mecanismos deslinguistizados pertencentes à esfera do sistema econômico e burocratizado.

Como saída dos processos de colonização do mundo da vida pelo sistema, a racionalidade comunicativa reclama que a pluralidade das vozes da razão instaure uma unidade racional, em cujo processo estejam presentes a cooperação e a intercompreensão mútua de seus três aspectos de validade. Propõe-se, desse modo, a reconstrução das três esferas de saber a partir de uma simbiose simétrica entre as mesmas.

racionalidade, por Weber, aos campos técnico-estratégico e técnico-instrumental, cf. WEBER, Max. *Economia e sociedade*: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: Ed. UnB, 1999.

As teses de Henrich, por sua vez, deixam pistas de que ele concebe o pluralismo de valores, esse sim, como um favorecedor da ausência de sentido na modernidade na medida em que a multiplicidade dos critérios de validade escapa do uno da subjetividade produtora, considerada a única capaz de fundamentar o pensamento da completude. A contestação habermasiana a essa ideia é encontrada na afirmação de que

a vertente reduzida da razão provoca equívocos na autocompreensão da modernidade, onde um momento particular, real, porém subordinado, toma o lugar do todo, sem possuir a força necessária para abarcar ou assimilar a estrutura do todo, desembocando na subjetivação do todo (CAVALCANTE, 2001, p.117).

No paradigma de Habermas, o todo é racionalmente reconstruído, devendo fazer parte desse processo a conexão, entre si, da cultura dos *experts* e dela com a vida cotidiana. Para isso, deve-se promover uma mudança de perspectiva da Filosofia que, ao manter as mesmas pretensões científicas de acesso privilegiado à verdade, legitima o monopólio dos especialistas sobre as práticas do mundo da vida. Fica claro, nesse ponto, como nosso autor busca, com efeito, lançar abaixo o conceito forte de teoria ao qual ele se opõe.

Segundo as premissas do programa reconstitutivo, a Filosofia deve abster-se de sua tradicional pretensão e assumir uma relação complementar com as ciências, a partir de um acordo racionalmente motivado. O seu papel deve ser o de intérprete e mediador dos saberes pertencentes à cultura dos especialistas com aqueles da cultura da cotidianidade. Assim, é possível estabelecer uma efetiva relação circular entre teoria e prática, indispensável à superação das distorções da comunicação produzidas pela colonização do mundo da vida.

O que, para Habermas, habilita a Filosofia a exercer seu novo papel é, por um lato, o vínculo interno que a mesma mantém com o campo dos saberes pré-teóricos e, por outro, a sua preocupação com a totalidade, porém entendida fora dos termos de uma unidade ontologicamente garantida. Desse modo, instaura-se a noção de Filosofia como ciência reconstrutiva, demarcando uma divisão não-exclusivista do trabalho. Isso retira a mesma da posição de indicadora de lugar para as ciências e lhe confere o *status* de guardião da racionalidade. Ao mesmo tempo, garante uma relação horizontal entre as diversas ciências, na direção de uma complementação mútua comprometida com a produção de um conhecimento dotado de maior amplitude a respeito da realidade em suas múltiplas dimensões, sem, no entanto, pretender-se totalizador.

O novo estatuto do pensamento filosófico, edificado no campo da racionalidade comunicativa, implica, pois, guardar lugares para as esferas de saber que, mediante o império da ciência e da técnica, não conseguiram coabitar o mesmo campo das pretensões de validade universalizáveis. Requer, para tanto, a assimilação da lógica do melhor

argumento para o ultrapassamento das formas coercitivas de interação dos saberes especializados e deles com os saberes da práxis cotidiana. Nessa perspectiva, cabe à Filosofia a tarefa de resgatar a pluralidade da razão, mas conservando-a em uma unidade que não aceita nem a violação da estrutura interna de cada aspecto de validade, nem a uniformidade resultante da subsunção de um ou mais aspecto por outro.

Uma vez mais Henrich problematiza a relação da Filosofia com a ciência. Para ele, a divisão não-exclusivista do trabalho entre ambas comporta problemas de classificação e fundamentação para a primeira, o que torna imprecisas as pretensões universalistas da proposta reconstrutiva de Habermas. Nosso autor, por seu turno, pondera que

Henrich acredita poder conjurar [o] perigo de uma auto-reificação objetivista e de uma autodissolução niilista através de uma divisão de poderes. Ele deixa o mundo natural entregue às ciências que se definem pelos procedimentos e a uma análise que se ocupa da ontologia das coisas e das propriedades – em síntese: deixa isso entregue à *pesquisa*. Ao mesmo tempo, ele investe a filosofia ou o *pensamento* nos direitos herdados de um autoesclarecimento metafísico da vida consciente (HABERMAS, 1990, p.265, grifos do autor).

Na perspectiva habermasiana é exatamente a divisão inconciliada do conhecimento segundo suas respectivas especialidades que, ao cindir o mundo em esferas específicas, fragmenta a razão moderna. Uma razão fragmentada não pode, para o nosso autor, alcançar a consciência de completude a respeito de si mesma e tampouco do mundo que se dispõe a conhecer. Como resultado, ficam obliterados os esforços modernos para se chegar ao tão pretendido autoentendimento.

A partir dos componentes procedimentais da racionalidade comunicativa, a ciência e a Filosofia têm de renunciar a ambição de serem produtoras de um saber elevado, totalizante e salvador da modernidade. Essa mútua abstenção marca a concepção dialógica da racionalidade proposta por Habermas. Nela, as áreas de saber deixam de existir como nichos da razão distantes da vida cotidiana e passam, com a adoção de atitudes argumentativas, a enriquecer as práticas comunicativas inerentes ao mundo da vida. Este é o caminho apontado para a instauração de uma relação equilibrada entre as três esferas de mundo, condição fundamental para a reintegração do sistema com o *lócus* originário das interações linguísticas.

O paradigma Habermasiano deixa explícitas as tentativas de resolver o problema do retorno da metafísica na modernidade que, não obstante seus avanços, cultiva uma intransparência em relação às tendências típicas desse modelo de pensamento. Contrariamente ao seu oponente teórico aqui apresentado, Habermas resgata uma dimensão da razão que, para ele, é inerente à era moderna, mas que se encontrava

esquecida devido às distorções produzidas no interior dos seus processos de desenvolvimento. Como alternativas a esse esquecimento, o intersubjetividade e o procedimentalismo da unidade da razão orientam o programa comunicativo para a edificação de uma razão capaz de favorecer o autoentendimento da modernidade, condição indispensável para a emancipação.

Ao contrário de Habermas, Henrich acredita que as possibilidades emancipatórias da modernidade requerem, inevitavelmente, a aposta na metafísica. Por isso, ele persiste na defesa da experiência intuitiva da autoconsciência produtora de fundamentos últimos, isentos de discursos (HABERMAS, 1990, p.265). Nessa esteira, Henrich apresenta o argumento de não ter havido, com Habermas, uma mudança efetiva de paradigma. Ele sustenta essa tese na crença de que os esforços habermasianos conduzem-se não para uma transformação nos modos de pensar, mas sim e tão-somente para uma reorientação da teoria em relação à autoconsciência. Quanto a isso,

[...] questiona-se apenas se esse impulso teórico pode ser interpretado como uma mudança histórica de paradigma, graças à qual a autoconsciência, até então manipulada numa posição teórica oculta, mas agora tendo de ser vista como infundada e questionável também enquanto forma de vida, poderia obter sua redenção por meio da passagem à comunidade comunicativa de um mundo de vida comum (HENRICH, 2009, p.103).

De fato, como herdeiro da Escola de Frankfurt, Habermas assimila a recusa à Teoria Tradicional contra a qual foi desenvolvida a Teoria Crítica¹⁰. Mas, exatamente como crítico da própria forma original de a Escola conduzir a crítica, rendendo-se às armadilhas de uma razão transcendentalizada e unidimensional – círculo do qual os primeiros frankfurtianos não conseguiram sair – Habermas propõe outro paradigma de pensamento mais apto a sustentar um novo modelo de teoria.

Seus argumentos antimetafísicos em torno da falência da razão iluminista e as alternativas deles derivados conferem à sua proposta, em muitos aspectos, o *status* de paradigma inovador. Uma de suas importantes inovações se faz reconhecer na iniciativa de construção da autocrítica da razão moderna a partir de suas tendências limitadoras, mas, especialmente, do potencial libertador que lhe é inerente. Daí a racionalidade comunicativa de Habermas estar totalmente orientada para

¹⁰ Max Horkheimer é considerado o responsável pela transposição da ideia de teoria crítica, como movimento intelectual e político, para o seu respectivo conceito. Este feito deve-se ao fato de ele ter elaborado o ensaio *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* onde apresenta a Teoria Crítica como contrapeso aos princípios tradicionais do pensamento fundadores das premissas gerais do conhecimento contemplativo, inspiradas no platonismo, bem como no conhecimento especulativo, de inspiração cartesiana. Cf.: NOBRE, Marcos. *A Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

a reconstrução das competências da ação racional, defendendo um novo conceito de razão edificado dentro de um marco sociolinguístico. A tarefa desse novo paradigma é tornar a modernidade – enquanto projeto – apta a suprimir suas aporias e seus déficits para, assim, alcançar sua almejada completude.

REFERÊNCIAS

ASSON, Paul-Laurent. *A Escola de Frankfurt*. São Paulo: Ática, 1991.

CAVALCANTE, Alberto Rocha. *O projeto da modernidade em Habermas*. Londrina: Editora UEL, 2001.

FREITAG, Bárbara. *Habermas e a teoria da modernidade*. Caderno CRH, Salvador, n.22. p.138-163, jan/jun.1995.

HABERMAS, J. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

_____. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

_____. *Consciência moral e agir comunicativo*: Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução Luiz Sérgio Rega, Rodnei Nascimento. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2000.

_____. *Pensamento pós-metafísico: ensaios filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. *Técnica e Ciência como ideologia*. Lisboa: Edições 70, 1994.

_____. *Verdade e justificação*. São Paulo: Loyola, 2004.

MATOS, Fernando Costa. Intersubjetivismo versus subjetivismo. Algumas considerações sobre a controvérsia Habermas-Henrich a partir das “Doze teses contra Jürgen Habermas”. *Cadernos de Filosofia Alemã*, nº 14, p.53-83, jun-dez, 2009 .

NOBRE, Marcos. *A Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

HENRICH, Dieter. *O que é metafísica – o que é modernidade? Doze teses contra Jürgen Habermas*. *Cadernos de Filosofia Alemã*, nº 14, p.83-117, jun-dez, 2009.

RUSH, Fred (Org.). *Teoria Crítica*. Tradução Beatriz Katinsky, Regina Andrés Rebollo. Aparecida: Ideias e Letras, 2008.