

A TEORIA CRÍTICA DE JÜRGEN HABERMAS

THE CRITICAL THEORY OF JÜRGEN HABERMAS

RESUMO: Este artigo objetiva apresentar os aspectos essenciais da teoria crítica de Jürgen Habermas, como o conceito de razão comunicativa, a virada linguística, constituindo, assim, os aspectos fundamentais da teoria crítica do filósofo alemão. Ele parte de um novo entendimento da razão, diferenciando-se da primeira geração da teoria crítica, que diagnosticou o fim do projeto moderno e do esclarecimento. Para Habermas, porém, não se trata de declarar o fim do projeto moderno, mas sim de repensá-lo com base na razão comunicativa e nas estruturas da intersubjetividade e do mundo da vida. A pragmática é, então, o acontecimento teórico essencial que caracteriza a razão comunicativa de Habermas e o seu modelo de teoria crítica.

PALAVRAS-CHAVE: Habermas; razão comunicativa; teoria crítica; mundo da vida.

Abstract: This article aims to present the essential aspects of Jürgen Habermas' critical theory, such as the concept of communicative reason, the linguistic turn, thus constituting the fundamental aspects of the German philosopher's critical theory. It starts from a new understanding of reason, differentiating itself from the first generation of critical theory, which diagnosed the end of the modern project and enlightenment. For Habermas, however, it is not a matter of declaring the end of the modern project, but of rethinking it based on communicative reason and on the structures of intersubjectivity and the world of life. Pragmatics is, then, the essential theoretical event that characterizes Habermas' communicative reason and his model of critical theory.

ABSTRACT: Habermas; communicative reason; critical theory.

Introdução

Jürgen Habermas situa-se na tradição da Teoria Crítica (NOBRE, 2011). Esta se caracteriza por ser permanentemente renovada, não podendo ser fixada em um conjunto de teses imutáveis. O ponto de partida do quadro referencial teórico habermasiano é a análise da racionalidade, com referência no agir comunicativo. Como sabemos, na *Dialética do esclarecimento* (1985), Adorno e Horkheimer destacam que o indivíduo se vê completamente anulado frente aos poderes econômicos. O esclarecimento (JAY, 2008) do qual Kant falava transformou-se, no século XX, em puro cálculo da eficácia e da técnica. O que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento.

Para Kant, o esclarecimento representa a saída do homem de sua menoridade. Esta é definida como a incapacidade do homem de fazer uso de seu próprio entendimento. O uso público da razão deve ser sempre livre. “*Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento” (KANT, 1985, p. 100). Contudo, para Adorno e Horkheimer (1985), a razão iluminista tornou-se razão instrumental, legitimando o poder. A manipulação instrumental da natureza levou a uma relação de mesmo tipo entre os homens. A distância entre sujeito e objeto corresponde também à situação relativa entre dominadores e dominados.

Segundo Marcos Nobre (2008), o diagnóstico do tempo desenvolvido na *Dialética do esclarecimento* foi o de um bloqueio estrutural da prática transformadora no capitalismo administrado e dos ideais do esclarecimento, da emancipação e da liberdade. Habermas pensará um novo conceito de racionalidade, com referência na comunicação linguística e na intersubjetividade do entendimento, a partir de uma leitura própria da modernidade, diversa da primeira geração da teoria crítica.

Para ele, chegou o momento de abandonarmos o paradigma da relação entre sujeito e objeto, que tem dominado grande parte do pensamento moderno, substituindo-o por outro paradigma, o da relação comunicativa, que parte das interações entre sujeitos, linguisticamente mediatizados, que se dão na comunicação cotidiana. Seria preciso, assim, uma reformulação do conceito

de racionalidade, sendo uma das marcas essenciais da teoria crítica habermasiana, como veremos no decorrer deste artigo.

Mito, religião e dessacralização do sagrado no agir comunicativo

Habermas, tendo como pano de fundo a racionalização dos mundos vividos, explica que, nas sociedades arcaicas, os mitos cumpriam de forma paradigmática a função de fundar uma unidade explicativa do mundo. Tal ideal seria um contraste com a mentalidade moderna de compreensão de mundo, que se caracteriza por uma atitude reflexiva e crítica em relação à tradição.

Nas sociedades arcaicas, as normas de ação dos homens fundamentavam-se na religião e nas narrativas míticas. Estas monopolizavam a interpretação do mundo, tal qual destaca Manfredo Oliveira (2000), uma vez que constituíam a única fonte de referência para o agir. Segundo Eliade (2001), o mito revela e explica como uma determinada realidade veio à existência, através de um acontecimento que teve lugar no início dos tempos. Já para Cassirer (2005), o mito não pode deixar espaço para qualquer liberdade de pensamento individual. Ele estabelece suas regras fixas, rígidas e invioláveis, à medida que qualquer mudança aniquilaria a força e a eficácia da palavra mágica ou do rito religioso. Para o homem das sociedades pré-modernas, o sagrado equivale à realidade por excelência.

O homem moderno, ao contrário, dessacralizou o mundo e assumiu uma existência profana. Na modernidade, o homem experimenta-se como sujeito e fonte autônoma de sentido e ação. Consoante Cassirer (1997), há, nesse contexto, uma luta contra o poder do costume, da tradição e da autoridade. Dessa forma, não se justifica mais a fundamentação ontológica de normas morais. Estas tinham como referência unicamente a religião e a tradição. Sociedades modernas, porém, são plurais e essencialmente deliberativas.

Isso significa que a legitimidade das normas tem a ver com a participação dos sujeitos que deliberam sobre as diversas questões. A fundamentação de uma ética pós-metafísica e pós-tradicional é algo construído e justificado discursivamente, tal qual enfatiza Habermas. A autoridade do

sagrado é substituída, na modernidade, como demonstra Araújo (1996), pela autoridade de um consenso discursivamente fundado. O indivíduo tem sua inteligibilidade e legitimação em si mesmo, sem a necessária referência às narrativas míticas e religiosas de outrora.

O simbolismo religioso é interpretado por Habermas como uma raiz pré-linguística do agir comunicativo. Os símbolos religiosos arcaicos exprimiam um consenso normativo tradicional, estabelecido e renovado continuamente pelos rituais religiosos. Com a modernidade, há um abandono do domínio sacral em direção às estruturas profanas da comunicação pela linguagem. Essa verbalização do sagrado significa uma mudança da autoridade da fé pela substituição de um consenso racionalmente motivado. Por isso, o tipo de fundamentação normativa, em Habermas, diz respeito a um critério discursivo de justiça.

Podemos dizer que a unidade inevitavelmente suposta de um mundo da vida construído aqui e agora, em torno de “mim” e de “nós”, estava refletida na unidade totalizante das narrativas míticas, nas doutrinas religiosas e nas explicações metafísicas. Contudo, a modernidade fez com que esferas como a do direito, da ciência, da moral e da arte se tornassem independentes da religião.

No entanto, a modernidade deu um golpe de desvalorização nas formas de esclarecimento que tinham emprestado também às teorias um resto da força unificadora dos mitos originários: a síndrome de validade, da qual dependiam os conceitos básicos da religião e da metafísica, desfez-se no momento em que surgiram, de um lado, as culturas de especialistas em ciência, em moral e em direito e, de outro lado, a arte se tornou independente. (HABERMAS, 1990, p. 26).

Assim, a racionalidade moderna enfrenta os desafios contemporâneos da multiplicidade de formas de vida diferenciadas, bem como a disputa entre diferentes teorias morais. Tudo isso, como contextualiza Manfredo Oliveira (1997), constitui um clima próprio de nosso tempo, porque, tendo sido eliminada a razão objetiva e também a subjetiva, dependemos hoje na concepção habermasiana, de uma fundamentação normativa pós-tradicional e pós-metafísica, para enfrentarmos as questões do tempo presente. É preciso, portanto, pensarmos um novo conceito de racionalidade, diferente daquele sentido de razão que a modernidade inicialmente e a tradição tematizaram.

O conceito do agir comunicativo e a virada linguística

A guinada linguística preparou os meios conceituais mediante os quais é possível analisar a razão incorporada no agir comunicativo. Habermas considera que a guinada linguística ocorrida no século XX colocou a filosofia sobre uma base metódica mais segura, libertando-a das aporias das teorias da consciência.

A descoberta da linguagem como *medium* intransponível de todo sentido, de toda reflexão teórica e prática, forçou um “re-pensamento” de todos os problemas filosóficos. Para Habermas, a guinada linguística possui vários motivos, dentre os quais a convicção de que a linguagem forma o meio para as encarnações culturais e históricas do espírito humano e que uma análise metodicamente confiável da atividade do espírito não deve começar pelos fenômenos da consciência, e sim pelas expressões linguísticas. E qual o porquê disso?

Com a passagem do paradigma moderno da filosofia da consciência para o da linguagem, os sinais linguísticos, que serviam outrora apenas como instrumentos de representação, adquirem agora uma importância própria, em que o trabalho de constituição do mundo deixa de ser uma tarefa da subjetividade transcendental, transferindo-se para as estruturas gramaticais intersubjetivas dos falantes.

Enquanto a filosofia da consciência toma como ponto de partida a autorreferência de um sujeito que representa e manipula objetos, a teoria da ação comunicativa toma como ponto de partida as condições de compreensão dos atos de fala. Segundo Habermas, o agir comunicativo tem a vantagem de não se orientar apenas semanticamente pela compreensão de proposições, mas, sobretudo, pragmaticamente, pois os atores se entendem mutuamente sobre algo através de relações recíprocas e interpessoais.

A partir da reviravolta pragmática, no sentido habermasiano, como contextualiza Manfredo Oliveira (2015), a linguagem passa a ser percebida na sua dupla dimensão, ou seja, a semântica (apresentação do mundo) e a comunicativa, sendo justamente o proferimento linguístico uma forma de ação

(AUSTIN, 1990). Portanto, em Habermas manifesta-se a estrutura de “dupla dimensionalidade” da comunicação da linguagem comum: ela é uma associação de um ato de fala e uma sentença de conteúdo proposicional. Só se realiza verdadeiramente uma compreensão quando pelo menos dois sujeitos atingem, ao mesmo tempo, ambos os níveis: 1) o nível da intersubjetividade, no qual ouvinte e falante falam um ao outro; e 2) o nível dos objetos, sobre os quais eles se entendem.

A apresentação de fatos, para Habermas (1989), é apenas uma entre as várias funções do entendimento mútuo linguístico. Os atos de fala não servem apenas para a representação de estados e acontecimentos, quando o falante se refere a algo no *mundo objetivo*. Mas também dizem respeito às relações interpessoais, quando o falante se refere a algo no *mundo social* das interações legitimamente reguladas. Além disso, o falante se refere também a algo no *mundo subjetivo*, tendo um acesso privilegiado. Os participantes da comunicação baseiam seus esforços de entendimento mútuo num sistema de referências composto de exatamente três mundos: objetivo, social e subjetivo. Considerando-se o “entendimento mútuo” como o *telos* inerente à linguagem, impõe-se a co-originalidade de apresentação, comunicação e ação.

Habermas, então, destaca que não há como separar rigidamente a relação objetiva ao mundo da relação comunicativa entre os sujeitos, visto que, ao estabelecer uma relação intersubjetiva entre falante e ouvinte, o ato de fala também está numa relação objetiva com o mundo, que igualmente diz respeito a todos. Por isso, Habermas fala de uma compreensão descentrada de mundo, porque na linguagem os atores podem se referir ao mundo objetivo das coisas existentes, ao mundo social das normas e ao mundo subjetivo dos afetos.

Por conseguinte, o falante expressa algo comunicando-se *com* um outro membro de sua comunidade linguística *sobre* algo no mundo. No agir comunicativo, há uma tríplice relação de um proferimento que serve, em primeiro lugar, como expressão da intenção de um falante; em segundo lugar, como expressão para o estabelecimento de uma relação interpessoal entre falante e ouvinte; e, por último, como expressão sobre algo no mundo.

Se os participantes da interação chegam ou não a um acordo é algo que se avalia, diz Habermas, pelas tomadas de posição (sim/não) com as quais

um destinatário aceita ou rejeita as pretensões de validade erguidas pelo falante. Numa atitude orientada para o entendimento mútuo, o falante ergue um proferimento com as seguintes pretensões: que o enunciado formulado seja verdadeiro, que o ato de fala seja correto relativamente a um contexto normativo existente e que a intenção manifesta do falante seja visada de modo como é proferida.

Para Habermas, na comunicação cotidiana, tais aspectos não são claramente distinguidos. Todavia, no caso de um dissenso ou de uma problematização persistente, os falantes competentes podem diferenciar cada referência, tematizando pretensões de validade e posicionando-se em relação a algo objetivo, normativo ou subjetivo. Não há razão que só posteriormente vista as roupagens linguísticas. O que há é uma razão encarnada nos contextos do agir comunicativo e nas estruturas do mundo da vida.

Por isso, em Habermas, não pode surgir uma autorreferência privilegiada (sujeito) sob condições de interação antes que se tenha formado um meio linguístico com perspectivas de falantes e ouvintes. Disso resulta que a autoconsciência originária não é um fenômeno da esfera privada do sujeito, mas que é gerada comunicativamente. Com a guinada linguística, as relações entre linguagem e mundo e entre proposição e estado de coisas substituem as relações entre sujeito e objeto.

Habermas (2012a), logo no prefácio de sua *Teoria do agir comunicativo*, afirma que a ação comunicativa tem a ver, em primeiro lugar, com um conceito de racionalidade capaz de se contrapor às reduções cognitivo-instrumentais que se fazem geralmente da razão, isto é, a razão no sentido de eficácia sistêmica, de uma ação subjetivamente orientada ao êxito. Em segundo lugar, a ação comunicativa almeja tematizar um conceito de sociedade que associe o paradigma do mundo da vida com o sistêmico, sem privilegiar este último em relação ao primeiro. Por fim, a ação comunicativa tenta explicar e discutir possíveis soluções para as patologias sociais que hoje se tornam cada vez mais visíveis, mediante a hipótese de que o debate racional e a comunicação estão submetidos à lógica dos imperativos sistêmicos, em sua forma administrativa (o poder) e econômica (o dinheiro).

Para Habermas, no agir estratégico, o sujeito solitário atua objetivando um fim particular; no agir comunicativo, ao contrário, o sujeito é motivado pelo outro para uma ação conjunta que diz respeito a ambas as partes. Se o agir estratégico orienta uma ação do ponto de vista apenas particularista, o agir comunicativo busca ações que se fundamentam à luz dos atos de fala, tendo a intersubjetividade como momento determinante para a racionalidade das normas. Uma vez que o agir comunicativo depende do uso da linguagem dirigida ao entendimento, os atores tentam definir cooperativamente seus planos de ação, levando sempre em conta uns aos outros, no horizonte de um mundo da vida compartilhado intersubjetivamente.

No paradigma da ação comunicativa, como explicita McCarthy (1984), é a atitude performativa dos participantes da interação que proporciona os planos de ação através de um acordo entre si sobre algo no mundo. Enquanto o *ego* executa um ato de fala e o *alter* define posição perante ele, ambos entram numa relação interpessoal. É determinante a atitude performativa dos participantes da interação, que coordenam seus planos de ação ao se entenderem entre si sobre algo no mundo:

O agir comunicativo pode ser compreendido também como um processo circular em que o ator é, ao mesmo tempo, o *iniciador* que domina as situações e o *produto* das tradições nas quais se encontra, dos grupos solidários aos quais pertence e dos processos de socialização nos quais se cria. Habermas diferencia dois níveis de ação comunicativa: o da ação ordinária, em que as pretensões de validade não são problematizadas, e o da problematização reflexiva, do discurso, no qual as pretensões de validade levantadas na práxis comunicativa ordinária são postas num debate crítico e argumentativo.

A ação comunicativa no âmbito do discurso tem por finalidade a fundamentação racional das pretensões de validade das normas: ela se pergunta sempre pelas pretensões de validade dos sujeitos. Habermas afirma que uma determinada norma pode até ter validade social, mas não exatamente validade argumentativa, de modo que os sujeitos podem perguntar-se pela validade racional de uma norma, apesar de ela ter validade social e histórica. Melhor dizendo, os sujeitos podem questionar, por meio de razões, como uma determinada norma, válida socialmente, justifica-se.

Em Habermas, há exigências na passagem da ação comunicativa ordinária para o discurso argumentativo, instância em que as pretensões de validade passam por uma avaliação crítica e discursiva. As diversas concepções de mundo, religiosas ou seculares, precisam aceitar umas às outras, buscando critérios justos fundados na deliberação, que atendam a todos, sem privilegiar uma forma de vida em especial. A formação imparcial do juízo exprime-se, no agir comunicativo, em um princípio que força cada um, no círculo dos concernidos, a adotar, quando da ponderação dos interesses, a perspectiva de todos os outros. É na condição de participantes de um diálogo abrangente e voltado para o consenso que somos chamados, diz Habermas (2004a), a exercer a virtude cognitiva da empatia em relação às nossas diferenças recíprocas na percepção de uma mesma situação.

Dessa forma, a ação comunicativa se distingue da instrumental e da estratégica, de modo que, na primeira, o sujeito lida não diretamente com outro sujeito, mas com coisas, ao passo que, na segunda, o sujeito busca influenciar o outro para que se realizem atos necessários para a obtenção de fins. Logo, é preciso que as pretensões de validade sejam suscetíveis de crítica, podendo, a partir daí, serem aceitas, defendidas ou negadas por um outro.

Então, as pretensões de validade devem poder ser submetidas à crítica de uma forma racional, aberta a todos os implicados. Além disso, elas devem ser fundamentadas linguisticamente, pois somente por meio da linguagem é que tais pretensões de validade se tornam públicas e abertas ao debate. Apenas um critério discursivo de justiça, deliberativo, é capaz, para Habermas, de fundamentar imparcialmente normas diante de um mundo marcado pelo pluralismo moderno dos modos de vida.

Para ele (2012a), na ação comunicativa, só pode ser considerado capaz de responder por seus atos aquele que, como membro de uma comunidade de comunicação, orientar sua ação por pretensões de validade intersubjetivamente reconhecidas. Por isso, a racionalidade comunicativa remete à prática da argumentação como instância de apelação, a fim de que a única força permitida no debate racional seja a do melhor argumento. Do contrário, uma norma não seria justificada perante o outro, privilegiando uma determinada religião ou visão de mundo.

Para Habermas, só quando uma decisão resulta de argumentações, uma norma pode ser válida, visto que o discurso argumentativo tem em seu bojo um conteúdo normativo que neutraliza o desequilíbrio de poder. Segundo ele (1989), nas estruturas do agir orientado para o entendimento mútuo, já estão sempre pressupostas aquelas reciprocidades e relações de reconhecimento em torno das quais giram todas as ideias morais.

Ora, quem argumenta tem sempre que pressupor um outro membro da comunidade de fala. Nos discursos argumentativos, mostram-se estruturas de uma situação de fala que está particularmente imunizada contra a repressão e a desigualdade: os atos de fala possuem uma força coordenadora, consensual, decorrente dos elementos comunicativos ou ilocucionários existentes neles, fazendo com que o falante e o ouvinte entrem numa relação intersubjetiva. Para Habermas, todo aquele que se envolve numa prática de argumentação tem que pressupor pragmaticamente que, em princípio, todos os possíveis afetados poderiam participar, na condição de livres e iguais, de uma busca cooperativa por critérios normativos válidos para todos.

Habermas destaca sua intenção de fundamentar a regra da argumentação através de uma investigação das pressuposições pragmáticas das argumentações em geral. A ideia da imparcialidade fundamenta-se nas estruturas da própria argumentação, não precisando de um conteúdo normativo adicional. Em todo ato de linguagem, antecipa-se, contrafaticamente, a estrutura de igualdade de direitos e de solidariedade (corresponsabilidade) de uma situação de linguagem ideal.

Habermas tira, então, três consequências: 1) chega-se a uma versão fraca da fundamentação pragmático-transcendental dos princípios fundamentais da moral, desde que se captem as condições normativas necessárias de toda comunicação no mundo vivido e, com isso, as condições necessárias da moralidade; 2) uma fundamentação última dos princípios da moral é impossível e inútil; 3) a fundamentação última da moral deve ser substituída pelo recurso à eticidade. Habermas (1989) apresenta um conjunto de propriedades formais que as argumentações devem possuir para que o consenso que elas produzam possa se diferenciar de uma mera acomodação ou acordo de conveniência.

Ele (1989) enumera quatro condições obrigatórias do que denomina ser a situação de fala ideal: primeiro, cada participante deve ter uma oportunidade igual de iniciar e continuar a comunicação; segundo, cada um deve ter uma oportunidade igual de fazer afirmações, recomendações, explicações e desafiar as justificações; terceiro, todos devem ter oportunidades iguais, como atores, de expressar seus desejos, sentimentos e intenções; quarto, o interlocutor deve agir como se em contextos de ação existisse uma distribuição igual de oportunidades para ordenar e resistir a ordens, prometer e recusar, ser responsável por sua conduta e exigir a responsabilidade dos outros.

Segundo Habermas, são necessários dispositivos institucionais que neutralizem as limitações empíricas inevitáveis e as influências externas e internas evitáveis, de modo que as condições ideais de comunicação, já sempre pressupostas pelos participantes da argumentação racional, possam ser preenchidas pelo menos numa aproximação suficiente. Habermas enfatiza que a recusa do cético ao próprio ato de argumentar se revela como uma demonstração vazia, porque ele mesmo não consegue saltar para fora da prática comunicacional cotidiana, permanecendo ligado aos pressupostos inevitáveis da argumentação como tal: o cético, quando defende que a argumentação não é válida, faz uso de pressupostos da argumentação em geral. Além disso, ele, nas práticas comunicativas, toma igualmente posições de “sim” e de “não”.

Em Habermas (1989), também no momento em que alguém solicita que o outro tome posição em relação a seu ato de fala, dizendo “sim” ou “não”, está reconhecendo que o outro é um ator responsável. Diante disso, no agir comunicativo, cada um reconhece a própria autonomia no outro, ou seja, o reconhecimento do próprio *eu* se relaciona com o reconhecimento do outro. Para Habermas, uma ética baseada na argumentação tem a vantagem de propor que suposições de ordem universalista, cognitivista e formalista surgem a partir dos discursos.

A teoria do agir comunicativo contesta, por conseguinte, o relativismo ético segundo o qual a validade dos juízos morais só se mede pelo valor específico de cada cultura ou forma de vida à qual pertença, em cada

caso, o sujeito que julga. Além disso, os juízos morais não podem limitar-se a dar expressão às atitudes afetivas, preferências ou decisões contingentes de cada falante ou ator.

Na perspectiva habermasiana, normas podem ser fundamentadas e decididas com base em razões. Vale lembrar que Habermas não “apaga”, no momento do acordo, as diferenças das perspectivas dos falantes, pressupondo-as como irrevogáveis. Ele, como pertencente à tradição da teoria crítica, não pode “cair” no positivismo e defender uma racionalidade no sentido de uma simples adequação às normas.

Na ação discursiva, abandonamos a aceitação de normas que regem o comportamento e perguntamos sobre as razões que as legitimam. Há a passagem de uma moral puramente convencional (aceitação de normas) para uma moral pós-convencional (exigência de justificação das normas. Podemos dizer que racionais, nos termos habermasianos, são os sujeitos capazes de passar da ação não problematizada para as argumentações reflexivas.

Habermas (1990) defende que a unidade da razão não pode ser percebida a não ser na multiplicidade de suas vozes, na inclusão do outro como momento decisivo para a racionalidade das normas. Ele pretende, com sua *Teoria do agir comunicativo*, formular um conceito de racionalidade que combata tanto o positivismo quanto o relativismo extremo, que não admite nenhuma possibilidade de fundamentação de normas. Por meio dos discursos práticos, os conteúdos podem ser válidos a partir de uma acareação pública.

Portanto, estamos diante de um conceito de razão comunicativa que vai contra a ideia de uma razão justificada isoladamente, superando o solipsismo metódico próprio da filosofia moderna do sujeito. Esta privilegiou sempre o interior em relação ao exterior, o privado em relação ao público, a imediação da vivência subjetiva em relação à mediação discursiva. A linguagem, na perspectiva da filosofia moderna do sujeito, era entendida apenas tal qual um instrumento de exteriorização do pensamento. Nela, há primazia do sujeito frente ao mundo.

Habermas sugere a passagem do paradigma do conhecimento de objetos pelo sujeito para o da compreensão mútua entre sujeitos capazes de falar e agir, pois já não há no pensamento pós-metafísico um sujeito privilegiado

que se dirige apenas a si próprio para conhecer o mundo. Dessa forma, é essencial, em Habermas, o entendimento da reviravolta linguística, sobretudo sua articulação teórica baseada na pragmática.

Ele enfatiza que Wittgenstein, com as *Investigações filosóficas*, passa do plano de uma análise formal da linguagem para uma análise pragmática, dando ênfase à relação entre linguagem e vida social: a linguagem, como forma de vida, é concebida nas relações interpessoais, isto é, como condição de possibilidade da comunicação intersubjetiva.

A virada linguística, no século XX, aceita por Habermas, não significa apenas a descoberta de um novo campo da realidade a ser trabalhado filosoficamente, mas, antes de tudo, uma virada da própria filosofia, que, como destaca Manfredo Oliveira (2015, p. 12), “[...] vem a significar uma mudança na maneira de entender a própria filosofia e na forma de seu procedimento”.

Podemos dizer que estamos diante de um novo paradigma, onde a linguagem passa de objeto de reflexão filosófica para uma esfera de constituição do pensar e do conhecimento como tal. É impossível tratar qualquer problema filosófico sem esclarecer a questão da linguagem. Esta se torna, com a reviravolta linguística, a instância de mediação, sem a qual uma teoria filosófica não pode ser articulada, isto é, um pressuposto teórico e metodológico de articulação de uma teoria filosófica. Não estamos falando apenas de uma filosofia da linguagem, e sim, sobretudo, de uma filosofia *através* da linguagem. A reviravolta linguística se concentrou, primeiramente, na sintaxe e na semântica, radicalizando-se, em seguida, na reviravolta pragmática, algo determinante para Habermas.

Todavia, Habermas (1990) explica que é preciso observar se a linguagem é utilizada apenas como meio para a transmissão de informação ou se, ao contrário, como fonte de integração social. No primeiro caso, trata-se da linguagem apenas no sentido do agir estratégico, pois os atos de fala perdem o papel de coordenação da ação em favor de influências externas à linguagem, como o dinheiro e o poder; no segundo caso, trata-se da linguagem na perspectiva do agir comunicativo, em que a força consensual do entendimento linguístico torna-se fundamental para a coordenação das ações. Nesse sentido, um acordo não pode ser imposto a partir de fora nem ser forçado por uma das

partes, seja através da intervenção direta na situação da ação, seja através da intervenção indireta, por meio de uma influência calculadora sobre os enfoques proporcionais de um oponente.

Além disso, o dinheiro e o poder passaram a ter centralidade na sociabilidade atual. Há o que Habermas (2012b) denomina de colonização do mundo da vida, patologia típica das sociedades modernas, em que o princípio sistêmico de integração invade o mundo vivido e desintegra-o. Nesse momento, faz-se necessário explicarmos o conceito de mundo vivido para, em seguida, analisarmos como as injunções sistêmicas prejudicam as estruturas do agir comunicativo, colocando a linguagem em segundo plano, não mais como lugar constitutivo de integração social e tematização de problemas.

A colonização do mundo vivido e o bloqueio da razão

A concepção de mundo vivido é desenvolvida por Habermas a partir da tradição fenomenológica que remonta a Husserl, mas não como algo constituído pela atividade intencional de um eu transcendental. O mundo da vida deve ser introduzido como conceito complementar do agir comunicativo (HABERMAS, 1989). Ele, inicialmente, é dado ao filósofo e ao cientista da mesma maneira que ao leigo. Trata-se de um saber inicial ligado aos contextos culturais e às comunidades, isto é, um saber implícito da práxis comunicativa e do cotidiano, do mundo no qual vivemos, agimos e falamos com os outros. Numa palavra, um saber da pré-compreensão, que, em princípio, determina a interpretação dos proferimentos dos atores, tal qual um saber contingente e *a priori*, mas no sentido social, relativo às formas de entendimento intersubjetivo.

O mundo da vida, segundo Habermas (2012a), não apenas forma o contexto para os processos de entendimento mútuo, mas também fornece os recursos para isso. O mundo da vida oferece uma provisão de obviedades culturais, lugar de onde os participantes da comunicação tiram seus esforços de interpretação, os modelos de exegese consentidos. Ele é um reservatório de saber, em que já estão previamente armazenados os modelos de interpretação e as capacidades semânticas de que necessitamos para concretizar um ato de

fala: o mundo da vida forma um horizonte de entendimento e oferece evidências culturais das quais os participantes, no ato de comunicar, retiram padrões de interpretação. Ele constitui uma reserva de ideias e convicções não problematizadas de início, um celeiro de saber organizado linguisticamente e transmitido culturalmente, semelhante a uma fonte de modelos de interpretação, da qual os participantes da ação lançam mão para suprir as exigências e necessidades de entendimento que aparecem numa determinada situação.

O mundo da vida, na forma de saber transmitido culturalmente e como linguagem, torna possível aos participantes da ação comunicativa encontrar uma interpretação previamente pronta sobre as relações entre os três conceitos formais do mundo (mundo objetivo, social e subjetivo). Ou seja, o mundo da vida constitui o horizonte de processos de entendimento em que os implicados chegam a um acordo ou discutem sobre algo pertencente ao mundo objetivo, ao mundo social e ao mundo subjetivo de cada um.

Habermas (1990), com isso, caracteriza os componentes estruturais e simbólicos dos mundos vividos: *a cultura*, armazém de saber do qual os participantes da comunicação extraem interpretações no momento em que se entendem mutuamente sobre algo; *a sociedade*, na qual se estruturam as ordens legítimas através das quais os participantes da comunicação regulam sua pertença a grupos sociais, garantindo a solidariedade; e *a personalidade*, que são todos os motivos e habilidades que colocam um sujeito em condições de falar e de agir, bem como de garantir sua identidade própria.

Habermas explica que os três componentes do mundo da vida se entrecruzam, porque o mundo vivido não forma um *ambiente* cujas influências contingentes o indivíduo teria que combater. Além disso, o mundo da vida não constitui também uma espécie de *recipiente* em que os indivíduos estariam incluídos como partes de um todo.

Por isso, para Habermas (1990), o mundo da vida não é exatamente uma organização à qual os indivíduos pertençam como membros nem uma associação à qual se integram, muito menos uma coletividade composta de membros singulares. A prática comunicativa cotidiana alimenta-se de um jogo conjunto, resultante da reprodução cultural, da integração social e da

socialização, à medida que os indivíduos e a sociedade se constituem reciprocamente.

Porém, as ações dos participantes do mundo da vida, dentro do quadro das sociedades capitalistas atuais, não são coordenadas apenas por processos de comunicação voltados ao entendimento (integração social), e sim, igualmente, por meio de imperativos funcionais do sistema econômico e administrativo (integração sistêmica). Então, os processos de entendimento dos participantes de um mundo da vida são transformados num pseudoconsenso, e a integração social fica submetida à integração sistêmica, produzida pelos meios estratégicos da ação: os mundos vividos, por mais que sejam constituídos à luz da intersubjetividade, são ameaçados constantemente pelos imperativos sistêmicos de autorregulação, como constatamos nas sociedades contemporâneas.

Se, por um lado, à luz do processo de modernização das sociedades ocidentais, com a racionalização do mundo vivido, a vida humana foi liberada do peso das tradições não problematizadas que a regiam, de outro lado, todavia, houve também a introdução de novos mecanismos de ação: o dinheiro, na sua forma econômica, e o poder, na sua forma administrativa. Nos países capitalistas, por exemplo, o sistema econômico torna-se o princípio de organização de toda a sociedade e pretende submeter tudo a seus imperativos.

Em realidade, os potenciais da ação comunicativa estão “atrofiados”, porque há uma crescente invasão do mundo vivido pelos subsistemas de ação instrumental. As instâncias de ação sistêmica transformaram-se no eixo organizador da vida social, relegando a esfera da ação comunicativa a elemento secundário; e os problemas passam a ser reduzidos apenas a questões técnicas. Contudo, a alternativa habermasiana não é a destruição da razão como tal, mas sim a recuperação de outra esfera da racionalidade, a razão comunicativa, pois apenas ela pode denunciar os males produzidos pela razão instrumental, através da reflexão, da crítica e das argumentações dos sujeitos.

Posto isso, Habermas destaca que a modernidade não é ainda um projeto esgotado, uma vez que o potencial da racionalidade não foi completamente desenvolvido. Isso não significa uma crise da razão ou o fim do

projeto moderno. Todavia, Habermas (1990) defende que a unidade da razão apenas pode ser encontrada na multiplicidade de suas vozes, isto é, na inclusão do outro como momento determinante para a racionalidade das normas. Além disso, ele explicita que um possível consenso não elimina a diferença entre os sujeitos e que as normas são sempre passíveis de reavaliação.

Dessa forma, o projeto da razão não deve ser abandonado, mas repensado em outras bases. Habermas integra a teoria do agir com a dos sistemas, evitando uma absorção da primeira pela segunda, com seu conceito de sociedade que combina as análises hermenêutica e funcionalista, uma vez que a racionalidade instrumental (sistêmica) é submetida à comunicativa. Não se trata de proclamar o fim do projeto moderno ou da razão, e sim de ampliar o conceito de racionalidade, com referência na intersubjetividade e na comunicação entre os sujeitos.

Conclusão

Para Habermas, embora a práxis comunicativa seja uma dimensão presente na vida humana, só a modernidade tornou possível sua racionalização, ao liberar os sujeitos do peso das tradições culturais, tornando possível um processo argumentativo que reflete sempre acerca das pretensões de validade dos sujeitos levantadas no falar. Aqui consiste a ambiguidade da modernidade: ao mesmo tempo que ela gerou uma potencialidade crítica dos sujeitos que refletem sempre a respeito das pretensões de validade, liberando-os do peso das tradições não problematizadas, ela também se caracteriza pelo desenvolvimento acelerado da razão instrumental e de seus imperativos sistêmicos.

Habermas, por sua vez, defende sempre que a modernidade é ainda um projeto inacabado, que não se efetivou por completo, pois a razão comunicativa está “bloqueada” pelos imperativos sistêmicos, não sendo coerente falarmos que o problema seja a razão como tal e proclamarmos seu fim ou sua despedida. Não se trata de concluir o projeto da modernidade, mas de revisá-lo.

Como afirma McCarthy (2013), há uma reconstrução da modernidade em Habermas, o qual propõe um conceito de sociedade em dois níveis, integrando tanto o mundo da vida quanto a dimensão sistêmica. Ele introduz a distinção entre sistema e mundo da vida para elaborar um conceito de racionalidade complexo, em que a razão instrumental passa a ser limitada para não obscurecer as estruturas comunicativas do mundo da vida. A teoria crítica de Habermas caracteriza-se, assim, pela ênfase nas estruturas do agir comunicativo, sendo justamente o fio condutor das questões sobre ética, política e teoria da sociedade.

Referências

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ARAÚJO, L. *Religião e modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996.

AUSTIN, J. *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

CASSIRER, E. *A filosofia do Iluminismo*. 3. ed. Campinas: Unicamp, 1997.

CASSIRER, E. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

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

HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, J. *A ética da discussão e a questão da verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HABERMAS, J. *Teoria do agir comunicativo 1: racionalidade da ação e racionalidade social*. São Paulo: Martins Fontes, 2012a.

HABERMAS, J. *Teoria do agir comunicativo 2: sobre a crítica da razão funcionalista*. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.

JAY, M. *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisa Sociais. 1923-1950*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

KANT, I. *Resposta à pergunta: que é esclarecimento?* In: KANT, I. *Immanuel Kant: textos seletos*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 100-117.

McCARTHY, T. Rationality and relativism: Habermas's 'overcoming' of hermeneutics. In: THOMPSON, J.; HELD, D. (Ed.). *Habermas: critical debates*. Massachusetts, Cambridge: The MIT, 1984. p. 57-78.

McCARTHY, T. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. 5. ed. Madrid: Tecnos, 2013.

NOBRE, M. Max Horkheimer: a teoria crítica entre o nazismo e o capitalismo tardio. In: NOBRE, M. (Org.). *Curso livre de teoria crítica*. Campinas: Papyrus, 2008. p. 35-52.

NOBRE, M. *A teoria crítica*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.

OLIVEIRA, M. Os desafios da ética contemporânea. *Revista Praia Vermelha: Estudos de Política e Teoria Social*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 18-19, 1997.

OLIVEIRA, M. *Diálogos entre razão e fé*. São Paulo: Paulinas, 2000.

OLIVEIRA, M. A. *Reviravolta linguístico-pragmática na Filosofia contemporânea*. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2015.