



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Ednaldo Firmino da Silva

Emancipação e esclarecimento em Habermas

**João Pessoa-PB
2014**

Ednaldo Firmino da Silva

Emancipação e esclarecimento em Habermas

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba-UEPB, em cumprimento às exigências para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Bartolomeu Leite da Silva

Co-orientador: Prof. Dr. Jorge A. Lubenow.

**João Pessoa-PB
2014**

Ednaldo Firmino da Silva

Emancipação e esclarecimento em Habermas

Aprovado em ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Bartolomeu Leite da Silva - UFPB (Orientador)

Prof. Dr. Jorge L. Lubenow - UFPB

Prof. Dr. Alberto Vivar Flores - UFAL

DEDICATÓRIA

Ao meu pai, Manoel Firmino da Silva (in memoriam)
Ao amigo Alberto Vivar Flores e a sua esposa Maria Edna

AGRADECIMENTOS

À minha mãe, Marinete Rita da Silva, por tudo que fez para mim nessa vida e continuo fazendo, com seu amor e simplicidade;

Aos meus irmãos (Ailton Firmino, Edilson Firmino, Genildo Firmino, Heleno Firmino, Ronaldo Firmino, José Firmino) As minhas irmãs (Josilda Firmino, Maria Das Dores, Maria, Sonia Maria, Marinilda);

A minha amada Claudyjane, por estar sempre ao meu lado me dando força e coragem nessa vida. A sua mãe Maria José, pelo apoio dado e ao Talles Eduardo nosso filho;

Ao Amigo Alberto Vivar e a sua esposa Maria Edna, por todo apoio que me deram do início ao fim; sem eles não seria possível a realização dessa etapa de formação, meu muito obrigado;

Aos amigos, Maria Divanna, Gabriel, Beto, Reinaldo e família, Judite, a professora Mara, que estiveram ao meu lado no acolhimento e no incentivo;

Aos amigos do curso de mestrado, onde pude construir belas amizades;

Ao professor Bartolomeu (orientador), pela dedicação, atenção, acompanhamento e paciência no tempo de construção desse trabalho; meu muito obrigado.

Ao professor Jorge Lubenow, pela atenção ao trabalho e por dedicar seu precioso tempo para a leitura desse trabalho.

Ao Chico e Fátima, funcionários do programa de mestrado em Filosofia da UFPB pelo carinho, acolhimento e amizade.

EPÍGRAFE

Os filósofos não são capazes de transformar o mundo. O que nós precisamos é de um pouco mais de práticas solidárias; sem isso, o próprio agir inteligente permanece sem consistência e sem consequências. No entanto, tais práticas necessitam de instituições racionais, de regras e formas de comunicação, que não sobrecarreguem moralmente os cidadãos e, sim, elevem em pequenas doses a virtude de se orientar pelo bem comum. O resto de utopia que eu consegui manter é simplesmente a ideia de que a democracia – e a disputa livre por suas melhores formas – é capaz de cortar o nó górdio dos problemas simplesmente insolúveis. Eu não pretendo afirmar que iremos ser bem-sucedidos nesse empreendimento. Nós nem ao menos sabemos se é dada a possibilidade desse sucesso. Porém, pelo fato de não sabermos nada a esse respeito, devemos ao menos tentar. Sentimentos apocalípticos não traduzem nada, além de consumir as energias que alimentam nossas iniciativas. O otimismo e o pessimismo não são as categorias apropriadas a esse contexto. (HABERMAS, Jürgen. **Passado como futuro**. p. 94)

RESUMO

Este estudo tem como objetivo aprofundar uma das principais inovações elucidadas por Habermas na teoria da ação comunicativa, o debate do esclarecimento, a emancipação e a ética do discurso. A perspectiva da emancipação ganha notoriedade no movimento iluminista, que buscou engendrar nos indivíduos uma liberdade intelectual, política, religiosa entre outras. Os críticos da Escola de Frankfurt, Adorno e Horkheimer acreditam que o projeto do esclarecimento deixou uma profunda lacuna no que corresponde aos seus ideais, por conseguinte, eles acreditavam que a razão foi convertida em uma razão alienada que se desviou do projeto emancipatório. Habermas *no Discurso Filosófico da Modernidade* (1985) posiciona-se, criticamente, a Adorno e Horkheimer, enfatizando que Adorno e Horkheimer podem estar embreados em mito, já que na modernidade existiram mudanças bastante significativas. Ao tratar da categoria trabalho, Habermas buscará substituí-lo pela linguagem, pois acredita que antes do trabalho pressupõe-se a linguagem. O que Habermas está buscando não é uma desconstrução da teoria de Marx, mas uma reconstrução, na qual há uma predominância da linguagem sobre o trabalho. Desse modo, a comunidade comunicativa, na qual os indivíduos fazem uso da linguagem como meio de entendimento mútuo pode alcançar a emancipação. Considerando esse modelo, Habermas, na ética do discurso, tem como fundamentação uma moral que está voltada para consenso, uma vez que, o consenso é constituído na comunidade argumentativa. Mas, para que aconteça a constituição dessa comunidade é preciso que haja uma radical validade universal.

Palavras-chave: Emancipação. Esclarecimento. Linguagem. Trabalho. Ética.

ABSTRACT

This study aims to develop one of the main innovations elucidated by Habermas's theory of communicative action, the debate of enlightenment, emancipation and discourse ethics. The prospect of emancipation gains notoriety in the Enlightenment movement that sought to engender in individuals with an intellectual freedom, political, religious and others. Critics of the Frankfurt School, Adorno and Horkheimer believe that the project of enlightenment left a deep void in meets your ideals, therefore, they believed that the reason was converted into a ratio that deviated alienated the emancipatory project. In Habermas' *Philosophical Discourse of Modernity* (1985) ranks critically Adorno and Horkheimer, Adorno and Horkheimer emphasizing that might is clutched in myth, as it existed in modernity pretty significant changes. When dealing with the work category, Habermas seek to replace it with language, as it believes that before work presupposes the language. What Habermas is seeking not a deconstruction of Marx's theory, but a reconstruction, in which there is a predominance of language on the job. Thus, the communicative community which individuals make use of language as a means of mutual understanding may attain emancipation. Considering this model, Habermas on discourse ethics has as a moral foundation that is focused on consensus, since the consensus consists in argumentative community. But what happens to the constitution of this community there must be a radical universal validity.

Keywords: Emancipation. Enlightenment. Language. Work. Ethics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
CAPÍTULO I O PROBLEMA DO ESCLARECIMENTO OU ILUMINISMO	13
1. O Esclarecimento em Kant	13
2. Trabalho e linguagem.....	17
3. Esclarecimento e emancipação	22
4. A concepção habermasiana do esclarecimento	26
CAPÍTULO II A TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA COMO PROPOSTA DE SUPERAÇÃO DA FILOSOFIA DO ILUMINISMO	32
1. A teoria da ação comunicativa: uma teoria da ação racional.....	32
2. Mundo da vida e sistema	39
3. Ação comunicativa e ação estratégica.....	46
CAPÍTULO III A ÉTICA DISCURSIVA COMO PROPOSTA DE SUPERAÇÃO DA FILOSOFIA DO ESCLARECIMENTO.....	52
1. Habermas e a ética discursiva	52
2. A ética discursiva e o esclarecimento.....	57
3. A ética discursiva e o princípio de universalização.....	61
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	63
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	66

INTRODUÇÃO

A preocupação de Habermas com a racionalidade liga-se ao objetivo que, desde o início, acompanha seu trabalho investigativo: reabilitar a ideia segundo a qual a razão é o principal recurso de que a humanidade dispõe para resolver seus conflitos e encontrar alternativas de solução para seus problemas. A racionalidade é um dos temas centrais da sua investigação filosófica. Segundo Habermas, “o pensamento filosófico tem sua origem no fato de a razão corporificada no conhecer, no falar e no agir tornar-se reflexiva. O tema fundamental da filosofia é a razão” (HABERMAS, 2012, p. 19). Habermas consegue identificar a existência de um sistema de regras que torna possível o entendimento acerca das realidades, e pode promover a emancipação dos indivíduos. Como isso é possível? Através da ação comunicativa de uma comunidade de falantes. A partir da racionalidade argumentativa da comunicação, Habermas nos diz que esta seria forte o bastante para evitar o colapso social, mesmo numa sociedade capitalista contemporânea complexa. Mantê-la representa, ao mesmo tempo, a esperança de que as forças comunicativas não esmoreçam; apostar em seu poder representa a esperança de emancipação para o maior número possível de pessoas, grupos, comunidades. Desse modo, ele sugere que existe, ao final, uma “vontade política mundial” que perpassa os limites impostos pelo sistema de dominação (HABERMAS, 2001, p, 70). Assim, pode-se dizer que a teoria do agir comunicativo se apresenta como uma proteção do outro, pois é preocupada com o caráter democrático e a procura do consenso argumentativo racional. Nesse sentido, estão centradas suas ações, que, por sua vez, buscam o entendimento através da ação comunicativa.

Nesse sentido, a dissertação está dividida em três capítulos, onde são abordados conceitos que estão relacionados à emancipação e o esclarecimento. O primeiro capítulo traz algumas definições que estão relacionados ao projeto do esclarecimento, conceito que será elucidado a partir do olhar de Adorno e Horkheimer. É preciso compreender a posição desses dois filósofos que fazem duras críticas ao projeto iluminista, quando em seu livro *Dialética do Esclarecimento* (1985) especifica por que a humanidade ao invés de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em

uma espécie de barbárie. Afinal, o que houve com projeto inicial? Adorno e Horkheimer acreditam que tudo não passou de uma razão instrumentalizada voltada para a dominação dos indivíduos. Nesse sentido, afirmam: “o esclarecimento acabou por consumir não apenas os símbolos, mas também seus sucessores, os conceitos universais, e da metafísica não deixou nada senão o medo abstrato frente à coletividade da qual surgira. Diante do esclarecimento, os conceitos estão na mesma situação que os aposentados diante dos trustes industriais: ninguém pode sentir-se seguro”. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 35)

Ademais, os respectivos autores propõem uma revisão do conceito de Aufklärung (traduzido por Iluminismo ou Esclarecimento), pois afirmam que o projeto moderno de emancipação da razão esclarecida foi reduzido a uma nova mitologia. Assim, Adorno e Horkheimer acreditam que “o esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este conhece-os na medida em que pode manipulá-los. O homem de ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-las” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.24).

Adorno e Horkheimer não recusam o ideal filosófico de Esclarecimento definido por Kant como a maioridade da razão: “esclarecimento é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo” (KANT 1985, 100). Ao contrário, querem compreender por que o “homem moderno, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie” (ADORNO; HORKHEIMER 1985, 11).

Ao tratar da categoria trabalho, observamos em Habermas uma característica que está fundamentada na ideia de reconstrução. Tanto que, enquanto Marx busca analisar a relação entre forças produtivas e relações de produção, Habermas propõe substituí-las por “trabalho” e “interação” para dar conta do capitalismo tardio em um novo quadro teórico que explica melhor a história da evolução social e cultural da humanidade: a interação se insere num quadro institucional, e o trabalho intervém na natureza e produz bens pela ação instrumental. Habermas se distancia dos frankfurtianos que veem apenas a razão instrumental, o que limita a crítica à negação do sistema. O marxismo

também vê apenas um lado na história, o do trabalho do qual decorre a *práxis* capaz produzir a revolução na sociedade de classes. Mas, para Habermas a evolução social e cultural não se restringe às relações de trabalho e às forças de produção. Há na sociedade interrelações mediadas por símbolos, que permitem aprender, socializar-se, agir de acordo com normas e valores.

O que Habermas busca apreender em Adorno e Horkheimer é a concepção de esclarecimento no mundo moderno que ficou distante do projeto pensado no movimento iluminista do século XVIII. Eles acreditam que o conhecimento adquirido tem como interesse o controle e a dominação racional no mundo moderno. No procedimento da reconstrução, Habermas faz críticas a Adorno e Horkheimer ao nivelar a imagem da modernidade, quando eles “demonstram que a arte, fundida com o divertimento, teria paralisada em sua força inovadora e esvaziada de todo conteúdo crítico e utópico” (HABERMAS, 2000, p. 161). Habermas vai afirmar que não se pode reduzir e acreditar em uma razão paralisada, nem tampouco em um posicionamento neutro. Mas, em um posicionamento potencializado. Para Habermas a “questão de verdade, justiça e gosto podem então ser elaboradas e desdobradas segundo suas respectivas lógicas internas” (HABERMAS, 2000, p. 161). Habermas acredita que a Dialética do Esclarecimento não é feliz ao relatar o conteúdo da modernidade cultural. Ele demonstra que a ciência não só limitou-se aos meios de conhecimentos técnicos e práticos, mas que ela tem em seu bojo uma auto-reflexão, por conseguinte, vai além da produção.

Como a teoria da ação comunicativa aparece de maneira profunda no percurso teórico de Habermas, estudaremos, no segundo capítulo, a teoria da ação comunicativa como proposta de superação da filosofia do Esclarecimento. É por meio da teoria da ação comunicativa que Habermas afirma que, “pressupõe a linguagem como um meio de entendimento [...] em que falantes e ouvintes se referem, a partir do horizonte pré-interpretado pelo mundo da vida, simultaneamente há algo no mundo objetivo, social e subjetivo, a fim de negociar definições das situações que possam ser compartilhadas por todos” (HABERMAS, 1987, vol. I, p. 34). Por não haver sociedade sem linguagem, Habermas valoriza a realidade da linguagem, a qual coordena a ação para que, assim, os participantes possam interagir. Nesse sentido na comunidade

comunicativa os sujeitos interagem e, ao mesmo tempo, são capazes de agir e fazerem uso da linguagem. Para tanto, Habermas afirma que “o mundo abstrato é condição necessária para que os sujeitos que agem comunicativamente para que possam chegar a um entendimento mútuo sobre o que acontece no mundo ou sobre o que se deve fazer dele”. (HABERMAS, 2012, p. 40)

Essa constatação nos remete ao terceiro capítulo, que tem como ponto fundamental, o debate da ética do discurso como proposta de superação da filosofia do esclarecimento. Assim, Habermas compreende que a ética do discurso é uma teoria da fundamentação moral, uma vez que seu projeto é apresentar como o processo comunicativo se coloca bem como uma ação, enquanto que o consenso é construído na comunidade argumentativa e somente terá sentido se suas proposições se inscreverem numa radical validade universal. Por isso, a ética do discurso não trata apenas das questões do consenso em comunidades independentes, em que uma comunidade de sujeitos pode decidir em relação à outra, mas está centrado no princípio de universalização.

Habermas configura a ética do discurso no horizonte das relações intersubjetivas, mediadas pelo uso argumentativo da linguagem. Nesse processo, além da liberdade de cada participante em assumir seu ponto de vista, ocorre uma segunda condição para a busca do entendimento, a de que haja uma atitude cooperativa na exposição das razões aceitáveis por todos. Ou seja, de que em tal prática argumentativa a autoridade epistêmica atribuída para cada um, individualmente, “seja exercida de acordo com a busca de um acordo racional; que, portanto, só sejam escolhidas soluções racionalmente aceitáveis para todos os envolvidos e todos os que por elas forem afetados” (Habermas, 2013, p. 16).

CAPÍTULO I - O PROBLEMA DO ESCLARECIMENTO OU ILUMINISMO

1. O Esclarecimento em Kant

A razão apresentada por Kant tem como objetivo, conduzir os indivíduos a uma racionalidade emancipada, mas para isso se faz necessário que, “[...] um público se esclareça a si mesmo é perfeitamente possível; mais que isso, se lhe for dada a liberdade [...]” (KANT, 1985, p.102). Para Kant, é preciso esforço para pensar por conta própria, ou seja, ser livre. Pois, para o entendimento nada mais se exige senão liberdade. Por isso se o homem não é livre, não pode ser autônomo e independente.

Para ele “o uso público da razão deve ser sempre livre e só ele pode realizar o esclarecimento [Aufklärung]” (KANT, 1985, p.104). Somente através do esclarecimento o homem pode tornar-se mais humano e, portanto, emancipado, livre. Uma vez que neste mundo tudo deve estar à serviço do ser humano. Por isso, o ser humano nunca deve ser utilizado como um meio, mas deve ser sempre o seu próprio fim. Através da razão o ser humano tem a capacidade de pensar, a razão lhes dá unidade conceitual, permite pensar.

Kant, ao escrever “*Repostas a questão: o que é esclarecimento?*”¹ (1985), propõe um conceito de razão, em o que essa o conduziria o homem para a sua emancipação. Por sua vez, passasse acreditar que essa liberdade não é “ditada por forças externas (deuses, mitos, leis da natureza) nem por karmo exterior” (FREITAG, 1988, p. 34). Adorno e Horkheimer dizem que essa razão foi convertida “em uma razão alienada que se desviou do seu objetivo emancipatório original, transformando-se em seu contrário: a razão instrumental, o controle totalitário da natureza e a dominação incondicional dos homens” (FREITAG, 1988, p. 35).

O projeto de esclarecimento surge com um grupo de intelectuais que tem como proposta um novo olhar perante a realidade, uma vez que esse projeto tem como propósito tornar o homem senhor de sua própria história. Mas, para poder se desprender e buscar uma autonomia, era preciso que se desprendesse das “[...] trevas da ignorância e preconceito em questões de

¹ O texto foi publicado originariamente em dezembro de 1784, com o título original *Beantwortung zu der Frage: Was ist Aufklärung?*,

ordem prática (religião, política, sexuais etc.)” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 7).

Kant, em resposta à pergunta o que é esclarecimento (Aufklärung²), vai afirmar que

é a saída do homem de sua minoridade, da qual ele próprio é culpado. A minoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa minoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. Sapere aude³ Tem coragem de fazer uso de teu entendimento, tal é o lema do Esclarecimento. (KANT, 1985, 100)

Esclarecimento implica em emancipação, autodeterminação, decidir e agir sem a direção de outrem. Ser esclarecido é ser livre sem se deixar intimidar, sem se deixar atemorizar afim de outras tentativas. Esclarecimento é tentar conseguir, pela transformação do próprio espírito, erguer-se da dependência, da minoridade e empreender então uma caminhada por si mesmo. Esclarecimento é produzir a verdadeira reforma no modo de pensar; no entanto, esse esclarecimento exige autonomia e liberdade para fazer o uso público de sua razão em todos os assuntos. Segundo Kant,

um homem sem dúvida pode, no que respeita à sua pessoa, e mesmo assim só por algum tempo, na parte que lhe incumbido, adiar o esclarecimento [Aufklärung]. Mas renunciar a ele, quer para si quer ainda mais para sua descendência, significa ferir e calcar aos pés os sagrados direitos da humanidade. (KANT, 1985, p.110)

Esse é a proposta apresentada por Kant, que tem por objetivo o desencantamento do mundo, do mito, por conseguinte, substituir a imaginação pelo saber. Contudo, esse era o caminho trilhado para que o homem pudesse alcançar liberdade. Por sua vez, conduzir-se ao seu verdadeiro destino, com o domínio da natureza externa e interna.

Adorno e Horkheimer, em seu texto *Dialético do Esclarecimento* (1985), vêm demonstrar que esse projeto ficou longe do que se tinha ideia a priori, não que eles queiram levar-nos a uma negação do esclarecimento, mas uma revisão, “uma crítica do esclarecimento: é preciso esclarecer o esclarecimento

² O termo Aufklärung é traduzido em português por Iluminismo e por Esclarecimento.

³ "Ousa saber!" Horácio, *Epistulae*, livro 1, carta 2, verso 40.

sobre si mesmo, sobre seus limites, seu alcance”. (SIEBENEICHLER, 1989, p.12) Para Adorno e Horkheimer:

o mito converte-se em esclarecimento, e a natureza em mera objetividade. O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder. O esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este conhece-os na medida em que pode manipulá-los. O homem de ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-la. É assim que seu em-si torna para-ele. (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 24)

Partindo desse entendimento, Adorno e Horkheimer não compactuam com a ideia primeira de esclarecimento. Eles afirmam que, “o programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imagina pelo saber” (ADORNO/HORKHEIMER, 1985, p. 19). Mas que tudo não passou de um saber que projetava-se para beneficiar pequenos grupos que tinham um agir por interesse.

Siebeneichler comenta, em seu texto *razão comunicativa e emancipação* (1989), que

existe uma relação dialética entre pensamento, esclarecimento e mito, bem como um entrelaçamento entre racionalidade (Aufklärung) e realidade social, ou seja [...] a humanidade procura emancipar-se constantemente do medo em relação ao mito e à dominação, seguindo os passos do saber e do esclarecimento racional, porém, ao término de tudo, recai no mito, na barbárie, na dominação (SIEBENEICHLER, 1989, p. 19).

Adorno e Horkheimer fazem uma analogia da ideia que os gregos tinham de liberdade, na qual pregavam o uso da razão e a plena igualdade entre os cidadãos, mas na realidade as mulheres, crianças e escravos eram excluídos do pleno direito de fazer uso da liberdade. Por sua vez, eles voltam a se questionar sobre o papel do projeto implantado no do movimento iluminista. Os autores explicam que o seu propósito “era, de fato, nada menos do que descobrir porque a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma espécie de barbárie” (ADORNO; HOKHEIMER, 1985, p. 11).

O que houve de errado com o projeto inicial de emancipação? É com esse pessimismo que Adorno e Horkheimer afirmam:

O esclarecimento acabou por consumir não apenas os símbolos mas também seus sucessores, os conceitos universais, e da metafísica não deixou nada senão o medo abstrato frente à coletividade da qual surgira. Diante do esclarecimento, os conceitos estão na mesma situação que os aposentados diante dos trustes industriais: ninguém pode sentir-se seguro (ADORNO; HOKHEIMER, 1985, p. 35).

Essas críticas que são destacadas na citação demonstram que os autores acreditam que nem tudo que é objetivamente elaborado pela ciência é de plena confiança, haja vista que seus resultados podem estar carregados de objeto falseado. Por assim dizer, “o esclarecimento pôs de lado a exigência clássica de pensar o pensamento” (ADORNO; HOKHEIMER, 1985, p. 37). Em sua crítica ao congelamento do esclarecimento na modernidade, eles acreditam que “quanto mais à maquinaria do pensamento subjuga que existe, tanto mais cegamente ela se contenta com essa reprodução. Desse modo, o esclarecimento regride à mitologia da qual jamais soube escapar” (ADORNO; HOKHEIMER, 1985, p. 39). Com isso, o homem caminha para uma profunda desintegração de seu próprio ser quando o mesmo se entrega a tudo aquilo que é tido como verdade. Por sua vez, os autores afirmam que

O preço da dominação não é meramente a alienação dos homens com relação aos objetos dominados; com a coisificação do espírito, as próprias relações dos homens foram enfeitadas, inclusive as relações de cada indivíduo consigo mesmo. [...] Reduzindo a um ponto nodal das reações e funções convencionais que se esperam dele como algo objetivo. [...] O aparelho econômico, antes mesmo do planejamento total, já provê espontaneamente as mercadorias dos valores que decidem sobre o comportamento dos homens (ADORNO; HOKHEIMER, 1985, p. 40).

O que se pode perceber é que são as condições em que o processo de modernidade foi implantado que conduziram o homem a uma paralisia que o deixou encantado com tudo que é criado, pois esse seria o papel da razão instrumental, quando o próprio homem passa acreditar que o conhecimento adquirido o torna detentor da verdade. “O esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este conhece-os na medida em que pode manipulá-los. O homem de ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-las” (ADORNO; HOKHEIMER, 1985, p.24).

Segundo Barbara Freitag, “a essência da dialética do esclarecimento consiste em mostrar como a razão abrangente e humanística, posta a serviço

da liberdade e emancipação dos homens, se atrofiou, resultando na razão instrumental” (FREITAG, 1988, p. 35).

Para Adorno e Horkheimer, a razão instrumental está configurada em capitalismo que consegue “criar riquezas que, a longo prazo, até podem assegurar um grau de justiça maior, reduzindo as desigualdades materiais entre os homens, mas ao preço da redução sistemática da liberdade” (FREITAG, 1988, p. 40). Nesse sentido, os filósofos sustentam uma teoria crítica, que “deve visar, como no início, ao futuro de uma humanidade emancipada” (FREITAG, 1988 p. 41). A teoria crítica e a emancipação têm como “direcionamento do processo histórico em favor da emancipação dos homens em uma ordem social justa e igualitária” (FREITAG, 1988 p, 42).

2. Trabalho e linguagem

De acordo com a concepção marxista, na qual se afirma que é a partir do trabalho que o ser humano se faz diferente da natureza, faz-se um autêntico ser social, com leis de desenvolvimento histórico completamente distintas das leis que regem os processos naturais. Para Marx, o trabalho é fundamento do ser social, ou seja, pelo trabalho, o homem, ao transformar a natureza, também se transforma. Quando os homens constroem a realidade objetiva, também se fazem a si mesmos como indivíduos.

Todo ato de trabalho, portanto, dá origem a uma nova situação, tanto objetiva quanto subjetiva. Essa nova situação possibilitará, aos indivíduos, novas prévias-ideações, novos projetos e, desse modo, novos atos de trabalhos, os quais, modificando a realidade, darão origem a novas situações, e assim por diante.

Observa-se a centralidade da categoria trabalho no modo de relação e produção. O paradigma marxista da produção vê apenas o lado do trabalho; ora, há também integração social. Ao paradigma da produção, é preciso acrescentar o paradigma da interação social levada a cabo por sujeitos em sua ação integradora, fruto da evolução social e individual, através da aprendizagem, da socialização.

Marx busca analisar a relação entre forças produtivas e relações de produção. Habermas propõe substituí-las por "trabalho" e "interação" para dar

conta do capitalismo tardio em um novo quadro teórico que explica melhor a história da evolução social e cultural da humanidade: a interação se insere num quadro institucional, e o trabalho intervém na natureza e produz bens pela ação instrumental. Habermas se distancia dos frankfurtianos que veem apenas a razão instrumental, o que limita a crítica à negação do sistema. O marxismo também vê apenas um lado na história, o do trabalho do qual decorre a praxis capaz produzir a revolução na sociedade de classes. Mas, para Habermas, a evolução social e cultural *não* se restringe às relações de trabalho e às forças de produção. Há, na sociedade, interrelações mediadas por símbolos, que permitem aprender, socializar-se, agir de acordo com normas e valores.

Habermas, através de suas análises filosóficas, se propõe não apenas a fazer uma revisão, mas fazer uma reconstrução da teoria de Marx, por sua vez estará centrada na razão, mas só que num novo contexto de racionalidade denominada de razão comunicativa, uma vez que se encontra despida de quaisquer elementos referentes aos conflitos e às distorções à razão instrumental. Nesse contexto, o que se pode observar

é a sua ousadia e a sua expansão para lá da fonte de Marx. Por Habermas acreditar ter uma posição para além de Marx, é capaz, julga ele, de passar tanto reconhecimento dos feitos de Marx – a sua grandeza – como à crítica dos limites de Marx – as suas fraquezas. Habermas tem, por conseguinte, um princípio para avaliação e apreciação de Marx, mas talvez pudéssemos dizer que é uma repetição crítica. (RECOEUR, 1991, p. 373)

Destarte, Marx analisa a relação entre forças produtivas e relações de produção. Habermas propõe substituí-la por trabalho e interação. Será por esse viés que Habermas buscará uma nova compreensão dos estudos feitos por Marx que, por sua vez, tem como centralidade o trabalho como meio de transformação social. Entrementes, “o marxismo vê apenas um lado na história, o do trabalho do qual decorre a praxis capaz produzir a revolução na sociedade de classes” (ARAÚJO, 2010, p. 12). Enquanto que, para Habermas, “a evolução social e cultural não se restringe às relações de trabalho e às forças de produção há, na sociedade, interrelações mediadas por símbolos, que permitem aprender, socializar-se, agir de acordo com normas e valores”

(ARAÚJO, 2010, p. 12). Portanto, que fique bem claro que Habermas foi um dos primeiros a agir, pragmaticamente, com o intuito de descentralizar (e não de negar) a categoria trabalho.

Dessa forma, Habermas, na sua obra *Técnica e ciência enquanto ideologia* (1980), busca distinguir “trabalho” e “interação”, quando afirma:

Entendo por ‘trabalho’, ou agir racional-com-respeito-a-fins, seja o agir instrumental, seja a escolha racional, seja a combinação dos dois. O agir instrumental rege-se por regras técnicas baseadas no saber empírico [...] o agir instrumental organiza os meios adequados ou inadequados segundo os critérios de um controle eficaz da realidade, o agir estratégico só depende de uma avaliação correta das possíveis alternativas do comportamento [...] Por outro lado, entendo por agir comunicativo uma interação mediatizada simbolicamente. Ela se rege por normas que valem obrigatoriamente, que definem as expectativas de comportamento recíprocas e que precisam ser compreendidas e reconhecidas por, pelo menos, dois sujeitos agentes. (HABERMAS, 1983a, p. 320-321)

Para tanto, observam-se algumas afirmações feitas por Habermas que são a predominância da linguagem sobre o trabalho. Vejamos os cinco pressupostos que confirmarão essa predominância:

- 1) a única possível de conhecimento por sua própria natureza: a linguagem; (HABERMAS, 1983a, p. 310)
- 2) A linguagem é em si o único pressuposto da interação social humana; (HABERMAS, 1987a, p. 31)
- 3) É um pressuposto também do trabalho social, o qual está inserido numa rede de interações e depende, portanto, por seu lado, das condições marginais comunicativas, de toda cooperação possível; (HABERMAS, 1987a, p. 31)
- 4) Única categoria cuja natureza permite substituir, na contextura de um novo paradigma, a velha relação objetivista de *sujeito-objeto* por uma nova relação eminentemente comunicativa de *sujeito-sujeito* não é outra senão a linguagem; (HABERMAS, 1990, p. 15)
- 5) O paradigma da comunicação, em substituição ao da produção [ou do trabalho], caracteriza um desdobramento da intuição segundo a qual o *telos* (o fim último) do entendimento habita na linguagem. (HABERMAS, 1990, p. 77)

O que se pode notar é uma tendência de pensamento centrada, filosoficamente, na linguagem. Passou-se a considerar não o trabalho, mas a linguagem como uma categoria fundante na construção de uma sociedade emancipada. Compreende-se que esse tipo de relação está centrado por normas, ou seja, por maneiras coletivas de agir, pensar, de modo que estejam

de acordo com um variado tipo de regras socioculturais, a saber: imperativos morais, leis, regulamentos, costumes, etiquetas afins e tantas outras.

Para Habermas, Marx compreende por produção não apenas as ações instrumentais de um indivíduo singular, mas a cooperação social de diversos indivíduos. Compreende-se que o erro de Marx foi reduzir os critérios do agir comunicativo aos critérios do agir-razona-com-relação-a-afins. Do ponto de vista lógico essa redução é inconcebível. Assim, Marx, continua Habermas, reduz a racionalidade complexa da estrutura social à lógica das forças produtivas, e daí concebendo o trabalho social como o modelo antropológico que especifica a forma de vida exclusivamente humana. Contra essa assertiva, Habermas vai afirmar que “o interessante, em nosso contexto, porém, é a questão de saber se o conceito de trabalho social é suficientemente caracterizante no que se refere à forma de produção da vida humana” (HABERMAS, 1983b, p. 114).

Diante desse desafio, Habermas convenceu-se de que não é possível, por meio da categoria trabalho social ou da razão instrumental, especificar a forma de vida humana. E como se daria essa especificação? Através da antropologia. Segundo Habermas,

a antropologia, na última geração, recolheu novos conhecimentos sobre aquela fase de mais de quatro milhões de anos, no curso da qual teve lugar o desenvolvimento que levou do primata ao homem, ou seja, o surgimento do homem. Para ele esse desenvolvimento se deu a partir de um antepassado comum ao chimpanzé e ao homem, através do *homo erectus* até ao *homo sapiens* (HABERMAS, 1983b, p. 114).

Para Habermas, esse antepassado comum é o homínida. O que caracteriza essa hominização será articulação de mecanismo de desenvolvimentos orgânicos e culturais. No entanto, o que vai marcar, predominantemente, o início da evolução social humana para Habermas, não é o trabalho, mas a linguagem em construção integral, ou seja, sua forma evoluída e pertencente exclusivamente ao *homo sapiens*. Quando a linguagem obtém este patamar evolutivo, forma-se uma nova ação racional comunicativa, que culminará nas interações intersubjetivas, dando, a partir daí, as reais condições para a constituição da estrutura familiar, dos papéis e das normas

sociais; fenômenos constituintes da forma de vida humana, segundo Habermas.

A partir desta compreensão, a teoria da história de Marx, para Habermas, tornou-se, de fato, insuficiente para delimitar ou captar a forma de vida humana, porque ela encontra-se fundada no intercurso da razão instrumental, isto é, sobre o trabalho social. E este não caracteriza a forma de vida humana, em virtude de já ser o elemento constituidor da forma de vida animal, da economia homínida. Ou, dizendo de outra forma, das forças produtivas das espécies pré-humanas. Logo, esta categoria é suficiente tão-só para distinguir os homínidas dos primatas antropóides, mas não dos homens

Não só os homens, mas já os homínidas se distinguem dos macacos antropóides pelo fato de se orientarem para a reprodução através do trabalho social e de construírem uma economia. [...] A fabricação de meios de produção e a organização social — tanto do trabalho quanto da distribuição dos produtos do trabalho — satisfazem as condições de uma forma econômica de reprodução da vida [mas só que não caracterizada como vida humana] (HABERMAS, 1983b, p. 115)

Diante desse momento, o trabalho socialmente organizado, que foi concebido por Marx, não serve para especificar a reprodução da vida humana, ou seja, ele é anterior ao homem. Na perspectiva antropológica de Habermas, o trabalho social é uma categoria da natureza. Veja o que Habermas afirma a respeito do conceito de trabalho social:

O conceito marxiano de *trabalho social*, portanto, é adequado à tarefa de *delimitar a forma de vida dos homínidas com relação à dos macacos*, mas não capta a reprodução especificamente humana da vida. (HABERMAS, 1983b, p. 115)

Já a linguagem, de acordo com Habermas, surge bem antes do *Homo sapiens*, a qual pode ser classificada como homínida, em forma de protolinguagem, ou seja, uma linguagem extremamente primitiva, ainda não bem estruturada como encontramos no *Homo sapiens*. Mas o que se tem de conhecimento acerca do homínida, afirma Habermas: “não é claro qual tenha sido o progresso, em relação às intenções mediatizadas de modo gestual, já difundidas sobre a existência de uma *linguagem gestual* e de um sistema de *sinais de advertência*”. (HABERMAS, 1983b, p. 115)

O processo de evolução para uma vida social propriamente humana acontecerá, segundo Habermas, quando o sistema social de status, que tem como caracterização a economia de caça homínida, passar a ser substituído por novo sistema social, baseado agora em normas sociais, que tem como pressuposto, de um lado, a estrutura familiar e, de outro, uma linguagem integralmente constituída

Podemos falar de reprodução da vida humana, a que se chegou o *homo sapiens*, somente quando a economia de caça é completada por uma *estrutura social familiar*. Esse processo durou milhões de anos; ele equivale a uma substituição, de nenhum modo insignificante, do sistema animal de *status*[...] por um *sistema de normas sociais que pressupõe a linguagem* [integralmente constituída]. (HABERMAS, 1983b, p. 116-117)

Portanto, a vida humana se constituirá, a partir do desenvolvimento da linguagem, integralmente constituída, dando origem à razão comunicativa. No entanto, Habermas diz que

Somente nas estruturas de trabalho e linguagem completaram-se os desenvolvimentos que levaram à *forma de reprodução da vida especificamente humana* e, com isso, à condição que serve como ponto de partida da evolução social (HABERMAS, 1983b, p. 118).

O que se pode compreender que trabalho e linguagem são categorias um tanto quanto polêmicas, enquanto que para alguns marxistas trabalho é anterior a qualquer coisa. Habermas busca substituir a centralidade da categoria trabalho para a linguagem. Essa é intenção de levar a cabo a construção de um sistema filosófico centrado na razão comunicativa orientado para o consenso.

3. Esclarecimento e emancipação

A racionalidade é um dos temas centrais do projeto filosófico de Habermas, pois, segundo afirma, este é o problema que justifica a existência da filosofia:

A racionalidade de opiniões e ações é um tema cuja elaboração se deve originalmente à filosofia. Pode-se dizer, até mesmo, que o pensamento filosófico tem sua origem no fato de a razão corporificada no conhecer, no falar e no agir tornar-se reflexiva. O tema fundamental da filosofia é a razão. (Habermas, 2012, vol. I, p. 19).

Assim, Habermas aprofunda-se sobre o tema da racionalidade, ligando-a ao objetivo que, desde o início, acompanha seu trabalho investigativo em reabilitar a ideia segundo a qual a razão é o principal recurso, senão o único, de que a humanidade dispõe para resolver seus conflitos e encontrar alternativas de solução para seus problemas.

Na leitura pode-se encontrar críticas que foram desenvolvidas contra a razão, embora importantes, mas não podem nos levar a desacreditar do poder da razão de produzir saberes válidos e de possibilitar o surgimento de consensos razoáveis sobre nossa forma de ser e atuar no mundo. Consequentemente, é preciso repensar a razão em sua constituição ampla e na forma como ela se realiza na prática concreta do dia a dia das interações humanas. A racionalidade começa a ser erguida no cotidiano das interações, a partir de um saber pré-teórico, pois, ao proferirem atos de fala os homens tomam posições e agem em torno de algo a ser compreendido, as pessoas buscam compreender. Para tanto, elas se servem de um contexto de normatividade social.

Por sua vez, a racionalidade deve ser entendida, antes de tudo, como a disposição dos sujeitos capazes de falar e de agir, de buscar um entendimento acerca do mundo, orientando-se “pelas pretensões de validade que estão assentadas no reconhecimento intersubjetivo” (Habermas, 2000, p. 437).

Adorno descreve, com muita propriedade, os passos iniciais que se tinha o projeto do esclarecimento na formação humana e os caminhos que o conduziria a emancipação, pois é através de uma profunda racionalidade que se poderia alcançar a tão sonhada autonomia. Assim Adorno descreve o esclarecimento:

Desde sempre o iluminismo, no sentido mais abrangente de um pensar que faz progressos, perseguiu o objetivo de livrar os homens do medo e de fazer deles senhores. Mas, completamente iluminada, a terra resplandece sob o signo do infortúnio triunfal. O programa do iluminismo era o de livrar o mundo do feitiço. (HORKHEIMER, 1983, p.89)⁴

O conceito de esclarecimento torna-se uma questão de análises filosófico-sociais de Adorno e Horkheimer; de acordo com esse sentido Habermas busca aprofundar-se a respeito do conceito. Com isso, volta-se o olhar para o

⁴ Conceito de Iluminismo, texto de Horkheimer em parceria com T. Adorno.

esclarecimento, especialmente naquilo que abrange a realização do ideal de emancipação do homem. Por sua vez, a crítica apresentada pela Escola de Frankfurt liga-se diretamente ao ideal iluminista, numa tentativa explícita de analisar e avaliar por que tão belo ideal da razão não se concretizou, mesmo quando o quadro social lhe pareceu favorável. Não se concretizando esse ideal, acabou se tornando uma situação inesperada de barbárie.

Deste modo, aparecem ligadas, nestas análises, tanto uma certa antropologia como uma ética de responsabilidade e solidariedade humanas não concretizadas. Por sua vez, fica a pergunta: o que houve de errado com o propósito inicial? Afigura-se bastante claro, com essa indagação, como se comportam os críticos da Escola de Frankfurt, de entender ainda mais os desvios do movimento do esclarecimento. Entendemos que apesar das críticas de Habermas, elas não trilham os mesmos caminhos feitos por Kant, no sentido estrito da crítica da razão pura, mas baseia-se numa nova concepção de razão que tem como pressuposto a pragmática social-(comunicativa) de indivíduos em sociedade.

Habermas coloca em questão as possibilidades de neutralidade da ciência. No caso das ciências naturais, o interesse que orienta seu processo de conhecimento é o interesse técnico de dominação da natureza, que se enraíza nas estruturas da ação instrumental, baseadas em regras técnicas, pelas quais o homem se relaciona com a natureza, submetendo-a a seu controle. Já o interesse comunicativo, enraizado nas estruturas da ação comunicativa, pela qual os homens se relacionam entre si, por meio de normas linguisticamente articuladas, e cujo objetivo é o entendimento mútuo, encaminha os indivíduos ao processo emancipatório.

Ambas as formas de conhecimento teriam como interesse a emancipação da espécie: enquanto o conhecimento instrumental busca a satisfação de necessidades, possibilitando ao homem libertar-se da natureza por meio da produção, o conhecimento comunicativo seria a maneira de emancipar-se de todas as formas de repressão social. A emancipação é não só um fim em si mesma, mas um marco no qual a teoria crítica percebe as demais ciências e a si mesma como interessadas. Através da crítica, da autorreflexão e do autoquestionamento, os momentos reprimidos pelo processo histórico do conhecimento podem ser reelaborados e conscientizados, permitindo

redescobrir o interesse fundamental: a emancipação. Esse entendimento encontra-se no texto de Freitag e Rouanet quando afirmam que,

O interesse comunicativo se enraíza nas estruturas da ação comunicativa, pela qual os homens se relacionam entre si, por meio de normas linguisticamente articuladas, e cuja objetivo é o entendimento mútuo. Ambas as formas de conhecimento, geradas pelos respectivos interesses, servem a um interesse mais fundamental: o da emancipação da espécie. O conhecimento instrumental permite ao homem satisfazer as suas necessidades ajudando-o a libertar-se da natureza exterior (por meio da produção); o conhecimento comunicativo o impele a emancipar-se de todas as formas de repressão social (ou de seus representantes intrapsíquicos). Ambos estão, portanto, a serviço da emancipação. (FREITAG; ROUANET, 1993, p. 13)

A emancipação é um objetivo a ser realizado e passa pela linguagem. Através da ação comunicativa os indivíduos são conduzidos para a emancipação. Como afirma Habermas,

Somente quando a filosofia descobre no curso dialético da história os traços da violência deformantes de um diálogo continuamente tentado, leva avante o progresso do gênero humano rumo à emancipação. [...] A unidade do conhecimento com o interesse verifica-se numa dialética que reconstrua o elemento reprimido a partir dos traços históricos do diálogo proibido (HABERMAS, 1983, p. 310).

O interesse emancipatório é demonstrado pela prática mesma da linguagem que tende a reduzir as distorções da comunicação e, portanto, a suprimir a dominação que é sua causa. A autorreflexão é, pois, emancipatória. Assim o interesse emancipatório não representa uma nova dimensão, mas dirige o processo mesmo de auto constituição histórica do gênero humano. Este processo pode ser lido agora como o processo de emancipação do homem da opressão causada por uma natureza não dominada e por uma natureza própria deficientemente socializada. Este interesse é, pois, subjacente às dimensões técnica e social nas quais ele se especifica.

4. A concepção habermasiana do esclarecimento

O projeto de esclarecimento proposto por Habermas vai além daquele que foi pensando no século XVIII pelos intelectuais daquele movimento que tinha como maior fonte inspiradora a razão pura. Habermas vai defender uma

razão centrada na comunicação, na qual estará “situada historicamente, na *praxis* social, que é o lugar onde a razão pode ser mediada concretamente como seu ‘outro’” (SIEBENEICHLER, 1989, p.22).

Habermas faz uma análise da obra de Horkheimer e Adorno, *Dialética do Esclarecimento* (1985), no que corresponde ao conceito de esclarecimento. Através dos seus estudos, busca demonstrar de que modo Adorno e Horkheimer chegaram a acreditar que “a própria razão destrói a humanidade [...]”, uma vez que, demonstram que “o processo de esclarecimento se deve, desde o começo, ao impulso da autoconservação, que mutila a razão” (HABERMAS, 2000, p. 159).

Habermas busca entender por que Adorno e Horkheimer acreditam que a concepção de esclarecimento no mundo moderno ficou distante do projeto pensando no movimento iluminista do século XVIII. Adorno e Horkheimer acreditam que o conhecimento adquirido tem como interesse o controle e a dominação racional no mundo moderno. Para tanto, Habermas faz críticas ao texto de Adorno e Horkheimer ao nivelar a imagem da modernidade. Por sua vez “demonstram que a arte, fundida com o divertimento, teria paralisada em sua força inovadora e esvaziada de todo conteúdo crítico e utópico”. (HABERMAS, 2000, p. 161).

Habermas vai dizer que não se pode reduzir e acreditar em uma razão paralisada e nem tampouco em posicionamento neutro, mas em posicionamento potencializado. Como ele mesmo diz: “questão de verdade, justiça e gosto podem então ser elaboradas e desdobradas segundo suas respectivas lógicas internas. Certamente, com a economia e o estado moderno [...]” (HABERMAS, 2000, p. 161). Habermas acredita que a *Dialética do Esclarecimento* não é feliz ao relatar o conteúdo da modernidade cultural. Ele demonstra que a ciência não só limitou-se aos meios de conhecimento técnicos e práticos, mas que tem em seu bojo uma autorreflexão, por conseguinte, vai além da produção. Habermas está referindo-se

à produtividade que e à força explosiva das experiências estéticas fundamentais que uma subjetividade liberada dos imperativos da atividade com respeito a fins e das convenções da percepção cotidiana obtém a partir de seu próprio descentramento; experiências expostas nas obras da arte de vanguarda, articulada na linguagem

pelos discursos da crítica de arte e que alcançam também um *certo* efeito iluminador”. (HABERMAS, 2000, p. 162-163)

São esses apontamentos apresentados por Habermas que são deixados de lado por Adorno e Horkheimer. Devido ao seu radicalismo, acabam colocando em risco o projeto iluminista. Habermas questiona os motivos que levaram “Horkheimer e Adorno a conduzirem sua crítica do esclarecimento a uma tal radicalidade, colocando em risco o próprio projeto do esclarecimento; para escapar do mito da racionalidade com respeito a fins convertidos em poder objetivo” (HABERMAS, 2000, p. 163). Mas o que nos parece segundo Habermas, será que os próprios autores não estão embreados em mito, quando acreditam na instrumentalização da razão? “Uma teoria que pressupõe uma compreensão desmitologizada do mundo, demonstra seus laços com mito [...]” (HABERMAS, 2000, p. 166). No entanto, nesse ponto, há que se ter bastante cuidado em ter uma postura radical, quando eles neutralizam toda possibilidade que há na modernidade, chegando ao ponto de desconsiderar, ou até mesmo de mencionar, toda a forma de racionalidade artística que há na modernidade. Desse modo,

Como podem os dois iluministas, pois nunca deixaram sê-lo, subestimar o conteúdo racional da modernidade cultural, de tal modo que em tudo percebem uma aliança entre razão e dominação, poder e validade? Não se deixam inspirar por Nietzsche também em relação à obtenção dos critérios de críticas cultural, valendo-se de uma experiência fundamental autonomizada da modernidade estética? (HABERMAS, 2000, p. 172)

Ao colocar em prática a sua teoria consensual da verdade, Habermas afirma que Adorno e Horkheimer, apoiando-se no texto de Nietzsche, insistem manter a sua radicalidade ao conceito de esclarecimento. Ao adotarem a genealogia nietzschiana como modelo para a sua crítica, sustentam que a gênese da razão instrumental remonta ao mito homérico, uma vez que “nenhuma obra presta um testemunho mais eloquente do entrelaçamento do esclarecimento e do mito do que a obra homérica, o texto fundamental da civilização europeia” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 55).

Habermas vai afirma que “Nietzsche deve seu conceito de modernidade, desenvolvido em termos de uma teoria do poder, a uma crítica da razão

desmascaradora que se coloca a si mesmo fora do horizonte da razão” (HABERMAS, 2000, p. 139). Através de seu discurso, Habermas buscou uma explicação plausível a respeito do conceito de esclarecimento e ao mesmo tempo, faz críticas à “tentativa de Adorno e Horkheimer de uma dialética do esclarecimento que pode satisfazer a crítica radical da razão de Nietzsche” (HABERMAS, 2000, p. 151).

Nesse sentido, Freitag afirma que, “Habermas não adere à leitura do Iluminismo feita por Adorno e Horkheimer, em que ‘o feitiço se volta contra o feiticeiro’, mas percebe como leitor atento de seus trabalhos”. (FREITAG, p. 65, 1988). Acentuando essa afirmação, “Habermas crê que Adorno e Horkheimer cometem uma espécie de exagero de pensamento no interior do qual o processo de esclarecimento atrela-se a uma concepção estreita e mutilada de razão: a razão instrumental” (SILVIA, 2011).

Percebe-se que Habermas busca no referido debate, que concentra-se na dialética da razão, uma maneira de conciliação para o entendimento mútuo, uma vez que na modernidade também encontra-se uma razão voltando para o desenvolvido e um mundo melhor entre todos. Para compreender e explicar melhor esse processo, Habermas “ousou uma mudança de paradigma, rejeitando e superando as formulações pessimistas de Adorno e Horkheimer” (FREITAG, 1988, p. 63).

O grande diferencial de Habermas seria o seu otimismo ao projeto de modernidade, fazendo com que a teoria da ação comunicativa não aderisse ao pessimismo de Adorno e Horkheimer, no qual se revelará em “uma convicção profunda da competência linguística e cognitiva dos atores, capazes de, no diálogo, na disputa, no questionamento radical, produzirem uma razão kantiana: ela não é subjetiva, não é transcendental, não é inata” (FREITAG, 1988, p. 60).

Habermas diferencia-se dos pensadores frankfurtianos por perceber que na modernidade, nem tudo está perdido, mesmo diante de todos os acontecimentos históricos e atrocidades que há no mundo capitalista; para ele “o mundo vivido, regido pela razão comunicativa, está ameaçado em sua sobrevivência pela interferência da razão instrumental” (FREITAG, 1988, p. 62). Contudo, Habermas acredita que a razão comunicativa, tem um papel

importante na formação de uma identidade racional, uma vez que a sociedade moderna e as instituições estão sendo tomadas por uma razão instrumental.

Habermas destaca alguns fatores que levaram Adorno e Horkheimer a desacreditarem no projeto iluminista da modernidade. Segundo Freitag seriam:

1. A direção e o ritmo dos movimentos operários da primeira metade do século XX, com sua tendência crescente de burocratização partidária e administrativa;
2. A capacidade do sistema capitalista moderno de gerir as crises econômica e políticas;
3. A eficácia dos modernos democráticos de massa do capitalismo contemporâneo em estabelecer uma simbiose entre as forças produtivas e as relações de produções; (FREITAG, 1988, p. 108-109)

No entanto, esses fatores levaram os autores da Dialética do Esclarecimento a acreditarem que o projeto iluminista da modernidade seria meramente mito ou até mesmo, como os próprios definem, uma razão instrumental.

Esta constatação reflete o posicionamento crítico que Habermas vai expor a Adorno e Horkheimer, demonstrando que “o equívoco desses autores remota a Marx, que acreditava poder encontrar na categoria trabalho o substrato material e universal da constituição da razão.” (FREITAG, 1988, p. 109).

Esse entendimento vem a pontar que a razão comunicativa esboça uma

peça chave dessa nova teoria são a concepção dialógica (comunicativa) da razão, e o caráter processual como procedimento da verdade. Razão e verdade deixam de ser conteúdos, valores absolutos universais, para serem definidos formalmente como procedimentos, isto é, regras de jogo, fixadas consensualmente [...] Habermas afirma que a razão e verdade resultam da interação do indivíduo com o mundo dos objetos, de pessoas e da vida interior”. (FREITAG, 1988, p. 112)

A comunicação é o lugar primordial para uma sociedade fundamentada em razão comunicativa, no qual os indivíduos integram entre si, buscando o consenso de tudo pensado entre si. Contudo, “o conceito de razão só faz sentido enquanto razão dialógica. A razão resulta daquilo que em um contexto social, vivido e compartilhado por atores linguisticamente competentes, pode ser elaborado como querido e aceito por todos”. (FREITAG, 1988, p. 112-113)

Como aprofundamento teórico, Habermas

procura apoiar seu pensamento esclarecedor numa teoria da racionalidade que abandona o purismo da razão pura, amparando-se numa razão comunicativa, situada historicamente, na práxis social, que é o lugar onde a razão pode ser mediada concretamente como seu 'outro'. O esclarecimento passa ser visto como um processo de argumentação, que tendo reiteradamente à atarefa de mediação entre razão e não-razão, entre a razão e a esfera do poder da dominação. (SIEBENEICHLER, 1989, p. 22)

Compreendemos, em Habermas, que a emancipação humana se dá num espaço onde não haverá coação, nem tampouco impedimento dos participantes nesse espaço comunicativo. Dessa forma, Habermas afirma:

nós antecipamos necessariamente, de acordo com sua forma, toda vez que pretendemos afirmar algo verdadeiro. A ideia de verdade que já estava implícita na primeira frase proferida, só pode ser formada à luz do modelo do consenso obtido através da comunicação idealizada, não coagida. Isso implica que a verdade de enunciado está ligada à intenção de uma vida verdadeira. (apud, SIEBENEICHLER, 1989, p. 27)

De maneira simples podemos observar como se especifica o posicionamento de Adorno, Horkheimer e Habermas no que se refere ao conceito de esclarecimento. Adorno e Horkheimer defendem na dialética do esclarecimento, um “quadro de uma filosofia negativa da história, como sendo a história da perda progressiva da autonomia do sujeito, devido à implantação da dominação sobre a natureza interior” (SIEBENEICHLER, 1989, p. 34), Habermas tem uma compreensão totalmente oposta aos referidos autores, tendo uma concepção bastante positiva referente ao conceito de esclarecimento. “Este pode ser interpretado como a ‘história dos umbrais de emancipação da espécie’, ‘através dos meandros de comunicações sistematicamente distorcidos dos sujeitos’” (SIEBENEICHLER, 1989, p. 34).

Diante de todos os acontecimentos e as mudanças cultural, política, econômica e artística, Habermas reflete em:

quais motivos teriam levado Horkheimer e Adorno a conduzir sua crítica do esclarecimento a uma tal radicalidade, colocando em risco o próprio projeto do esclarecimento; para escapar do mito da racionalidade com respeito a fins convertido em poder objetivo, a Dialética do esclarecimento dificilmente abre alguma perspectiva. (HABERMAS, 2000, p. 163)

É evidente que Adorno e Horkheimer centralizam sua crítica à razão esclarecedora a ponto de compreender que esta tem como conotação a

centralidade do poder e dominação, culminando, assim, em uma razão instrumental.

Dessa forma, Habermas desafia seus colegas frankfurtianos ao afirmar que somente pela via da comunicação que se constituirá “o equilíbrio, o balanceamento salvador entre a solidão sem linguagem e a alienação, entre o sacrifício da individualidade e ‘o isolamento daquele que se tornou só” (HABERMAS, 2000, p. 50). Habermas em seus estudos sobre a comunicação, que tem como objetivo defender a razão prática contra as ideias positivista. É na teoria da racionalidade que Habermas busca estabelecer, “no nível empírico, uma base crítica da para identificar as características progressivas da sociedade moderna” (INGRAM, 1987, p. 39).

CAPÍTULO II - A TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA COMO PROPOSTA DE SUPERAÇÃO DA FILOSOFIA DO ESCLARECIMENTO

1. A teoria da ação comunicativa: uma teoria da ação racional

A teoria da ação comunicativa, como a própria nomenclatura diz, é uma teoria que está fundamentada, em uma explicação abrangente das relações entre os seres humanos, visando a sua compreensão a partir da utilização de um modelo explicativo específico. É uma teoria que se fundamenta no conceito de ação, entendida como a capacidade que os sujeitos sociais têm de interagirem entre grupos, perseguindo racionalmente objetivos que podem ser conhecidos pela observação do próprio agente da ação. Habermas afirma que,

a teoria da ação comunicativa, não se fundamenta simplesmente normas morais ou ideais políticos. Ela tem, adicionalmente, um sentido descritivo, identificando na própria prática cotidiana a voz persistente da razão comunicativa, mesmo em situações em que essa está subjugada, distorcida e desfigurada.

Habermas vai priorizar, para a compreensão do ser humano em sociedade, as ações de natureza comunicativa. Isto é, as ações referentes à intervenção no diálogo entre vários sujeitos. É, portanto, uma teoria da ação comunicativa.

Por meio dos potenciais de racionalidade, Habermas procura, através da teoria crítica, elaborar um projeto teórico implementado na teoria da ação comunicativa, uma reconstrução no campo teórico para os potenciais emancipatórios. Partindo do pressuposto da reconstrução, Habermas afirma que a teoria da argumentação ganha significado, “porque é dela a tarefa de reconstruir os pressupostos e condições formal-pragmáticos de um comportamento explicitamente racional” (HABERMAS, 2012, p. 21). Dessa forma, podemos compreender o projeto de Habermas que visa uma racionalidade voltada não apenas aos fatos e à realidade social, mas busca, através da teoria da ação comunicativa, que pressupõe a linguagem como entendimento mútuo, uma alternativa que conduza para a emancipação humana.

A relevância do pensamento de Habermas está centrada no princípio de uma teoria crítica, uma vez que põem em questão tanto os conteúdos que

serão problematizados através do discurso argumentativo, ao fazer deste último a pertinência para o verdadeiro caminho da conscientização e da libertação política do homem. Em seu livro *Consciência moral e agir comunicativo* (1989), Habermas vai afirmar que;

o agir comunicativo pode ser compreendido como um processo circular no qual o ator é as duas coisas ao mesmo tempo: ele é o iniciador, que domina as situações por meio de ações imputáveis; ao mesmo tempo, ele é solidário aos quais pertence e dos processos de socialização nos quais se cria (HABERMAS, 1989, p. 166).

A partir da racionalidade argumentativa da comunicação, Habermas nos disse que esta seria forte o bastante para evitar o colapso social, mesmo numa sociedade capitalista contemporânea complexa. Mantê-la representa ao mesmo tempo, a esperança de que as forças comunicativas não esmoreçam; apostar em seu poder representa a esperança de emancipação para o maior número possível de pessoas, grupos, comunidades. O mesmo sugere que existe, ao final, uma “vontade política mundial” que perpassa os limites impostos pelo sistema de dominação (HABERMAS, 2001, p, 70). Assim, pode-se dizer que a teoria da ação comunicativa se apresenta como uma proteção do outro, pois se preocupa com o caráter democrático e a procura do consenso argumentativo racional.

Segundo Habermas, “o processo de comunicação só pode realizar-se plenamente numa sociedade emancipada, que propicie as condições para que seus membros atinjam a maturidade, criando possibilidades para a existência de um modelo de identidade do Ego formado na reciprocidade e na ideia de um verdadeiro consenso” (HABERMAS, 1983a, p. 310).

Percebe-se que a teoria ação comunicativa só poderá acontecer em uma sociedade que proporcione, aos seus membros, espaço onde esses possam exercer o entendimento mútuo. Por sua vez, é composta por regras. “Regras apreendidas do agir racional-com-respeito-a-fins nos equipam com a disciplina das *habilidades*, normas interiorizadas, com a disciplina das *estruturas de personalidade*. Habilidades nos dão condições para resolver problemas, motivações nos permitem praticar a conformidade com as normas” (HABERMAS, 1983a, p. 321).

Na obra *Conhecimento e Interesse* (1982)⁵, Habermas vai propor uma nova concepção de teoria crítica, baseando-se na constituição do conhecimento através de interesse, mediado pela linguagem. Para ele o conhecimento está ligado a certos interesses que assumem função a priori. Destarte, coloca em questão as possibilidades de neutralidade da ciência. De forma que esses conhecimentos acabam tornando-se uma função ideológica, por conseguinte, as ciências naturais tem o seu interesse voltado para o processo de conhecimento técnico, que tem como objetivo dominar a natureza. Já o interesse que orienta as ciências histórico-hermenêuticas é o interesse comunicativo, enraizado na ação comunicativa pela qual os homens se relacionam entre si. O conhecimento comunicativo seria a maneira de emancipar-se de todas as formas de repressão social. A emancipação é não só um fim em si mesmo, mas um marco no qual a teoria crítica percebe as demais ciências e a si mesma como interesse. Nas palavras do autor:

Penso aqui na experiência da força emancipatória da reflexão [...] A experiência da reflexão articula-se, em termos de conteúdo, no conceito do processo formativo; metodicamente ela leva a um ponto de vista a partir do qual a identidade da razão com a vontade resulta como que espontaneamente. Na auto-reflexão um conhecimento entendido com o fim em si mesmo chega a coincidir, por força do próprio conhecimento, com interesse emancipatório; pois, o ato-de-executar da reflexão sabe-se, simultaneamente, como movimento da emancipação. (HABERMAS, 1982, p. 219)

Através da crítica, da auto-reflexão e do auto-questionamento, os momentos reprimidos pelo processo histórico do conhecimento podem ser reelaborados e conscientizados. Ademais, o autor irá afirmar que

[...] é lógico que o processo de comunicação só pode realizar-se numa sociedade emancipada, que propicie as condições para que seus membros atinjam a maturidade, criando possibilidades para a existência de um modelo de identidade do Ego formado na reciprocidade e na ideia de um verdadeiro consenso (HABERMAS, 1983a, p. 310).

A teoria da ação comunicativa, proposto por Habermas,

pressupõe a linguagem como um meio de entendimento [...] em que falantes e ouvintes se referem, a partir do horizonte pré-interpretado pelo mundo da vida, simultaneamente a algo no mundo objetivo,

⁵ Obra publica em 1968, com o título original: Erkenntnis und Interesse.

social e subjetivo, a fim de negociar definições das situações que possam ser compartilhadas por todos (HABERMAS, 1987, vol. I, p. 137-138)⁶.

Percebe-se que a teoria ação comunicativa só pode acontecer em uma sociedade que proporcione, aos seus membros, espaço onde esses possam exercer o entendimento mútuo. Habermas desenvolve sua teoria debatendo a respeito da problemática da racionalidade, da qual busca compreender como se dá o papel da reconstrução. Marcos Nobre, juntamente com Luiz Repa, no livro *Habermas e a reconstrução* (2012), destaca muito bem a categoria *reconstrução*. Uma vez que essa categoria encontra-se nas principais obras de Habermas, por conseguinte, a centralidade à ideia de reconstrução. Para Nobre, “reconstrução é o modo específico por meio do qual se pode, ancorar na realidade das sociedades capitalistas avançadas os potenciais emancipatórios” (NOBRE & REPA. 2012, p. 18).

A profundidade de suas análises, no que corresponde à reconstrução, não está centrada simplesmente nas normas ou até mesmo nas regras de uma nova ciência, mas em uma ciência que visa refletir os percalços de uma sociedade capitalista que visa não apenas ao lucro, bem como, ao individualismo exacerbado.

Nobre & Repa destacam que

O projeto reconstrução pretende apresentar as regras, as estruturas, os critérios de avaliação e os processos sociais em que objetos simbólicos surgem e ganham sentido social. Reconstruir não significa reproduzir o que é factualmente, mas refletir sobre regras que têm de ser supostas para que seja possível a própria compreensão do sentido e mesmo do não sentido do que é construído social e simbolicamente. Ao mesmo tempo, são regras, estruturas e processos que mostram potenciais de emancipação, possibilidades melhores de desenvolvimento, que não podem ser reduzidos à realidade, à facticidade de contextos que podem significar, ao contrário, o bloqueio dessas potencialidades emancipatórias (NOBRE & REPA, 2012, p.8).

A ideia de reconstrução é uma das categorias que se faz presente nos texto de Habermas. Esse “projeto reconstrutivo pretende apresentar as regras,

⁶ Texto no original: presupone el lenguaje como un medio de entendimiento [...] en que hablantes y oyentes se refieren, desde el horizonte preinterpretado que su mundo de la vida representa, simultáneamente a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo, para negociar definiciones de la situación que puedan ser compartidas por todos.

as estruturas, os critérios de avaliação e os processos sociais em que objetos simbólicos surgem e ganham sentido social” (NOBRE & REPA. 2012, p. 8).

A racionalidade é uma das categorias fundamentais para que se possa fazer uso na comunidade comunicativa, já que a racionalidade, fazendo-se presente “na prática comunicativa, estende-se a um espectro mais amplo. Ela indica formas diversas de argumentação, bem como diversas possibilidades de dar prosseguimento ao agir comunicativo por meio de discursos reflexivos” (HABERMAS, 2012, p. 34).

Segundo Habermas, “o mundo só conquista objetividade ao tornar-se válido enquanto mundo único para uma comunidade de sujeitos capazes de agir e utilizar a linguagem” (HABERMAS, 2012, p, 40). É por meio da comunidade comunicativa que os sujeitos interagem, consequentemente eles são capazes de agir e fazer uso da linguagem. Para tanto, Habermas vai afirmar que “o mundo abstrato é condição necessária para que os sujeitos que agem comunicativamente possam chegar a um entendimento mútuo sobre o que acontece no mundo ou sobre o que se deve fazer dele” (HABERMAS, 2012, p. 40).

A interação entre sujeito-sujeito possibilitará um entendimento mútuo, no qual os mesmos se envolvem racionalmente entre si para que assim possam compreender e analisar, criticamente, o mundo ou o espaço no qual estão envolvidos. Consequentemente, compreender que a “racionalidade comunicativa em medida, por sua vez, amplia no interior de uma comunidade de comunicação o espaço de ação estratégica para a coordenação não coativa de ações e superação consensual de conflito de ações” (HABERMAS, 2012, p. 43).

No desenvolvimento de suas análises, no que corresponde ao conceito de racionalidade, Habermas define “racionais os sujeitos capazes de agir e falar que na medida do possível não se enganam quanto a fatos e relações entre meio e fim” (HABERMAS, 2012, p. 43). Consequentemente, compreende-se que “a racionalidade de comunicativa em medida, por sua vez, amplia no interior de uma comunidade de comunicação o espaço de ações estratégicas para coordenação não coativa de ações e a superação consensual de conflitos de ações” (HABERMAS, 2012, p. 43).

Na concepção de Habermas,

as ações reguladas por normas, as autorrepresentações expressivas e as exteriorizações avaliativas servem de complemento às ações de fala constatativas, para que estas se tornem uma prática comunicativa voltada à conquista, manutenção e renovação do consenso baseado no reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade criticáveis (HABERMAS, 2012, p. 47).

Esse movimento, demonstrado na citação anterior, representa muito bem o que Habermas denominará de agir racional, na qual os indivíduos, através da reflexão, são capazes de perceber os contextos sistematicamente distorcidos.

Tendo como primeiro momento uma preocupação em elaborar um conceito de racionalidade, Habermas descreve em sua obra *Teoria da agir comunicativo vol I* (2012) como ocorre a prática comunicativa, buscando entender, muitas vezes, a maneira como os indivíduos interagem comunicativamente e propondo uma teoria. Mas o centro dessa prática permanece como as noções de mundo da vida, do qual “a investigação da comunidade e da cultura sociais não se deixam desacoplar do paradigma de mundo da vida” (HABERMAS, 2012, vol. I, p. 27).

No entendimento de Mühl,

ao conceber a razão como razão comunicativa, o autor assume a concepção de racionalidade como um processo que se desenvolve na intersubjetividade. Para ele, a diferença entre a filosofia da consciência e a teoria da racionalidade comunicativa não é apenas de conteúdo e de método, mas da natureza da própria razão. Esta, centrada no sujeito, é solitária e autorreferente e encontra a medida de validação dos seus saberes nos critérios de verdade e êxito. Sua intenção é o domínio teórico ou prático do objeto, segundo fins estabelecidos pelo próprio sujeito. Em contrapartida, a razão subjacente a linguagem é intersubjetiva e interativa e o saber que ela produz é mediado pela comunicação. (MÜHL, 2011, p. 1037)

De acordo com essa passagem, a ação comunicativa é o meio para seguir normas e justificar a ação. Dessa forma, Araújo, em seu texto afirma que:

A ação normativa também se vincula à *pretensão de validade crítica*, quer dizer, ela é suscetível de fundamentação e revisão. As ações normativas se referem a normas ou vivências no âmbito do *mundo social*. Os valores precisam ser reconhecidos, os

participantes de uma comunidade podem fundamentar seus argumentos através de razões; estas são calcadas em pretensões de validade, abertas à crítica, à correção e a uma constante aprendizagem. Nada disso se dá na *ação estratégica*, cujo propósito é o sucesso; para tal vale enganar, impor; a força não é somente linguística, a pressão não é apenas a da busca pelo melhor argumento como na ação comunicativa. (ARAÚJO, 2010, p. 15)

Por sua vez, Habermas vai apresentar as três pretensões de validade quando um falante visa ao entendimento:

de que o enunciado que faz é verdadeiro (ou de que, com efeito, se cumprem as condições de existência do conteúdo proposicional quando este não se afirma, senão apenas se menciona); de que o ato de fala é correto em relação com o contexto normativo vigente (ou que o próprio contexto normativo em cumprimento do qual esse ato se executa, é legítimo); e que a intenção expressa pelo falante coincide realmente com o que ele pensa (HABERMAS, 1987, vol. I, p. 144)

Essas seriam as pretensões válidas que conduzem os falantes para um espaço verdadeiramente criticável, sem que eles não percam o posicionamento quanto à normatividade do ato da fala. Por fim, Araújo destaca muito bem a finalidade da proposta da teoria da ação comunicativa, quando afirma que “ação comunicativa não coisifica o mundo, não aliena, não é utópica, por isso é a única que dá plenas condições para a emancipação” (ARAÚJO, 2010, p. 16).

Habermas, na obra *Racionalidade e Comunicação* (2002) esclarece o conceito de ação comunicativa, destacando que essa ação desenvolve a intuição de que o *telos* do entendimento é inerente à linguagem. Por sua vez, o “entendimento é um conceito rico do ponto de vista normativo que ultrapassa a mera compreensão de uma expressão gramatical” (HABERMAS, 2002, p. 116). Na ação comunicativa “todos os seus participantes, sem restrições, perseguem fins ilocucionários para alcançar um comum acordo que sirva de fundamento a uma coordenação consensual dos planos de ação a serem almejados por cada indivíduo” (HABERMAS, 2012, Vol. I p. 510).

Para uma ação comunicativa, só são constitutivos as ações de fala a que o falante vincula pretensões de validade criticável. Para tanto, compreende-se pretensões de validade suscetíveis de crítica, como:

- (a) A serviço da produção e inovação de relações interpessoais, e o falante faz então referência a algo no *mundo* das ordenações legítima; (b) a serviço da representação ou da pressuposição de estados de coisas; e (c) a serviço da manifestação de vivências, ou

seja, da autorrepresentação, e o falante faz referência a algo no *mundo* subjetivo ao qual tem acesso privilegiado. (HABERMAS, 2012, Vol. I, p. 533)

Através da ação comunicativa, o mundo da vida é colocado à prova. Os sujeitos da ação comunicativa buscam entender-se e construir uma definição comum de cada situação e chegar a um consenso sobre algo no mundo. Dessa forma, a ação comunicativa tem como parâmetro conduzir os indivíduos para um entendimento em sentido abrangente e não restrito.

2. Mundo da vida e sistema

Mundo da vida é definido a partir dos processos de entendimento, no qual estabelece um horizonte “formado pelas convicções de fundo, mais ou menos difusas, mas sempre aproblemático”⁷; (HABERMAS, 1988, vol. I, p. 104) isto é, entende-se como o contexto não problematizável, no qual tem como profundidade o processo de alcançar o entendimento. Criado por Husserl como parte de seu argumento sobre o afastamento das ciências modernas em relação ao horizonte de experiência e de sentido dos indivíduos comuns, o termo “mundo da vida” com Habermas, ganha novas conotações e marcada relevância tanto em sua pragmática universal quanto em seu diagnóstico da modernidade.

Em suas investigações filosóficas, Habermas utiliza-se das categorias sistema e mundo da vida para poder alcançar um entendimento da sociedade moderna. Para ele, o sistema é regido pela razão instrumental e compreende dois subsistemas: o econômico e o político. O mundo da vida compreende as intersubjetividades dos atores inseridos em situações concretas de vida, constituindo-se no pano de fundo sobre o qual ocorrem as ações. Dessa maneira, têm-se duas formas de interação: a social (obtida por meios linguísticos de busca do consenso) e a sistêmica (obtida por meios não linguísticos, como o mercado e a burocracia).

O conceito de interação social pode ser analisado com a ajuda dos conceitos elementares, ação e discurso, que ocorrem de forma entrelaçada nas interações linguisticamente mediadas. É na interação social que se busca

⁷ “formado de convicciones de fondo, más o menos difusas, pero siempre aproblemáticas”.

solucionar o problema de coordenação de ações de diferentes agentes, de tal forma que as de *Alter* possam estar ligadas às de *Ego*. Nesse processo, as relações entre ação e discurso podem se dar de diferentes maneiras, dependendo da forma como as ações são orientadas: se com vistas ao êxito (ação estratégica) ou com vistas ao entendimento (ação comunicativa). Numa interação, um agente não pode pretender conseguir entendimento com um interlocutor e exercer influência sobre o mesmo. Dessa forma,

aquilo que manifestamente resulta de um cumprimento ou ameaça, sugestão ou logro etc, não pode ser intersubjetivamente considerado um acordo, pois uma intervenção deste tipo viola as condições sob as quais as forças ilocutórias despertam convicções e originam 'ligações'. (HABERMAS, 2002, p. 111).

Segundo Habermas (2002, p. 127), a ação comunicativa está

inserida em um mundo da vida que fornece uma cobertura protetora dos riscos sob a forma de um imenso consenso de fundo. As proezas da comunicação explícitas que são alcançadas pelos agentes comunicativos dão-se no horizonte de convicções partilhadas e não problemáticas.

O mundo da vida é de um cúmulo cultural, não só de código simbólicos, ou de significados específicos, ele é, para Habermas, um cúmulo de concordâncias, de definições consensuais sobre as quais não é necessário debater para chegar a uma conclusão. Nessa passagem é possível ler que a,

perspectiva conceitual do agir orientado pelo entendimento, portanto, a racionalização aparece primeiro enquanto reestruturação do mundo da vida, enquanto processo que, pela autonomização e diferenciação dos sistemas de saber, influencia as comunicações do dia a dia, apreendendo dessa maneira as formas da reprodução cultural, bem como da integração social e da socialização. (HABERMAS, 2012, vol. I p. 588)

Com esta definição, Habermas deixa claro que a racionalização tem um papel fundamental na análise do mundo da vida. Para ele, a diferença não está no sentido de que orienta a ação, mas no que corresponde como integração social. Habermas em sua definição de mundo da vida, demonstra que esse mundo constitui um conceito complementar ao da ação comunicativa.

Por sua vez, Habermas explica que o mundo da vida tem uma relação com os três mundos, dos quais os sujeitos, através da ação, são orientados

pelo entendimento. Assim, o conceito de mundo da vida presente no exercício comunicativo “na forma de um contexto deve ser elaborado na linha das análises fenomenológicas do mundo da vida e referido ao conceito durkheimiano de ‘consciência coletiva’” (HABERMAS, 2012, Vol. I, p. 219). Vejamos como Habermas define os três mundos de modo que sua utilização da linguagem permite esclarecer o que significa o fato de um falante ao realizar um ato de fala padrão, entabular uma relação pragmática:

- Com algo no mundo objetivo (enquanto totalidade das entidades sobre as quais são possíveis enunciados verdadeiros);
- Com algo no mundo social (enquanto totalidade das relações interpessoais reguladas legitimamente) e;
- Com algo no mundo subjetivo (enquanto totalidade das vivências às quais o falante tem acesso privilegiado e que ele pode manifestar de modo veraz diante de um público). (HABERMAS, 2012, Vol. II, p. 220)

Observa-se que as manifestações comunicativas se fazem presentes em diferentes relações com o mundo. Por conseguinte, a ação comunicativa está sujeita à “interpretação cooperativa em que os participantes se referem simultaneamente a algo no mundo subjetivo, no mundo social e no mundo objetivo; mesmo que no ato de sua manifestação ele consiga *ênfatizar* respectivamente *apenas um* dos três componentes” (HABERMAS, 2012, Vol. II, p. 221).

Assim, no que corresponde à teoria, seria que a sua categoria central é a ação comunicativa que teria como definição complementar do mundo da vida, entendido como espaço de integração social, que sustenta uma tensão com as forças sociais integradas sistematicamente. Desse modo, “mundo da vida é, por assim dizer, o lugar transcendental em que falante e ouvinte vão um ao encontro do outro; em que podem colocar um ao outro a pretensão de que suas emissões concordam com o mundo (com o mundo objetivo, com o mundo subjetivo e com o mundo social)” (HABERMAS, 1988, vol. II, p. 179).

Segundo Gutierrez & Almeida (2013, p. 161),

É importante destacar que, para Habermas, a integração social do mundo da vida baseia-se na solidariedade. ‘A coordenação das ações e a estabilização das identidades de grupo têm aqui (no mundo da vida) sua medida na solidariedade dos membros, o que fica evidente nas perturbações da integração social, que se traduzem em *anomia* e nos conflitos correspondentes’.

Havendo o conflito na integração social no munda vida, o que pode ocorrer é o fracasso na busca da comunicação de consensos, consequentemente uma anomia. No espaço da comunidade comunicativa, os participantes realizam um ato de fala, eles

se movem no interior de sua linguagem, porém de tal modo que não conseguem encarar uma exteriorização atual como 'algo intersubjetivo' da mesma maneira que eles experimentam um acontecimento como algo objetivo, como eles enfrentam uma expectativa de comportamento como algo normativo ou como vivenciam/atribuem um sentimento e um desejo como algo subjetivo. (HABERMAS, 2012, vol. II, p. 229)

Habermas nos apresenta que o mundo da vida não aceita nenhum tipo de condicionamento ou comparação, quando utilizado, “os falantes e ouvintes não podem se referir a ele como a ‘algo intersubjetivo’. Isso porque os que agem comunicativamente se movimentam sempre *no* horizonte de seu mundo da vida, não conseguindo se desvencilhar dele” (HABERMAS, 2012, vol. II, p. 231).

Entendemos que é importante destacar o que Habermas aponta como duas dimensões da sociedade que se interpelam: sistema e mundo da vida. Para Gutierrez & Almeida, existem três questões que merecem atenção nesse debate sobre esses paradigmas:

- (a) A TAC apoia-se num referencial metodológico específico e original, justamente o elemento que lhe permite desenvolver a sua argumentação de forma coerente. Esta lógica do modelo não coincide nem com a racionalidade presente nas categorias do modelo (subsistemas e mundo da vida), e nem tampouco com as ações dos sujeitos sociais pesquisados (que teria de ser percebida empiricamente).
- (b) O mundo da vida e os subsistemas, para Habermas, são espaços regidos por lógicas distintas e, até certo ponto, opostas. O uso da linguagem não se confunde no interior de cada um deles (uso comunicativo *versus* estratégico).
- (c) Mundo da vida e subsistemas não possuem, na TAC, o mesmo status epistemológico para a explicação do real. “O mundo da vida é, por assim dizer, o lugar transcendental em que falante e ouvinte vão ao encontro”. E os sistemas funcionam ancorados no mundo da vida, colonizando sua riqueza. (GUTIERREZ & ALMEIDA, 2013, p. 165)

Destarte, o espaço da ação comunicativa como categoria central, encontra-se no munda da vida. Espaço esse que não permite contradição nem tampouco desacordo, uma vez que “as ações são coordenadas pela

construção de consensos, através da aceitação da validade dos argumentos presentes nos atos de fala” (GUTIERREZ & ALMEIDA, 2013, p. 166).

Essa relação é apresentada por Herrero, quando demonstra que

O mundo da vida é introduzido como correlato dos processos de entendimento, pois os sujeitos que agem comunicativamente entendem-se sempre no horizonte linguístico de um mundo vital partilhado por eles. Este mundo forma o horizonte contextual em que os sujeitos sempre se movem no seu agir. É nesse horizonte que os sujeitos ordenam os contextos situacionais que se tornam problemáticos através do andaime formal armado pelo tríplice conceito de mundo e suas correspondentes pretensões de validade. A linguagem é assim constitutiva do mundo da vida. Mas além de horizonte, o mundo de vida exerce a função de reservatório cultural, no qual são conservados os resultados das elaborações históricas realizadas pelos processos de ação. Neste sentido, o mundo da vida armazena o trabalho de interpretação feito previamente pelas gerações anteriores. Esta provisão de saber fornece a seus membros convicções de fundo admitidas e compartilhadas sem problemas. O mundo da vida é o contrapeso conservador contra o risco de dissenso que surge com todo processo atual de entendimento. A cultura é pois constitutiva do mundo vital. Assim, o mundo da vida é como que o lugar transcendental em que falante e ouvinte se movem, onde eles podem levantar reciprocamente a pretensão de que seus proferimentos se ajustam ao mundo objetivo, social e subjetivo, onde eles criticam e confirmam essas pretensões de validade, suportam seu dissenso e podem obter um acordo (HERRERO, 1986, p. 20-21).

Observar-se que a linguagem e a cultura se entrelaçam mutuamente. A linguagem mantém as tradições, que só existem sob uma forma simbólica e, na maioria dos casos, através de uma encarnação linguística; enquanto que a cultura também marca a linguagem, pois a capacidade semântica de uma linguagem depende da complexidade dos conteúdos culturais, padrões de interpretação, avaliação e expressão que essa linguagem acumula. Algumas vertentes, como os culturalistas, acreditam que o conceito do mundo da vida corresponde ao conjunto de recursos interpretativos. Assim, “como totalidade, o mundo da vida é, ilimitado; permanece na ‘penumbra’ como um marco inquestionado, aproblemático” (RIVEIRA, 1995, p. 59).

O que se pode entender, no que corresponde à conceituação do mundo da vida, seria a complementariedade da ação comunicativa, uma vez que elas encontram-se em conflito permanente. O mundo da vida é o espaço da ação comunicativa, enquanto que a ação comunicativa classifica criticamente os elementos do mundo da vida, de maneira que contribui para um melhor entendimento. Segundo Habermas:

O agir, ou melhor, o controle de situações, apresenta-se como um processo circular em que o ator é tido, ao mesmo tempo, como o *iniciador* de ações imputáveis e o *produto* de tradições nas quais ele se encontra, de grupos solitários aos quais pertence e de processo de aprendizagem e de socialização as quais está submetido. Visto a *fonte*, o recorte relevante do mundo da vida se impõe como problema que o ator tem de resolver por conta própria; ao mesmo tempo, porém, ele é carregado pelo ator a *tergo*, ou seja, pelo pano de fundo de seu mundo da vida, o qual não contém apenas certezas culturais (HABERMAS, 2012, vol II, p. 247).

Diante de todos os desafios em que o sujeito encontra-se no mundo da vida, indubitavelmente ele buscará compreender e analisar situações que o conduza para uma melhor compreensão. Por sua vez, o mundo da vida não só fica no campo da cultura, mas, por conseguinte, ela se estende para a interação social, para o aspecto de socialização. “As estruturas simbólicas do mundo da vida se reproduzem pelos caminhos que dão continuidade a um saber válido e que estabilizam a solidariedade grupal, formando atores imputáveis” (HABERMAS, 2012, vol. II, p. 252). Como caracterização, o mundo da vida é constituído por três estruturas simbólicas: cultura, sociedade e personalidade.

Habermas define, assim, as estruturas simbólicas:

A *cultura* constitui o estoque ou reserva de saber, do qual os participantes da comunicação extraem interpretações no momento em que tentam se entender sobre algo no mundo. Defino a *sociedade* por meio das ordens legítimas pelas quais os participantes da comunicação regulam sua pertença a grupos sociais, assegurando a solidariedade. Interpreto a *personalidade* como o conjunto de competências que tornam um sujeito capaz de fala e de ação - portanto, que o colocam em condições de participar de processos de entendimento, permitindo-lhe afirmar sua identidade. (HABERMAS, 2012, vol. II, p. 252-253)

Assim, a ação comunicativa busca compreender o saber cultural, que por sua vez se reproduz. “E a reprodução do mundo da vida consiste essencialmente numa continuação e numa renovação da tradição, a qual se movimenta entre dois extremos: a da mera continuidade literal e o da ruptura pura simples” (HABERMAS, 2012, vol. II, p. 255).

Habermas, em seus estudos, apresenta as várias maneiras de conceituação do mundo da vida a partir da definição de Husserl que introduz o termo para designar “o mundo em que vivemos intuitivamente, com suas

realidades, do modo como se dão, primeiramente na experiência simples e depois também nos modos em sua validade se torna oscilante” (ABBAGNANO, 2007, p.801).

Quando faz uso da linguagem como médium do consenso, o que se pode perceber é uma diferenciação das estruturas do mundo da vida, seja na sociedade e cultura, ou entre sistemas de instituições sociais e o que se compreende do mundo; já no caso da personalidade e sociedade “no sentido de que as relações intersubjetivas vão se independizando da regulamentação social; entre cultura e personalidade na medida em que a tradição cultural vai sendo submetida à crítica inovadora dos indivíduos” (HERRERO, 1986, p. 25).

Desta forma, a racionalidade comunicativa que, por sua vez, é orientada pela linguagem, passa a ser substituída pela racionalidade teleológica, dirigida e contratada pelos novos médium de comunicação. Destarte, dinheiro e poder como novos médium de comunicação, permitem a diferenciação dos dois subsistemas de ação racional teleológica: economia e administração estatal.

Com a conexão de sistema e mundo da vida, Habermas passa a reinterpretar as patologias modernas como deformação provocada pela penetração dos subsistemas: economia e administração no mundo da vida (HERRERO, 1996, p. 26). A partir das leituras feitas de T. Parsons, Habermas dará uma definição de sistema, já que os seus estudos não estão centrados no sistema:

É suficiente saber que os sistemas de ação não devem ser tidos como caso especial de temas vivos. Estes são interpretados como sistemas abertos que se mantêm numa relação com um entorno instável e supercomplexo, por meio de processos de troca que ultrapassam seus próprios limites. Entretanto, todos os estados sistêmicos preenchem funções de manutenção do sistema. (HABERMAS, 2012, vol. II, p. 274)

Assumindo a sociedade como um sistema aberto, Habermas aponta que a evolução sistêmica se mede pelo aumento da capacidade de uma sociedade. A compreensão que se pode ter de evolução social, segundo Habermas, é “porque o mundo da vida e a sistema se diferenciam não somente à proporção que a racionalidade de um e a complexidade do outro crescem, mas também à medida que um se diferencia do outro” (HABERMAS, 2012, vol. II, p. 277). Assim, Habermas especifica que as sociedades modernas, atingem um nível

da “diferenciação sistêmica em que organizações que atingiram a autonomia, passam a se relacionar entre si por meios de comunicação que não dependem mais da linguagem” (HABERMAS, 2012, vol. II, p. 278). Esses mesmos mecanismos sistêmicos acabam contratando as relações sociais dissociadas das normas e valores.

3. Ação comunicativa e ação estratégica.

Em Habermas, observa-se um posicionamento voltado para ação dos indivíduos, pois tem como objetivo uma ação voltada para a racionalidade. Assim,

A ação racional, portanto, é aquela a respeito da qual o agente pode ter uma crença racional justificável. O caso paradigmático apresentado por Habermas é o da pessoa que empreende uma determinada ação orientada para um certo objetivo; ação que pode ser altamente adaptativo, mas que não será considerada racional se não for justificada em termos de crenças sobre meios e fins baseados em regularidades causais verificáveis (INGRAM, 1987, p. 40).

Em seus escritos, Habermas amplia o debate no que corresponde à ação comunicativa e ação estratégica. Assim, essas interações apareceram ligadas à ação, uma vez que as mesmas buscam resultados para que possam alcançar seus objetivos. Em outra situação, as ações aparecem com resultados diferentes, ou seja,

em constelação diferentes: quando as forças ilocucionárias dos atos de fala assumem o papel de coordenadoras de ação, a constelação é uma; e será outra vez que as ações de fala estiverem subordinadas de tal modo à dinâmica extra-linguística das influências de atores que se influenciam mutuamente através de uma atividade orientada para um fim, que as energias de ligação especificamente linguísticas deixam de ser utilizadas (HABERMAS, 1990, p. 70).

Por sua vez, o “agir comunicativo depende do uso da linguagem dirigida ao entendimento, ele deve preencher condições mais rigorosas” (HABERMAS, 1990, p. 72). Para que se possa fazer uso da linguagem, é necessário que os falantes busquem definir cooperativamente os planos de ação, uma vez que a ação comunicativa visa o entendimento entre pessoas competentes para agir e falar. Segundo Habermas, o “entendimento através da linguagem funciona da

seguinte maneira: os participantes da interação unem-se através da validade pretendida de suas ações de fala ou tomam em consideração os dissensos constatados” (HABERMAS, 1990, p. 72).

Consequentemente, a diferenciação entre ação comunicativa e ação estratégica se configura, “uma vez que a coordenação bem sucedida da ação não está apoiada na racionalidade teleológica dos planos individuais de ação, mas na força racionalmente motivadora nas condições requeridas para um acordo obtido comunicativamente” (HABERMAS, 1990, p. 72). Habermas explicita a ação estratégica na medida em que os atores estão exclusivamente orientados para o sucesso, ou seja, para as consequências da ação, eles tentam influir por meios de armas ou bens, ameaças ou saudações sobre definição da situação ou sobre as decisões ou motivos de seus.

Isto corresponde à coordenação das ações de sujeitos que se relacionam dessa maneira, consequentemente depende como se encontram os cálculos de ganho egocêntrico. A cooperação e a estabilidade se definem como faixa de interesses dos participantes. Diferentemente na ação comunicativa, em que os atores tratam de harmonizar internamente seus planos de ação e se dispõem a perseguir suas metas sob a condição obrigatória de um acordo existente. É importante ressaltar que em ambos os casos a estrutura teleológica da ação é pressuposta, uma vez que se atribui aos atores a capacidade de agir em vista de um objetivo e o interesse em executar seus planos de ação. Os argumentos de Habermas mostram que

O modelo estratégico pode se satisfazer com a descrição das estruturas do imediatamente orientado ao sucesso, ao passo que o modelo do agir orientado para o entendimento mútuo tem que especificar condições para um acordo alcançado comunicativamente sob os quais Alter pode anexar suas ações às do Ego (HABERMAS, 1989, p. 165).

Habermas retoma o conceito de ação comunicativa, dando continuidade à teoria dos atos da fala. Para isso, ele se apoia nos conceitos de ação possível de racionalização, que segundo Habermas foram “negligenciados na teoria weberiana na ação, em sua versão oficial” (HABERMAS, 2012, vol. I, p. 494). Por conseguinte, na ação comunicativa, “os participantes não se orienta em primeira linha pelo êxito de si mesmos; perseguem seus fins individuais sob

a condição de que sejam capazes de conciliar seus diversos planos de ação com base em definições comuns sobre a situação vivida” (HABERMAS, 2012, vol. I, p. 496).

Ao definir ação comunicativa e ação estratégica como dois tipos de ação, Habermas parte do pressuposto de que as ações podem ser classificadas de acordo com estes dois pontos de vista:

com “estratégica” e “comunicativa” não quero designar somente dois aspectos analíticos sob os quais a mesma ação pode ser descrita ora como influência recíproca entre oponentes que agem de maneira racional – teleológica, ora como processo de entendimento entre os envolvidos em um mundo da vida. Mais que isso, podem-se discernir ações sociais segundo o seguinte critério: ou os participantes assumem uma atitude orientada pelo êxito, ou assumem uma atitude orientada pelo entendimento. Sob circunstâncias apropriadas, deve ser possível identificar essas atitudes a partir do saber intuitivo dos próprios participantes. (HABERMAS, 2012, vol. I, p.496)

Para Habermas ação comunicativa e ação estratégica são interações que trilharam caminhos diferentes, mas estão ligadas pela linguagem. Assim, a ação comunicativa tem, como princípio, apresentar os limites estruturais de uma linguagem compartilhada intersubjetivamente. Por sua vez, essa ação encaminha os atores a abandonar o egocentrismo que tem por orientação um fim racional de seu próprio sucesso para se submeter aos critérios públicos da racionalidade do entendimento. Com isso, a ação comunicativa pode ser entendida como um mecanismo de coordenação da ação. Nesse sentido, ação comunicativa tem de satisfazer a condição de entendimento e de cooperação. Habermas afirma que a ação:

- a) Os atores participantes comportam-se cooperativamente e tentam colocar seus planos em sintonia uns com os outros na base de interpretações comuns da situação;
- b) Os atores envolvidos estão dispostos a atingir os objetivos mediados da definição comum da situação e da coordenação da ação assumindo os papéis de falantes e ouvintes em processos de entendimento, portanto, pelo caminho da busca sincera ou sem reservas de fins ilocucionários. (HABERMAS, 1990, p. 129)

No entanto, a ação comunicativa diferencia-se da ação estratégica, porque uma coordenação bem-sucedida da ação não depende da racionalidade teleológica das orientações da ação, mas da força racionalmente

motivadora de realizações de entendimento, ou seja, de uma racionalidade que se manifesta nas condições para um consenso obtido comunicativamente.

Compreende-se que toda ação visa a um fim, conseqüentemente a ação comunicativa não é diferente das outras ações que buscam alcançar sucesso em seus atos de fala, o que a torna diferente é a maneira pela qual o entendimento tem por definição coordenar a ação. Para Habermas, toda ação é intencional. Assim,

Uma ação pode ser definida como a concretização de uma intenção de um agente que escolhe e decide livremente. A ação apresenta uma estrutura teleológica na medida em todas as ações-intenções têm por finalidade alcançar a realização de um objetivo preestabelecido (HABERMAS, 2002, p. 190).

A ação comunicativa tem como características o entendimento entre pessoas competentes para falar e agir, enquanto que na ação estratégica visa-se ao êxito. Dessa forma, para podermos compreender melhor, é necessário apresentar o que se entende por entendimento. Segundo Habermas,

Os processos de entendimento visam a um assentimento racionalmente motivado quanto ao conteúdo de uma exteriorização. Um comum acordo almejado por via comunicativa tem um fundamento racional, pois nenhuma das partes jamais pode impô-lo: nem de modo instrumental, pela intervenção imediata na ação, nem de modo estratégico, pela influência calculista sobre decisões de um oponente (HABERMAS, 2002, p. 498).

Para especificar melhor sobre a teoria atos de fala, Habermas vai destacar as três funções da linguagem apresentada por Austin, como: “atos locucionários, ilocucionários e perlocucionários” (HABERMAS, 2012, vol. I p.500). O ato locucionário é composto por regras gramaticais; o ato ilocucionário realiza uma ação pelo dizer algo a alguém num contexto, tais como o ato de fala de afirmação, de promessa, de ordem, de pedido. Enquanto que o ato perlocucionário provoca no ouvinte pelo fato de dizer algo que o impressiona, o amedronta, o satisfaz. O diferencial em Habermas é que o ato ilocucionário e o ato perlocucionário terão uma característica que se aplica em sua teoria, uma vez que “os atos ilocucionários levam a entendimento e tendem a pretensões de validade (ação comunicativa); o ato perlocucionário,

visa influenciar, obter sucesso, portanto, é ação estratégica” (ARAÚJO, 2010, p. 17).

Segundo Habermas (HABERMAS, 2012, vol. I, p. 508-509):

Os feitos perlocucionários, assim como os êxitos de ações teleológicas em geral, podem ser descritos como estados no mundo ocasionados por meios de intervenções no mundo. Êxitos ilocucionários, por sua vez, são alcançados no plano das relações interpessoais, em que os participantes da comunicação entendem-se uns com os outros sobre alguma coisa que está no mundo; nesse sentido, êxitos ilocucionários *não são algo intramundano*; são extramundanos [...]. As perlocuções [...] podem ser concebidas como uma classe especial de interações estratégicas [...]. Por isso, também, esse tipo de interação não é apropriado a uma análise que tenha por fim esclarecer o mecanismo linguístico da coordenação de ações com o auxílio de efeitos unitivos ilocucionários proporcionados por ações de fala. Para tal propósito recomenda-se um tipo de interações que não esteja onerado por assimetrias e restrições próprias às perlocuções. O tipo de interações em que todos os participantes buscam sintonizar entre si seus planos de ação individuais e em que, portanto, almejam alcançar seus objetivos ilocucionários de maneira irrestrita, assim esse seria o que denomina ação comunicativa.

Dessa análise, o que se pode concluir seria que Habermas define a ação comunicativa como uma interação que está ligada pela linguagem, haja vista “os participantes buscam atingir fins ilocucionários” (HABERMAS, 2012, vol. I, p. 510), enquanto que a ação estratégica “é mediada pela linguagem as interações em que ao menos um dos participantes pretende ocasionar com suas ações de fala efeitos perlocucionários em que está diante dele” (HABERMAS, 2012, vol. I, p. 510). Habermas identifica a diferença que há nesses dois casos de interação, uma vez que, segundo Habermas, Austin não distinguiu esses dois casos como tipos de interação diferentes porque tinha a identificar ações de fala, isto é, atos de entendimento com as próprias interações mediadas pela linguagem. O posicionamento de Habermas, ao que Austin discute, sobre atos de fala, seria a não clareza aos casos de interações. Para Austin, o objetivo perseguido com um ato ilocucionário está inteiramente contido no próprio ato da fala, enquanto o objetivo perlocucionário não precisa se ato-evidenciar no conteúdo do dito, podendo apenas explicitar-se em relação à intenção do agente ou do falante. Por que a ação comunicativa distingue-se da ação estratégica? Segundo Habermas, porque “os seus participantes, sem restrições, perseguem fins ilocucionários para alcançar um

comum acordo que serve de fundamento a uma coordenação consensual dos planos de ação a serem almejados por cada indivíduo” (HABERMAS, 2012, p. 512).

CAPÍTULO III - A ÉTICA DISCURSIVA COMO PROPOSTA DE SUPERAÇÃO DA FILOSOFIA DO ESCLARECIMENTO

1. Habermas e a ética discursiva

É com a ética do discurso que Habermas propõe uma superação ao que corresponde a esclarecimento. A ética do discurso é uma teoria da fundamentação moral, uma vez que o seu projeto é apresentar como o processo comunicativo se coloca como uma ação. Para tanto, segundo Habermas, a Ética do Discurso é uma ética universal e cognitiva. Habermas entende que, o consenso construído na comunidade argumentativa somente terá sentido se suas proposições se inscreverem numa radical validade universal. Por isso, a Ética do Discurso não trata apenas das questões do consenso em comunidades independentes, em que uma comunidade de sujeitos pode decidir em relação a outra comunidade de sujeitos.

O princípio moral é compreendido de tal maneira que exclui como inválidas as normas que não possam encontrar o assentimento qualificado de todos os concernidos possíveis. O princípio-ponte possibilitador do consenso deve, portanto, assegurar que somente sejam aceitas como válidas as normas que exprimem uma vontade universal; é preciso que elas se prestem, para usar a fórmula que Kant repete sempre, a uma 'lei universal' (Habermas, 1989, p. 84).

Na obra *A Metafísica dos Costumes* (2003)⁸, Formulado por Kant, em 1797, Kant explicita de maneira clara como se configura essa lei universal. Na passagem do texto de Kant, é apresentado o princípio supremo da doutrina dos costumes, no qual se destaca: “age com base em uma máxima que pode também ter validade como uma lei universal. Qualquer máxima que não seja assim qualificada contraria a moral” (KANT, 2003, p. 68). A partir desse princípio defendido por Kant, Habermas acredita que “o princípio da universalização não se esgota absolutamente na exigência de que as normas morais devem ter a forma de proposições deônticas universais e incondicionais” (HABERMAS, 1989, p. 84). Uma vez que, segundo Habermas

⁸ Texto publica em 1797, que tem como título original *Die Metaphysik der Sitten*.

O princípio de universalização não se esgota numa reflexão monológica segundo a qual determinadas máximas seriam aceitáveis como leis universais do meu ponto de vista. É só na qualidade de participantes de um diálogo abrangente e voltado para o consenso que somos chamados a exercer a virtude cognitiva da empatia em relação às nossas diferenças recíprocas na percepção de uma mesma situação (HABERMAS, 2013, p. 10).

Devido à pluralidade existente, seria impossível o exercício de um princípio universal que tenha como fundamentação algo monológico. Seguindo a linha de fundamentação habermasiana, só seria possível em uma comunidade comunicativa, onde os seus participantes exercem o seu direito de poder se expressar e opinar sobre suas diversas ideias. Assim, segue a fundamentação da ética do discurso que

ergue-se com a intenção de complementar a análise comportamental social dos indivíduos, postulando, para isso, a existência de uma comunidade de fala. A ideia da compreensão de que os atos de fala exibem todo poder da racionalidade, ao que Habermas chama agir racional: Só podem reclamar validade as normas que encontrem (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um Discurso prático (SILVA, 2013, p. 102).

Em oposição a Adorno e Horkheimer, Habermas adere à tradição kantiana, para a qual a razão prática é suscetível de validação em termos de verdade, e não de mera valorização emocional ou fruto de simples decisões particulares. Por sua vez, as ideias defendidas na ética do discurso são as mesmas desenvolvidas na teoria da ação comunicativa, consequentemente, o pragmatismo formal que sustenta o agir comunicativo, dos atos da fala com pretensão de validade.

As análises epistemológicas feitas por Habermas, feitas em seu livro *Ética do Discurso e a questão da verdade* (2013), que tem como propósito a constituição de uma comunidade comunicativa, tendo como instrumento principal a linguagem, conduz os indivíduos ao discurso, pois é no discurso que os indivíduos encontram-se livres para entrar numa argumentação moral, na qual os participantes dão continuidade em seu agir comunicativo. No entanto, “as argumentações morais servem, pois, para dirimir consensualmente os conflitos da ação” (HABERMAS, 1989, p. 87). Habermas entende por conflito os domínios das interações que passam a ser governadas por normas e se configura em um acordo normativo perturbador. Para que seja resolvido, esse

conflito necessita de um “um processo de entendimento mútuo intersubjetivo pode levar a um acordo que é de natureza reflexiva; só então os participantes podem saber que eles chegam a uma convicção comum” (HABERMAS, 1989, p. 88).

Assim, no discurso prático, não basta que o indivíduo seja livre na sua ação prática, mas que esteja disposto a aceitar a ouvir e compreender, juntamente com os demais, os interesses que venham a atender a todos. Segundo Habermas,

Os participantes, no momento mesmo em que encetam uma tal prática argumentativa, têm de estar dispostos a atender à exigência de cooperar uns com os outros na busca de razões aceitáveis para os outros; e, mais ainda, têm de estar dispostos a deixar-se afetar e motivar, em suas decisões afetivas e negativas, por essas razões e somente por elas. (HABERMAS, 2013, p. 15)

Dessa maneira, os participantes devem ter clareza da sua participação e cooperar na efetivação do discurso prático de maneira livre e equitativa. Segundo Lubenow,

o discurso prático pode ser entendido como um processo de comunicação que, de acordo com sua forma, isto é, apenas em virtude de pressupostos de argumentação gerais e incontornáveis, exorta todos os intervenientes, ao mesmo tempo, à assunção de papéis ideais. Ele transforma a assunção de papéis num acontecimento público em que todos participam em conjunto (LUBENOW, 2011, p. 61).

Habermas objetiva reconstruir os pressupostos racionais, implícitos no uso da linguagem. Para Habermas, em todo ato de fala dirigido à compreensão mútua, o falante constrói uma pretensão de validade, quer dizer, pretende que o dito por ele seja válido num sentido amplo. Então, Habermas menciona que quando eu falo algo, digo alguma coisa para uma ou mais pessoas, eu pretendo que aquilo que digo seja válido. Assim, “a teoria dos atos da fala é uma teoria que torna possível e real uma ligação do sujeito com o mundo, mas também e ainda da velha ‘representação’ das coisas, como fora para kant” (SILVA, 2013, p. 104). Ainda seguindo a linha de raciocínio de SILVA, destaca que:

Os atos de fala são responsáveis por tornarem racional o uso da linguagem na comunicação cotidiana, e por tornarem possível o

entendimento entre os participantes do diálogo. Uso racional, ou discurso racional indica, nesse contexto, a possibilidade da comunicação do sentido das frases e expressões proferidas no contexto de relação entre dois falantes, simétrica e assimetricamente em relação ao efeito que isto causa (SILVA, 2013, p. 104).

Assim os atos da fala se subdividem em: atos da fala constatadores, atos da fala reguladores, atos da fala representativos. Os atos da fala constatadores (afirmar, referir, narrar, explicar, prever, negar, impugnar etc.) são aqueles em que os falantes que em seu enunciado seja verdadeiro; os atos da fala reguladores (como as ordens, as exigências, as advertências, as desculpas, as representações, os conselhos) parte do pressuposto que o pretendido seja seguido, ordenado e verdadeiro, por fim atos de fala representativo (revelar, descobrir, admitir, ocultar, despistar, enganar, expressar etc) pretende-se que o que se exprime seja sincero.

Para Habermas, “as argumentações são destinadas, antes de mais nada a produzir argumentos concludentes, capazes de convencer com base em propriedades intrínsecas e com os quais se podem resgatar ou rejeitar pretensões de validade” (HABERMAS, 1989, p. 110). Por outro lado, Habermas estabelece que todos estes atos de fala possuem uma pretensão em comum, a de compreensão, na qual espero que a minha narração, o meu conselho, a minha expressão sejam compreendidos.

Nos atos de fala consensuais, ou seja, aqueles que são estabelecidos visando a um consenso, um acordo sobre dado assunto, se pressupõe o reconhecimento mútuo de algumas pretensões de validade. Vejamos:

O falante tem de escolher uma expressão *inteligente* para que ele e o ouvinte possam *entender-se mutuamente*; o falante tem de ter a intenção de comunicar um conteúdo proposicional *verdadeiro* para que o ouvinte possa *participar* do seu saber; o falante tem que querer manifestar as suas intenções *verazmente* para que o ouvinte possa crer no que ele manifesta (confiar nele); finalmente, o falante tem de escolher a manifestação *correta*, com relação às normas e valores vigentes, para que o ouvinte possa aceitar a sua manifestação, de modo que ele e o ouvinte possam coincidir entre si no que se refere ao cerne normativo (ATIENZA, 2003, p.161-162).

Inicialmente, eu, como falante, tenho que escolher uma expressão inteligível para que meu ouvinte possa me entender. Então, podemos classificar as pretensões validade do seguinte modo: na primeira pretensão, refere-se à compreensão entre o falante e o ouvinte ou ouvintes, enquanto que,

na segunda pretensão, é que o conteúdo que eu comunico seja verdadeiro. Já na terceira pretensão é que a manifestação de minhas intenções seja sincera, para que o ouvinte possa crer no que manifesto, basicamente possa confiar em mim. Por fim, o último estabelece que eu, falante, tenho que escolher a manifestação correta, com relação às normas e valores vigentes na sociedade, para que o ouvinte possa aceitar a minha manifestação, de modo que eu e o ouvinte possamos coincidir entre si no que se refere à essência normativa em questão.

Percebe-se que Habermas não considera a argumentação, o discurso, como uma série de proposições, e sim como uma série de atos de fala; a argumentação não é (ou não é apenas) um encadeamento de proposições, é também um tipo de interação, de comunicação. Para tanto, o discurso é a condição do incondicionado, em que a argumentação remete a uma situação ideal de fala ou de diálogo.

Além de tudo isso, a ética do discurso passa a inserir-se, nas ciências construtivistas, que por sua vez, têm a ver “com fundamentos racionais do conhecer, do falar e do agir”. (HABERMAS, 1989, p. 123) Habermas em sua defesa da ética do discurso, afirma que

Ela poderá em concorrência com outras éticas, ser mobilizada para a descrição de representações morais e jurídicas empiricamente constatadas, ela poderá ser inserida em teorias do desenvolvimento da consciência moral e jurídica, tanto no plano do desenvolvimento sociocultural quanto no plano da ontogênese, e assim tornar-se acessível a um controle indireto (HABERMAS, 1989, p. 121).

Entende-se que a ética do discurso perpassa por vários campos do conhecimento, uma vez que ela é constatada meio jurídico quando se utiliza do discurso para apresentar a validade da argumentação. Enfim, a ética do discurso torna-se relevante para o mundo da vida. Assim, Habermas busca dar uma resposta para aqueles que ainda não acreditaram no propósito dito da ética filosófica.

Habermas, em suas afirmações, deixa claro que os sujeitos não têm como se desvencilhar de sua prática comunicativa, porque se deparam constantemente com momentos de escolha e relações intersubjetivas, mesmo que tentem ficar fora do agir comunicativo. Assim, Habermas diz que

Não existe nenhuma forma de vida sócio-cultural que não esteja pelo menos implicitamente orientada para o prosseguimento do agir comunicativo com meios argumentação – por mais rudimentar que tenha sido o desenvolvimento das formas de argumentação dos processos discursivos do entendimento mútuo [...] Nem mesmo aquele que salta fora da argumentação de maneira consequente; ele permanece preso aos pressupostos desta – e estes, por sua vez, são pelo menos parcialmente idênticos aos pressupostos da argumentação em geral (HABERMAS, 1989, p. 123).

A ética do discurso defende o princípio moral da reciprocidade dialógica universal. Conforme Herrero,

E se quem argumenta supõe necessariamente todos esses pressupostos universais, então já reconheceu o princípio moral implicado em sua argumentação, pois toda argumentação supõe a reciprocidade dialógica universal. Isso significa: na argumentação surge o dever recíproco de fazer valer exclusivamente argumentos e nenhuma outra instância alheia à argumentação, isto é, nada pode ser reivindicado como válido a não ser aquilo que possa ser fundamentado discursiva e responsavelmente pelos argumentos e, portanto, o dever de resolver dialógica e argumentativamente todas as pretensões à validade da vida humana, do qual resulta que todo conteúdo que se apresentar como digno de ser reconhecido como válido, terá que ser, em princípio, capaz de consenso. Isto é: no a priori da argumentação está o dever de justificar todas as pretensões da razão contidas no pensar, conhecer e agir humanos, também as pretensões implícitas de homens diante de homens contidas nas instituições (Herrero 2000, p. 173).

Com isso, o procedimento argumentativo em que prevalece o melhor argumento, respeitando todos os demais, à luz de sua maior coerência, justeza e adequação estão fundamentados em reciprocidade dialógica. Destarte, a problemática da moralidade em Habermas está centrada na sua teoria da ação comunicativa. Fazendo uma breve analogia da moralidade em Kant, compreende-se que a moralidade está centrada no imperativo categórico, enquanto que, para Habermas, ela se erradica no processo argumentativo, desencadeado no discurso prático. No entanto, essa mudança vai desencadear na ética do discurso.

2. A ética discursiva e o esclarecimento

Barbara Freitag, em seu artigo “a questão da moralidade: da razão prática de Kant à ética discursiva” (1989), explicita a essência da ética discursiva, mostrando o momento que Habermas busca substituir o imperativo

categórico de Kant pelo procedimento da argumentação moral. Vejamos o que autora destaca:

O imperativo categórico é transformado em um princípio universalizável, na situação dialógica ideal, perdendo sua autoridade como critério moral absoluto 'puro'. A ética discursiva sugere que somente podem aspirar à validade aquelas normas que tiveram o consentimento e a aceitação de todos os integrantes do discurso prático. Para que uma norma tenha condições de transformar-se em norma geral, aspirando validade universal enquanto máxima de conduto de todos os participantes do discurso prático, os resultados e efeitos colaterais decorrentes de um procedimento argumentativo em que prevalece o melhor argumento, respeitados todos os demais, à luz de sua maior coerência, justiça e adequação. O caráter universal de uma norma ou princípio moral qualquer só se evidencia se tal princípio ou norma não exprimir meramente a intuição moral de uma cultura ou época específica, mas sim um conteúdo que possa ter validade geral, fugindo a toda e qualquer forma de etnocentrismo (FREITAG, 1989, p. 12-13).

A proposta de Habermas é a substituição da razão monológica de Kant para uma razão dialógica, conseqüentemente, a ética do discurso propõe um procedimento argumentativo no grupo em que todos os pontos de vista precisam ser respeitados, prevalecendo o melhor argumento. É com essa postura que Habermas irá fundamentar a ética discursiva, sugerindo que essa ética pode aspirar à validade aquelas normas que tiverem o consentimento e a aceitação de todos os integrantes do discurso prático.

Para Barbara Freitag,

A ética discursiva de Habermas pressupõe pelo menos três dados, ainda não suficientemente explicitados: a competência comunicativa dos integrantes do grupo; situações dialógicas ideais, livres de coerção e violência; e, finalmente, um sistema linguístico elaborado que permita pôr em prática o discurso (teórico e prático). Estes "dados" (pressupostos) contrastam com os "dados" observados na realidade histórica que constituem, nas sociedades modernas, verdadeiras "cargas político-morais" insuportáveis para o nosso tempo. Habermas enumera quatro: a *fome* no terceiro mundo, a *tortura* institucionalizada, o *desemprego* crescente, mesmo nas economias mais avançadas do mundo ocidental, e as *ameaças do desequilíbrio ecológico* que implicam na possível autodestruição da humanidade (FREITAG, 1989, p.14).

Tudo indica que, para solucionar esses problemas, nem sempre isso se pode dar no contexto da ética discursiva. Por isso mesmo, Habermas vai destacar outras formas de ação, distintas da comunicativa, por exemplo: a ação instrumental, que permitiria resolver parcialmente os problemas da fome, do

desemprego e do equilíbrio ecológico, ou seja, no que corresponde aos problemas que têm de técnico. Quando a ação instrumental e a comunicativa não conseguem resolver esses problemas, Habermas admite a ação estratégica, cuja função primordial consistiria em estabelecer as condições materiais e políticas para que a ação comunicativa e, no contexto dela, o discurso prático, possam entrar em ação.

Vemos em Habermas o que a ética do discurso proporciona entre os indivíduos. O mesmo não acontece com a ética do esclarecimento, que por sua vez tem como característica uma moral individualista, pois parte da hipótese de homens isolados, atomísticos, com seus interesses e impulsos individuais, que se uniam por razões utilitárias para formarem a sociedade civil. Diante do exposto,

A moral da Ilustração não visa os homens em sua inserção comunitária, mas em sua existência individual, o que gera duas consequências. Por um lado, a ética iluminista deixa de acentuar os deveres e obrigações sociais do homem, deslocando a ênfase para sua felicidade e auto-realização como indivíduos. Por outro, ela os coloca numa posição de exterioridade com relação ao mundo social, transformando-os em críticos e juízes de sua própria sociedade. (ROUANET, 1989, p. 38)

Encontra-se no movimento iluminista uma exceção do filósofo Kant. Contudo, entende-se que os filósofos romperam com o rigor da moral cristã, propuseram a liberdade das paixões, dentro dos limites compatíveis com o convívio social.

Contudo, o individualismo é tomado a partir do momento que o movimento iluminista prega o ideal de liberdade, na qual os indivíduos podem fazer a livre escolha do que se pode fazer, conseqüentemente, o prazer de ser feliz. Por sua vez, o individualismo ético aumenta ainda mais a autonomia e a autodeterminação do sujeito com relação às leis de sua sociedade.

Compreende-se que “o individualismo ético da Ilustração se baseava efetivamente numa separação ilusória entre indivíduo e sociedade e não colocou com clareza a relação entre auto-realização do indivíduo e o interesse coletivo” (ROUANET, 1989, p. 43).

Mesmo não concordando com o segmento que há na ética Iluminista, a ética discursiva demonstra que pode oferecer um caminho para preservar

essas duas conquistas do individualismo (o direito a felicidade e a moral autônoma).

Dessa, o individualismo é incompatível com a teoria da ação comunicativa. Para a ação comunicativa, “o homem é um ser plural. Ele nasce numa comunidade linguística e organiza as relações com seus semelhantes sobre o pano de fundo de um mundo vivido, intersubjetivamente compartilhado” (ROUANET, 1989, p. 45).

Mesmo havendo algumas críticas a respeito da ética discursiva, ela se apresenta formalista exatamente porque supõe que os conteúdos emanarão da própria vida, conseqüentemente serão trazidos à moldura argumentativa pelos próprios interessados, e não pelos especialistas das questões morais.

Deste modo, Rouanet entende que

a ética discursiva não aplica à sociedade inteira o princípio da dúvida metódica, porque sabe que a totalidade de uma forma de vida jamais pode ser submetida a exame. Ela destaca do mundo vivido somente aquelas questões práticas que sejam susceptíveis de tratamento argumentativo, deixando intacto o restante (ROUANET, 1989, p.46).

Não se pode negar os méritos que há na ética iluminista que foi de “ter que apontar para o estágio pós-convencional, e não podemos recuar para etapas pré-kantianas sem nos demitirmos da modernidade” (ROUANET, 1989, p. 47). O contexto ético de Habermas, a ética do discurso está fundamentado na teoria do agir comunicativo. Trata-se do contexto padrão de Habermas, o modelo comunicativo que é o referencial para as questões éticas pós-metafísicas.

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

para um reexame da compreensão paradigmático do direito. Esta compreensão, como aliás o próprio Estado de direito, conserva um núcleo dogmático, ou seja, a ideia da autonomia, segundo a qual os homens agem como sujeitos livres na medida em que obedecem às leis que eles mesmos estabeleceram, servindo-se de noções adquiridas num processo intersubjetivo (HABERMAS, 1997, p. 190).

As regras universais implicam em uma construção coletiva a partir de relacionamentos intersubjetivos, ou seja, em sua constituição, o ser humano é trabalho e linguagem. Desse modo, a reconstrução de uma sociedade, na qual a ética está presente em todos os lugares, só pode concretizar-se através da interação de sujeitos capazes de superarem o individualismo da moralidade moderna, sugerindo validades universais em favor da vida, do próprio planeta, entre outros.

3. A ética discursiva e o princípio de universalização

A análise que acabamos de realizar, nos dá um pressuposto para compreender a ideia apresentada por Habermas sobre o princípio de universalização. Apresentado que cada indivíduo que se insere num discurso prático se obriga intuitivamente a aceitar procedimentos que equivalem ao reconhecimento implícito do princípio universal. Por sua vez, o princípio de universalização seria uma reformulação discursiva do imperativo categórico kantiano. É nessa perspectiva que Habermas interpreta o imperativo categórico. Aqui se encontra a diferença entre Kant e a ética do discurso. Para Kant, a validação é pensada monologicamente, à medida que uma reflexão puramente subjetiva pode decidir *a priori* se a norma é legítima ou não. Para Habermas, o princípio de validação depende de argumentações entre participantes de uma ação interativa. Na formulação que dá o próprio Habermas,

O princípio moral é compreendido de tal maneira que exclui como inválidas as normas que não possam encontrar o assentimento qualificado de todos os concernidos possíveis. O princípio-ponte possibilitador do consenso deve, portanto, assegurar que somente sejam aceitas como válidas as normas que exprimem uma vontade universal; é preciso que elas se prestem, para usar a fórmula que Kant repete sempre, uma lei universal (HABERMAS, 1989, p. 84).

Tal princípio garante a racionalidade do discurso, sendo que age moralmente quem age de acordo com uma norma de ação que possa ser universalizada, isto é, que possa obter o consenso de uma comunidade ideal de comunicação. Em outras palavras, age moralmente quem age consoante uma norma de ação que possa ser universalizada, ou, ainda, que possa obter o consenso de uma comunidade ideal de comunicação. O princípio do discurso, por seu turno, implica que não podemos reivindicar algo como válido a não ser aquilo que possa ser fundamentado racionalmente por meio de argumentos. Segundo Habermas,

Para que nos libertemos dos grilhões de uma falsa e apenas presumível universalidade de princípios seletivamente esgotados e aplicados de uma forma insensível ao contexto, sempre foi necessário, e ainda o é hoje em dia, movimentos sociais e lutas políticas, no sentido de podermos aprender, a partir das experiências dolorosas e do sofrimento irreparável dos humilhados e ofendidos, dos feridos e violentados, que ninguém pode ser excluído em nome do universalismo moral – nem as classes subprivilegiadas nem as nações exploradas, nem as mulheres domesticadas nem as minorias marginalizadas. Quem, em nome do universalismo, exclui o Outro, que tem o direito a *permanecer* um estranho em relação aos outros, atraiçoa os seus próprios princípios. Apenas na libertação radical das histórias individuais de vidas e de formas de vida particulares é que se comprova o universalismo do igual respeito por todos e da solidariedade para com tudo que comporta a marca da humanidade (HABERMAS, 1991, p. 114, apud, PERSCH, 2002, p. 85).

O princípio de universalização não se esgota numa reflexão monológica segundo a qual determinadas máximas seriam aceitáveis como leis universais. Como participantes de um diálogo abrangente e voltado para o consenso é que somos chamados a exercer a virtude cognitiva da empatia em relação às nossas diferenças recíprocas na percepção de uma mesma situação. Habermas define que “o princípio da universalização não se escota absolutamente na exigência de que as normas morais devem ter a forma de proposições deônticas universais e incondicionais” (HABERMAS, 1989, p. 84).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa busca aprofundar a superação do esclarecimento diagnosticado por Adorno e Horkheimer, e reavaliada por Habermas, no que corresponde ao conceito de esclarecimento e emancipação dos indivíduos. Para tanto, a temática pesquisada encontra-se centrada na teoria da ação comunicativa.

Ao mesmo tempo fica explícito que Habermas, através dos seus estudos filosóficos, deixa claro que a sua postura crítica frente aos filósofos da Escola de Frankfurt seria o que ele vai denominar de uma reconstrução de ideia, ou seja, que o debate filosófico encontra-se aberto ao diálogo. Assim, fica caracterizado a sua crença em uma racionalidade esclarecida, em que os indivíduos, ao fazerem uso da razão comunicativa, integram-se entre si, conduzindo-os à razão dialógica.

Desse modo, a ação comunicativa se dá num espaço onde não haverá coação, nem tampouco impedimento dos participantes. É por meio do conhecimento comunicativo que seria a maneira de emancipar-se de todas as formas de repressão. Não que a emancipação seja o fim em si mesmo, mas um início para a formação de uma comunidade comunicativa capaz envolver seus concernidos a um consenso.

Com a teoria da ação comunicativa, Habermas quer chegar à análise das precondições transcendentais de uma comunicação e de um entendimento possível, que revele as normas fundamentais para todos aqueles que querem ser considerados como seres humanos racionais que são capazes de comunicar e construir um argumento.

Nas investigações filosóficas apresentadas por Habermas, falamos do mundo da vida como um dos conceitos mais famosos de sua teoria, por Habermas é apresentado como um crítico cultural, não só de códigos simbólicos, mas um cúmulo de concordâncias, de definições consensuais sobre as quais não é necessário debater para chegar a uma conclusão. Assim, linguagem e cultura se condicionam mutuamente. A linguagem conserva as tradições culturais que só existem sob uma forma simbólica e, na maioria dos casos, através de uma encarnação linguística; a cultura também marca a linguagem, pois a capacidade semântica de uma linguagem depende da

complexidade dos conteúdos culturais, dos padrões de interpretação, avaliação e expressão que essa linguagem acumula.

Já no momento do contexto da ação comunicativa e ação estratégica, percebe-se que são interações que se projetam em caminhos diferentes. Por sua vez, estão ligadas pela linguagem. Habermas explicita a ação estratégica na medida em que os atores estão exclusivamente orientados para o sucesso, ou seja, para as consequências da ação, eles tentam influir por meios de armas ou bens, ameaças ou saudações sobre definição da situação ou sobre as decisões ou motivos. Isso corresponde à coordenação das ações de sujeitos que se relacionam dessa maneira, conseqüentemente depende de como se encontram os cálculos de ganho egocêntrico. A cooperação e a estabilidade definem como faixa de interesses dos participantes. Diferentemente na ação comunicativa, em que os atores tratam de harmonizar internamente seus planos de ação e se dispõem a perseguir suas metas sob a condição obrigatória de um acordo existente.

Entendemos a relevância de teóricos como Habermas, quando objetiva reconstruir os propósitos racionais, implícitos no uso da linguagem. Para o filósofo, em todo ato de fala dirigido à compreensão mútua, o falante constrói uma pretensão de validade, quer dizer, pretende que o dito por ele seja válido num sentido amplo.

Assim, na construção da ética do discurso, Habermas possibilita uma contribuição da racionalidade discursiva que abre horizontes para uma formação que busca superar o egocentrismo de seus indivíduos, possibilitando outros níveis de entendimento. Pode-se entender tal processo enquanto crescimento necessário da competência comunicativa inerente ao ser humano, ou seja, a sua capacidade discursiva voltada para o entendimento mútuo.

Os princípios da universalização, propostos na ética do discurso, apontam para a possibilidade de que, nas situações de conflito, em que se erguem pretensões de validade sobre os proferimentos, as alternativas possam ser debatidas por razões convincentes de forma participativa. O esforço cognitivo empreendido na racionalidade esclarecedora pode ser um caminho livre para o exercício da convivência, a fim de que aspectos como justiça e solidariedade não fiquem relegados à condição de bondade fraternal, mas

sejam reconhecidos como parte de uma mesma realidade: o mesmo respeito exigido por mim é estendido ao reconhecimento do outro em pé de igualdade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRAFICAS

I. DO AUTOR

HABERMAS, Jürgen. **Para a Reconstrução do Materialismo Histórico**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1983b.

_____. **Técnica e ciência enquanto ideologia**. Trad. de Z. Loparic e Andréa Maria Loparic. São Paulo: Abril Cultural, 1983a. (Coleção Os Pensadores)

_____. **Técnica e Ciência como Ideologia**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987a.

_____. **Conhecimento e interesse**. Trad. de Maurício Tragtenberg. São Paulo: Abril Cultural, 1983a. (Coleção Os Pensadores)

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

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

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

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

_____. **Direito e democracia. Entre facticidade e validade. V. I**. Trad. de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

_____. **Direito e democracia. Entre facticidade e validade. V. II**. Trad. de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

_____. **A constelação pós-nacional. Ensaio políticos**. Trad. de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

_____. **A ética da discussão e a questão da verdade**. Trad. Marcelo Bradão Cipolla. 3ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

_____. **Teoria analítica da ciência e dialética**. Trad. de Z. Loparic e Andréa Maria Loparic. São Paulo: Abril Cultural, 1980a. (Coleção Os Pensadores)

_____. **Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e a racionalização social.** Vol. I trad. Paulo astor Soethers, São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. Trad. Espanhola: **Teoría de la acción comunicativa. V. I.** Trad. de Manuel Jimenez Redondo. Madrid: Taurus, 1987b.

_____. **Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista.** Vol. II trad. Flavio Beno Siebeneichler, São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. Trad. Espanhola: **Teoría de la acción comunicativa. V. II.** Trad. de Manuel Jimenez Redondo. Madrid: Taurus, 1987b.

_____. **Racionalidade e comunicação.** Trad. Paulo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 2002a.

_____. **A inclusão do outro: estudo de teoria política.** São Paulo: Loyola, 2002b.

_____. **A crise da legitimação no capitalismo tardio.** Trad. Vamireh Chacon. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002c.

II. DE COMENTADORES

ABBAGNANO, Nicole. **Dicionário de Filosofia.** São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ADORNO E HORKHEIMES. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos.** Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar 1985.

ADORNO/HORKHEIMER. **O conceito de Iluminismo.** Textos Escolhidos. Col. Os Pensadores. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1983a.

ARAÚJO. I. L. **A teoria da ação comunicativa de J. Habermas.** 1 ed. Palma de Mallorca: Fundació Càtedra Iberoamericana, 2010.

ATIENZA. Manuel. **As razões do direito: teorias da argumentação jurídica.** São Paulo: Ed. Landy. Trad. Maria Cristina Guimarães Cupertino, 2003.

FREITAG, B. **Introdução a Habermas,** In: **HABERMAS. Sociologia.** Tradução e organização, Freitag e Rauanet. São Paulo: Ática, 1993.

_____. **A teoria crítica: ontem e hoje.** São Paulo: Brasiliense, 1986.

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

_____. **A questão da modernidade: da razão de Kant à ética discursiva de Habermas**. Tempo social, Revista social. USO, São Paulo. Vol. I, n. 2, 1989.

_____. **Habermas**. São Paulo: Ed. Ática, 1993.

GUTIERREZ, Gustavo Luis; ALMEIDA, Marco Antonio Bettine de. **Teoria da ação comunicativa (Habermas): estrutura, fundamentos e implicações do modelo**. Rev. Veritas, v. 58, n. 1 jan/abr. 2003, p. 151-173. Porto Alegre.

_____. **Ética do Discurso**. In: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de (org.). **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2000.

Conhecimento e Razão Instrumental. *Psicol. USP* [online]. 1997, vol.8, n.1, pp. 11-31. ISSN 0103-6564. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-65641997000100002>.

HERRERO, Francisco Xavier. **Habermas ou a dialética da razão**. Revista Síntese, vol. 12, n. 33, 1985.

_____. **Racionalidade comunicativa e modernidade**. Revista Síntese, vol. 13, n. 37, 1986.

_____. **J. Habermas: teoria crítica da sociedade**. Revista Síntese, vol. 2, n. 15, 1979.

_____. **Ética do Discurso**. In: **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2000.

LUBENOW, Jorge A. **Sobre o método do discurso prático na fundamentação da Ética do discurso de Jürgen Habermas**. Cadernos do PET filosofia, vol. 2, n. 15, 2011.

INFRAM, David, **Habermas e a dialética da razão**. 2ª edição. Trad. Sérgio Bath. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1994.

KANT, E. **Crítica da razão pura**. Trad. de Valério Rohden e Udo B. Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. **Resposta à pergunta: que é esclarecimento (Aufklärung)** Trad. De Floriano de S. Fernandes In: Kant. I. Textos seletos. Petrópolis: vozes, 1985.

_____. **A Metafísica dos Costumes**. Trad. Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2003.

MELO, Rúion. **Marx e Habermas: teoria crítica e os sentidos da emancipação**. São Paulo: Saraiva, 2013.

MÜHL, Eldon Henrique. **Habermas e a educação: racionalidade comunicativa, diagnóstico crítico e emancipação**. Revista Edu. Soc. Campinas, v. 32, n. 117, p. 1035-1050, out.-dez. 2011.

OLIVEIRA, M, A de. **Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea**. São Paulo: Edições Loyola, 1996a.

PERSCH, Danilo. **A ética do discurso de Habermas**. Rev. Filosofazer. Passo Fundo, n. 35, jul./dez. 2002.

REPA, LUIZ; NOBRE, Marcos. **Habermas e a reconstrução**. Campinas, SP: Papirus, 2012.

REESE-SHAFER, Walter. **Compreender Habermas**. 3ª ed. Trad. Vilma Scheider. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

RECOEUR, Paul. **Ideologia e Utopia**. Trad. Teresa L. Perez. Lisboa: Edições 70, 1991

RIVEIRA, Francisco Javier Uribe. **Agir comunicativo e planejamento social: uma crítica ao enfoque e estratégico** [online]. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 1995. Acesso em: 23/10/2013.

ROUNET, Sérgio Paulo. **Ética discursiva e ética iluminista**. In: **Jurgen Habermas: 60 anos**. Reio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1989.

SIEBENEICHELER, F. **Razão comunicativa e emancipação**. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

SILVA, Bartolomeu Leite. **Ética do discurso e responsabilidade**. Rev. Pensando, vol. 4, n. 7, 2003.

_____. **Habermas e A Dialética do Esclarecimento**, en Contribuciones a las Ciencias Sociales, diciembre 2011, www.eumed.net/rev/cccss/16/ Acesso em: 13/11/2013 Hora: 15:35.