

## Introdução

Clélia Aparecida Martins

**Como citar:** MARTINS, C. A. Introdução. *In:* MARTINS, C. A.; POKER, J. G. **O pensamento de Habermas em questão**. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2008. 5-14.

DOI: <https://doi.org/10.36311/2008.978-85-60810-05-5.p5-14>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

# Introdução

CLÉLIA APARECIDA MARTINS  
UNESP-Marília

Uma coletânea sobre a filosofia de Habermas constitui a expressão de um conjunto de pessoas dedicadas ao estudo de um extenso programa de investigação e publicação, ou seja, dedicadas a compreender e transmitir a profunda mensagem crítica presente num pensamento da tradição filosófica ocidental. Esse pensamento desenvolve-se desde 1952, quando o filósofo publicou seus primeiros artigos no *Frankfurter Allgemeine Zeitung* seguidos do famoso ensaio “Pensar com Heidegger contra Heidegger”, de 1953. De *Teoria e prática* (1963), *Conhecimento e interesse a Verdade e justificação*, de *Lógica das ciências sociais a Teoria da ação comunicativa*, de *Faktizität und Geltung a Entre naturalismo e religião*, esse pensamento complexifica-se sempre mais e suas reflexões focam os mais variados temas. Daí não ser intenção desta coletânea fornecer uma interpretação acabada dele, mesmo porque tal feito seria impossível, visto se poder considerá-lo incompleto, capaz de acolher sempre novos problemas e de modificar-se continuamente, e isto precisamente devido a ele tencionar trazer aos seus leitores menos um estilo de filosofia do que de filosofar: seu pensamento filosófico-histórico e sócio-político foi, é e continuará sendo uma reflexão crítica, que ao mesmo tempo estabelece as condições da crítica sobre as reivindicações levantadas por um discurso que preza a racionalidade.

A intenção maior que guiou a organização desta coletânea foi demonstrar as linhas de um tipo de filosofia que lida com inúmeros matizes do pensamento, tais como: Kant, Hegel, Marx, Freud, a primeira geração dos pensadores da Teoria Crítica – sobretudo Horkheimer e Adorno – além da filosofia política de John Rawls, com quem Habermas iniciou o debate em 1983, em *Consciência moral e agir comunicativo*, ainda que sem considerar os problemas de justiça, e das teorias ético-cognitivas de Piaget e Kohlberg.

De certo modo, é possível interpretar a obra de Habermas como um sistema, conforme a acepção kantiana, de um todo de conhecimento ordenado segundo princípios, ou a “unidade das formas diversas do conhecimento sob uma única idéia” (*Crítica da razão pura*, A 832/B 860),

em que a idéia é o conceito dado pela razão, o que determina *a priori* o alcance do conteúdo e as posições recíprocas das partes, de modo a se obter uma unidade organizada. Porém ainda é cedo para afirmarmos de forma contundente a unidade desse pensamento como sistema filosófico; esse exame cabe à posteridade. Não é este o fim do presente livro. Agora, cuidar para não fraturá-lo já é um desafio e tanto; pois, do contrário, estaríamos negando a razão na totalidade discursiva que é a razão mesma enquanto se exterioriza. Embora isso não impeça de reconhecer que tal pensamento, por vezes, fica dilacerado entre um saber apoiado na sociologia, na psicologia social e em um escopo puramente filosófico. E, não obstante nenhum eixo conceitual garantir a unidade dessas áreas distintas, há que se reconhecer que em Habermas elas se locupletam no gradual tecer de sua obra. Por certo há a preponderância da filosofia, mas esse é um domínio que, por ser assim, não prescinde daqueles saberes.

Se Habermas procura delimitar os campos do saber um frente ao outro, de modo a manter em ambos a legitimação da racionalidade, há então que se entrever aí o esboço lento, por vezes não consciente, de um projeto: aquele de desvendar as duplicações da razão, a saber, sua discursividade, suas regras, que asseguram intersubjetividade e auto-referencialidade por parte dos sujeitos. Mas, como para esse filósofo não há um meio crítico capacitado a superá-la e que, por isso mesmo, se vê como que fadado a dar um salto fora dela, ele propõe, tal como Kant, uma articulação crítica ao pensamento segundo a crítica da razão pela razão, isto é, o esforço de reflexão na auto-referência do pensar como único antídoto ao delírio que a razão é, ela mesma, quando crítica.

No uso cotidiano, a razão deve manter apresentação simbólica de seus conceitos para a experiência, cujo fundo é uma causalidade por liberdade (a emancipação à qual a razão comunicativa leva) que valida sua visibilidade: por detrás daquela reivindicação de racionalidade permanece o sentido da moralidade, moralidade que, para Habermas, não se apresenta como metafísica, pois ele procura indicar que, com a mudança de paradigma da razão instrumental para a razão comunicativa, ainda é possível retomar caminhos perdidos, visto não ter sido a razão que ficou destruída, mas o pensador que se tornou incapaz de compreender reconstrutivamente suas manifestações.

A ênfase à crítica da razão instrumental outorgada pela primeira geração dos pesquisadores do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt atesta isso. Ela acabou por não possibilitar a eles estabelecer uma nova

relação entre a filosofia e as ciências humanas. Desse modo, ao pessimismo histórico da primeira geração da Escola de Frankfurt, ou ao ativismo prático de Marcuse, Habermas contrapõe o otimismo democrático das formas de convivência social em que a sociedade civil passa a ter uma função essencial de decisão, de modo a regular e controlar a esfera de atuação do Estado. Onde, ao descrédito em relação às formas de ativismo político (ao contrário de Marcuse) que acarreta a postura crítica assumida por Horkheimer e Adorno e também por ele, Habermas, em relação ao movimento estudantil no início da década de 60, se imporá, nos anos 90, um esforço teórico no sentido de delimitar o potencial do mundo, da vida e dos movimentos sociais, na perspectiva da teoria da esfera pública mediante sua faceta informal.

Se, por um lado, a interação é o princípio mais fundamental da organização social – e nada mais natural que o filósofo tenha partido de Weber para explicar o fenômeno da modernidade, na medida em que ele a concebia como uma nova forma de interação social, originada da institucionalização de novas estruturas de consciência (pós-convencionais) –, por outro, não se vê em Habermas um endosso à filosofia da história, já que isso exige defender que a capacidade de aprendizagem coletiva, em analogia com os processos de aprendizagem individuais, obedece certas fases evolutivas em função dos estágios de desenvolvimento da moralidade e da lei e que, numa leitura simplista de alguns de seus textos, pode-se compreender que tais fases correspondem à lógica do desenvolvimento das estruturas do mundo da vida, determinada, por sua vez, pela lógica da racionalidade comunicativa, a qual acaba por provocar uma cisão entre sistema e mundo da vida. Há nele sim a recusa explícita de uma teleologia imanente à história – para a qual não se pode imprimir nenhuma finalidade ou previsão por antecipação – de modo que, conseqüentemente, nenhuma teoria pode servir de paradigma para orientar a ação diretamente. Em decorrência, ele constata a perda do potencial emancipatório ou revolucionário da classe operária – se a perspectiva evolutiva dominante é a das idéias prático-morais, se o marca-passo da história é a lógica da racionalização comunicativa, necessariamente o materialismo histórico deve ser superado pelo pensamento.

Quando, porém, Habermas busca escapar do materialismo histórico e acaba por elaborar não uma teoria da evolução fundamentada cientificamente, mas uma fundamentação normativa para o mundo da vida, a origem desta inspiração filosófica que determinou sua teoria da

modernidade parece estar na concepção de história de Hegel, como um movimento de externalização do Espírito, em suas dialéticas do trabalho e da interação como formadoras da estrutura do Espírito, em sua crítica à cultura que lhe era contemporânea, em sua idéia de Estado como um todo moral e, enfim, em seu modelo de síntese das dialéticas opostas, pela racionalização das partes no todo.

O idealismo hegeliano também pode ser percebido tanto no diagnóstico de Habermas das patologias socioculturais – ao conceber a sociedade como um todo cindido –, quanto na sua proposta de solução para as patologias diagnosticadas – quando, na tese do consenso ou da situação de fala voltada ao entendimento, parece repetir a fórmula hegeliana da “moral da reconciliação” proposta para a dialética do senhor e do escravo. Tal como Hegel, seu pensamento crítico gira em torno de suas argumentações a respeito da razão, do mundo que com ela o homem constitui e das relações que o homem estabelece entre ela e seus contextos, por meio de seus interesses. Mas nosso filósofo vai além, agora a linguagem, o trabalho e a capacidade humana de aprendizagem são elementos importantes para se compreender a razão: a razão comunicativa é deduzida da prática da linguagem, que supõe a existência de um mundo da vida que, por sua vez, é a corporificação material desta razão, o lugar de corporificação daquela forma de razão inferida como subproduto da linguagem, pois, nesse Habermas filósofo, a preocupação essencial diz respeito às características mais gerais da racionalidade da experiência e do juízo, da ação e do entendimento mútuo que se evidenciam na linguagem.

É isso que ele contrapõe aos modelos redutores e sempre dominantes de conhecimento e da ação expostos em suas obras: em *Conhecimento e interesse* o esquecimento positivista da reflexão; na *Teoria da ação comunicativa*, o esquecimento da comunicação; em *Discurso filosófico da modernidade*, uma obra na qual mesmo estando ausentes a questão do direito e da política, é denunciado o esquecimento das conquistas da modernidade; em *Faktizität und Geltung*, o esquecimento do vínculo interno, constitutivo das democracias modernas, entre direitos humanos e soberania popular; em *Entre naturalismo e religião*, o esquecimento da irredutibilidade da ação comunicativa por parte dos empiristas que visam controlar os processos naturais denunciados como praticantes de uma redução unilateral.

Nesse empreendimento, o passível de crítica é o que aspira à racionalidade, de modo que a razão está sempre voltada para si mesma, mas tal auto-referencialidade pode ser um antídoto à sua onipotência. Para tanto Habermas procura dar a esse projeto bases normativas mais sólidas: as pressuposições e processos da “comunicação” são abordadas enquanto especificidades antropológicas, e não é arriscado afirmar que ele centra sua análise da comunicação numa antropologia filosófica que reconstrói mesmo a incontornável coordenação de nossas ações por meio da linguagem que nos obriga a mobilizar razões para nos entendermos e agirmos em comum. Porém, também é inegável que ele tratou de apreender a logicidade das diferentes modalidades da “razão prática” paralelamente à relação teórica com o mundo, perscrutando a complementação delas no contexto de um conceito amplo de razão.

Afora isso, sua teoria da racionalidade comunicativa, inicialmente concebida para servir de fundamento normativo para a teoria social crítica, tornou-se o núcleo mesmo do seu pensamento. E como tal ela procura indicar estruturas de racionalidade imanentes à prática comunicativa diária, que possibilita aos sujeitos comunicativos uma postura crítica diante de representações e ações não apoiadas exclusivamente na razão, postura da qual deduz-se a existência de um “interesse emancipatório” inerente à razão, pois que, ao guiar a ação comunicativa, esse interesse torna possível pensar a emancipação objetiva das formas de dominação existentes em dado estágio de desenvolvimento da sociedade, tanto ao nível do conhecimento quanto da linguagem, quanto da ação.

Nessa tarefa, não obstante sua tentativa de romper com a tradição metafísica, Habermas permanece vinculado a ela. Ainda que tênue, oculta, sua vinculação a ela pode ser sentida: na crítica que faz à fragmentação da consciência do homem moderno, que se transformou num substituto poderoso para as ideologias – tornadas obsoletas pela forma de compreensão moderna do mundo – quando define a função específica da filosofia como um retorno ao pensamento da totalidade, como a única forma de combater a fragmentação da consciência; pelo conteúdo principal de sua obra – a razão –, pela forma com que a trata, quase como que um *a priori* à condição humana. Fosse uma razão *a posteriori*, puramente empírica, as análises dele sobre a modernidade e as sociedades capitalistas desenvolvidas não teriam sido motivadas pela necessidade de afirmar a existência de uma razão outra que não a razão instrumental, e sequer o saber intuitivo seria o pano de fundo dos processos de aprendizagem que se processam no mundo da vida.

Os elementos anteriores à elaboração de sua teoria da racionalidade comunicativa podem ser unidos a ela não como simples somatório, mas como elos importantes da cadeia dedutiva, posto que razão comunicativa e mundo da vida são conceitos fundamentais e simultaneamente produtos da análise dos objetivos da prática lingüística e das estruturas da ação e do entendimento mútuo entre os membros de uma sociedade. Nas abordagens de Habermas dos anos 60 e 70, o *status* de tais conceitos seria empírico, o que lhes outorgaria um caráter científico bastante diferente daqueles normalmente utilizados pela filosofia, que exibem um caráter transcendental. E servindo-se de conceitos dessa ordem ele tencionou inaugurar um novo modo de filosofar, denominado de “pós-metafísico”, que só admite um conceito de racionalidade dedutível da racionalidade dos procedimentos utilizados para construí-los, concebido *a posteriori*, conciliando análise conceitual e prática quotidiana, forma e conteúdo, e tencionando superar a distância separadora da atividade intelectual da própria vida. Por certo, tal ambição no decorrer dos anos revelou-se maior que suas possibilidades. Contudo isso não o impediu de buscar nos conceitos de razão comunicativa e mundo da vida o fundamento ou a base de sustentação de sua teoria social crítica, apesar de ficar evidente que qualquer tentativa de fundamentação normativa não diz respeito às coisas como elas são, senão que essa busca chega até o como deveriam ser: o conceito pragmático-formal de mundo da vida, embora empiricamente inexistente enquanto totalidade não captável, é supostamente reconstrutível a partir das estruturas universais da ação e do entendimento, as quais se mostram invariáveis a partir da análise das diversas formas históricas ou mundos da vida. E passa a ser a própria condição de possibilidade da existência destas estruturas, como pano de fundo necessário à prática comunicativa. Nisso podemos ver um indicador, a saber, que os conceitos principais que permeiam praticamente toda a obra também obedecem a um propósito mais amplo.

Trata-se de reabilitar a razão, levando-se particularmente em conta seus adversários no interior da própria Teoria Crítica. Horkheimer havia escrito *Eclipse da razão* em que denunciava a razão instrumental identificada à razão moderna. Habermas tenta mostrar que a razão é irredutível à instrumentalidade, e essa crítica da ideologia, que tenta ressuscitar a substância perdida da razão objetiva, parece não trazer perspectivas. E nesse diálogo de contrários mas semelhantes, há que se considerar as sucessivas correções que nosso filósofo fez em sua teoria. Tais correções

evidenciam ainda melhor o que permaneceu inalterado nele: a tentativa de dar um sentido pouco suspeito ao conceito de razão, tão denegrido há várias décadas sob a influência tanto de Nietzsche quanto de Heidegger, como ainda de teorias sistêmicas, do ceticismo, do relativismo, ou mais recentemente, do naturalismo. Para tanto a *Teoria da ação comunicativa* (vol. I) e *Discurso filosófico da modernidade* são textos preciosos: conforme o primeiro, é do devenir reflexivo da razão incorporada ao conhecimento, à palavra e à ação que provém o pensamento filosófico, e, na segunda obra, encontra-se um conjunto de ensaios por meio dos quais ele responde às radicais críticas à razão.

O propósito inicial, se não atingido, permanece: para Habermas não é suficiente construir uma teoria do agir comunicativo, baseada nas condições ideais de uma situação de comunicação, ou propor a institucionalização da prática argumentativa ao nível das relações sociais: da constatação de uma estrutura racional instalada na linguagem, ele crê, então, poder inferir estruturas da própria racionalidade (a análise das estruturas da ação e entendimento mútuo, encontradas nas diversas situações de comunicação, acabam por revelar certas pretensões de validade universais, presentes em qualquer forma de comunicação), as quais, constatadas na relação ou ação comunicativa, possibilitam, assim, falar de algo como uma razão comunicativa, que, junto ao conceito de mundo da vida, constitui uma contraposição objetiva, já que a razão só se deixa conhecer mediante suas manifestações, o que, por sua vez, apenas reitera a tese de seus estudiosos: podemos posicionar o pensamento habermasiano dentro do contexto de questionamentos inaugurados pela Escola de Frankfurt a respeito da validade da equação iluminista entre a razão e a liberdade, e situá-lo como um defensor da validade atual desses ideais.

A constituição do pensamento do filósofo voltada para a filosofia da linguagem e para a do direito – e há que se ressaltar aqui que toda sua filosofia do direito, cujos primórdios estão na TAC, quando ele reflete sobre a juridicização da sociedade e sobre a teoria do direito de Weber e Durkheimer – fortalece essa tese. Uma dentre as muitas diferenças existentes entre as obras iniciais e as da década de 1980, principalmente a TAC, está no fato de essa ser fruto de seu interesse nas questões de linguagem e nos problemas substanciais das sociedades modernas, interesse que surge devido às funções dessas questões na dinâmica social em todas as suas dimensões: a filosofia da linguagem e da comunicação

deve revelar as deficiências das teorias modernas da sociedade que, de Marx a Weber, e de Luckács a Horkheimer e Adorno, privilegiaram apenas a racionalidade fins/meios, considerada estruturante em todos os níveis da sociedade e que leva a uma perda irremediável de sentido e de liberdade. A análise mais complexa da sociedade moderna elaborada por Habermas estabelece, por um lado, ligações entre sua própria teoria das funções da linguagem e as idéias de Durkheimer, George Herbert Mead, Wittgenstein, Alfred Schütz, e, por outro, uma redefinição no papel do direito: a partir dos anos 90, ele será o meio de os cidadãos fazerem valer seus interesses.

Para alguns, a primeira filosofia desse pensador, período dos anos 60 e 70, parece mais crítica que aquela relativa ao segundo Habermas, surgido a partir dos anos 80. É, todavia, possível apreender que o potencial crítico de sua filosofia política dos anos 90 seja, na verdade, mais profundo, qualquer que seja o uso que o próprio filósofo dele faz até agora, sem que com isso esteja traindo suas intenções iniciais. Se, pois, de início, anos 60, Habermas apresenta-se reticente ao direito, visto como auxiliar do processo de colonização do mundo da vida, concebendo-o assim como oposto à moral, e servil ao mercado e ao Estado, nos anos 90, a instrumentalização política e econômica do direito não será jamais ignorada por ele, todavia, ao lado da moral e como um sistema de ação institucionalizado ele passa a ser concebido como um dos meios de interação social entre sujeitos e meio constitutivo da comunicação, inclusive em seu aspecto cognitivo (relações morais e também jurídicas, éticas e políticas), aliás, comunicação à qual se opõe a relação definida pela ciência e pela técnica, relação cognitiva e instrumental.

A filosofia do segundo Habermas se afasta, em certos pontos, do que constituía sua particularidade “continental”: de sua reticência ao mesmo tempo em relação à teoria do conhecimento e às formas jurídicas da ação política da filosofia americana será, senão superada, ao menos minimizada pelo seu encontro com Hilary Putnam, Robert Brandom e Richard Rorty de uma parte, e, de outra, no que diz respeito àquelas últimas, com Dworkin, Rawls e Michelman. Guardadas as devidas diferenças, agora se sustenta uma concepção, indubitavelmente crítica, mas menos insatisfeita, da razão moderna e dos processos históricos de racionalização nos quais estão imersas as sociedades contemporâneas, o que atende plenamente seu propósito inicial. Com espírito não derrotista, Habermas sempre procurou, enquanto teórico da sociedade, preservar ou desvendar espaços de liberdade coletiva e individual no seio dos contextos coercitivos da sociedade contemporânea.

Temos, portanto, um pensamento que se espalha em muitas direções e que dá a impressão de não poder ser reunido sob um núcleo de questões centrais. Mas se tentou aqui mostrar a unidade da razão na ótica habermasiana e como ele empresta-lhe uma identidade a partir do desvelamento de suas múltiplas faces.

O texto de **Luciana Araújo** tem a ver com esse propósito, no que diz respeito à linguagem, cuja função essencial se define pela intenção de provocar um entendimento entre as pessoas, o qual só pode ser alcançado se estiver baseado em razões, em argumentos racionais que provoquem o reconhecimento intersubjetivo dos motivos apresentados para a defesa de um determinado pensamento. Em resumo, porque na prática lingüística pode-se entrever um tipo de razão que procede de maneira intersubjetiva, a instituição da linguagem é concebida como fator fundamental no processo de hominização: ela é mesmo decisiva para o estabelecimento do homem como ser social, e, para demonstrar isso, Habermas se apropria da teoria de Mead da passagem de um estágio de interação mediada por gestos para a interação mediada por símbolos. As características gerais da linguagem e da ação quotidianas nos apresentam um conjunto de formas de racionalidade que se fundamentam, sobretudo, na possibilidade da crítica e da justificação recíprocas. Ora, ocorre que essas formas de racionalidade, diferenciadas segundo o campo de aplicação para fins de conhecimento, de entendimento de normas, de expressão subjetiva ou de avaliação, são essencialmente características da socialização, já que aparecem apenas durante processos históricos que desfazem representações todo-poderosas ancoradas na tradição irrefletida.

Como exposto, Habermas busca na filosofia o fundamento necessário para validar sua teoria social crítica, e para tanto trabalha com conceitos cuja natureza é derivada da própria prática de pesquisa. Mas sua análise é, sobretudo, filosófica, construída a partir de conceitos e princípios filosóficos que se tornam menos vulneráveis às críticas se forem possíveis de utilização por parte das ciências. Os textos de **Aluísio Schumacher**, **Luiz Repa** e **Gilvan Hansen** estão inseridos neste âmbito do pensamento habermasiano.

Habermas considera-se afastado do modo de operar da filosofia transcendental, e livre para trabalhar com as mesmas categorias daquela filosofia, sem que recaiam sobre ele as críticas de fundamentalista, posto que, ser fundamentalista seria buscar fundamentos últimos para dar sentido seja à natureza, ao homem ou à sociedade. E quando a filosofia se alinha

de tal modo – travando relações com a auto-compreensão falibilista e com a racionalidade metódica das ciências experimentais, não pretendendo um acesso privilegiado à verdade, nem um método próprio ou um campo de objetos próprios, nem mesmo um estilo próprio de intuição – no sistema de ciências, ela não precisa renunciar à relação com o todo, que tinha caracterizado a metafísica. Mas a questão mais relevante, que salta aos olhos diante de tudo isso, é a de como um autor que quer posicionar-se como “pós-metafísico”, pode apelar para intuições filosóficas, sem qualquer respaldo científico, para fornecer a base normativa necessária para a teoria social crítica? O texto de Clélia Aparecida Martins, que trata do falibilismo do conhecimento filosófico, procura resposta a essa questão.

Como a filosofia passa então a ser teoria da práxis quotidiana, deve ter desse modo uma orientação eminentemente prática. E era exatamente isto que Habermas pretendia fazer com seu projeto de uma teoria social crítica com intenções práticas. Daí ele chegar mesmo a nos fornecer algumas análises das sociedades contemporâneas ocidentais e um diagnóstico de suas patologias e do que seria necessário para eliminá-las. Os textos de Leonides Justiniano e José Geraldo Poker apontam nessa direção.

Uma vez que nesse pensamento, mais que em qualquer outro, se cruzam tanto questões de filosofia e crítica das mentalidades, de filosofia da história, da cultura, e de filosofia política e do direito, no âmbito destas últimas inserem-se os textos de Aylton Barbieri e Elve Cenci, constituindo enfim a própria estrutura do texto: um bloco de textos de cunho político, cujas temáticas dizem respeito à filosofia do direito e filosofia política, um outro cujo foco é do âmbito da sociologia e da filosofia da linguagem e, por fim, um bloco de textos de perfil filosófico-epistemológico.