

JÜRGEN HABERMAS: A HISTÓRIA COMO PROCESSO DE APRENDIZAGEM DA ESPÉCIE HUMANA

META

Explicitar os elementos constitutivos da visão da História de Habermas enquanto teoria (evolutivista) da História, em vista da necessidade da práxis.

OBJETIVOS

Ao final desta aula, o aluno deverá:
caracterizar a concepção habermasiana da História e sua utilidade para a ação humana no contexto hegemônico da técnica na vida da sociedade.

PRÉ-REQUISITO

Leitura do tópico "Theodor Adorno", na Lição 19, do livro *Introdução à Filosofia (CESAD)* e do texto "*Poder e comunicação*" no Apêndice desta lição.



Juergen Habermas (Fonte: <http://pt.wikipedia.org>).

INTRODUÇÃO

Os limites do discurso universalista em história e do previsibilismo das filosofias da história, a reconfiguração da razão para além do modelo instrumental (razão comunicativa) e o lugar de uma teoria evolutivista no discurso histórico são os fundamentos nos quais se apóia a empreitada habermasiana de conceber filosoficamente a história para fins práticos. É disso que passaremos a tratar.



Filosofia (Fonte: <http://www.saldaterraluzdomundo.net>).

Chegamos à última lição do nosso curso e convém dizer que continuar pensando uma filosofia da história depois Walter Benjamin tornou-se muito difícil, em primeiro lugar, porque vários eventos que se sucederam no campo político e social deram-lhe plena certificação: as cruéis guerras que varreram o ocidente; o empobrecimento de parcelas cada vez maiores da população mundial, mesmo com a organização dos trabalhadores; o esforço tecnológico de instrumentalização para a guerra cada vez maior, etc.; em segundo lugar, no campo intelectual a história acadêmica sofreu os impactos de teorias e metodologias que desconstruíram a ideia do sujeito histórico e junto com este a pergunta por um sentido universal da história, reduzindo-a a fragmentos dispersos (nova história francesa). A razão foi acusada neste contexto de não passar de um instrumento criado e usado pelo poder (Foucault), gerando-se assim a teoria cética do discurso histórico.



Michel Foucault (Fonte: <http://www.imagensgoogle.com.br>).



Microfísica do poder - Michel Foucault (Fonte: <http://www.imagensgoogle.com>).



Vigiar e punir - Michel Foucault (Fonte: <http://www.imagensgoogle.com>).

Com a publicação de *A dialética do esclarecimento*, de Theodor Adorno e de Max Horkheimer, argumentos claros são apresentados para a demonstração da tese de que a razão tornou-se mito, o acúmulo de conhecimento que se converte em força e técnica de controle e dominação da natureza, transformou-se ele mesmo em dominação do homem pelo homem. Não há, na direção em que a humanidade se encaminha, ponto de chegada nenhum (“plano da natureza” ou astúcia da razão”), o único aperfeiçoamento é o da capacidade de destruir a natureza e de transformar o ser humano em objeto (fenômeno denominado reificação) [“reificação”, do latim: *res* = coisa]. A racionalidade expressa na relação sujeito-objeto converteu a relação homem-homem na relação homem-coisa ou na relação natureza-natureza cujo guia é o poder técnico.

Seguindo Max Weber na interpretação do processo histórico que tem seu ápice na modernidade, entendida como processo de racionalização (desencantamento, secularização, emprego da racionalidade meio-fim e autonomia das esferas culturais), os primeiros pensadores frankfurtianos, identificaram a razão com a “ação racional com relação a fins” (oposta à ação racional com relação a valores). Com o argumento de que não há plano subjacente à história, o único papel deixado às teorias do sentido histórico foi o de ideologia (fantasia), ou seja, as classes no poder para efetivar seu domínio utilizaram-se de teorias desse tipo, que insinuavam poder prever o sentido (a direção) da história e seu significado. As filosofias da história eram universalizações do interesse de classe e não racionalidade histórica, todas elas (inclusive a liberal e a socialista) referem-se a um futuro que na verdade não podem conhecer e nem podem oferecer. Ao contrário, o que surgiu de suas apropriações foi sempre algo autoritário e totalitário (irracional).

Habermas, leitor atento de Max Weber - *Estudos de sociologia da religião*; de Horkheimer - *filosofias burguesas da história*; e de Adorno - *Dialética negativa*, recusa-se a construir mais uma proposta previsibilista e abstrata. Considerando os limites do exame empírico e apoiando-se em historiadores e cientistas sociais, tais como Ernst Gehler, Klaus Eder, Niklas Luhmann, G. Markus, Claus Offe, Jean Piaget e Laurence Kohlberg entre outros, propõe-se a abordar a questão de um lugar para a filosofia da história em sua relação com a historiografia. Três são as questões principais as quais Habermas (1990) se volta na obra *Para a reconstrução do materialismo histórico*: 1. Os limites do discurso universalista em história; 2. Reconfiguração da razão para além do modelo instrumental; 3. O lugar de uma teoria evolutivista no discurso histórico.

Quanto ao limite do discurso histórico universalista (1) Habermas entende que a crescente sociologização do discurso histórico o fez cada vez mais interessados pelos atores individuais e pelos grupos, e que teorias do desenvolvimento unilinear não conseguem justificativas empíricas,

o que faz com que uma parte dos modelos hegeliano, marxista e evolucionista das filosofias da história se tornem insustentáveis.



Satélite Jaxa (Fonte: <http://www.imagensgoogle.com>).

Habermas, porém, vê que há um outro campo no qual uma idéia de uma razão universal histórica é aplicável. Este campo distinto do âmbito da produção em crise (e de sua “razão instrumental” voltada para a exploração e a manipulação), no qual uma razão ainda universal pode ser identificada, é o (2) âmbito da interação firmado pela comunicação voltada para o entendimento (consenso e valores) articulado pela “razão comunicativa”. O meio empírico que lastreia a comunicação dirigida para o entendimento é o “mundo da vida cotidiana”, este por sua vez sustenta-se na comunicação espontânea e voltada para o entendimento, articulado por valores e normas. Para dar conta desta concepção Habermas passou a trabalhar com um conceito ampliado de razão (“razão comunicativa”), que vai além do aspecto estratégico e instrumental. Esta conceituação da razão engloba de imediato o campo da prática (decisões, valoração e vontade) e seu aparelho medidor de evolução é a capacidade comunicativa da espécie humana. Portanto, (3) o âmbito para a aplicação de uma filosofia evolutivista da história é o da “formação discursiva da vontade” por meio da “argumentação prática”.

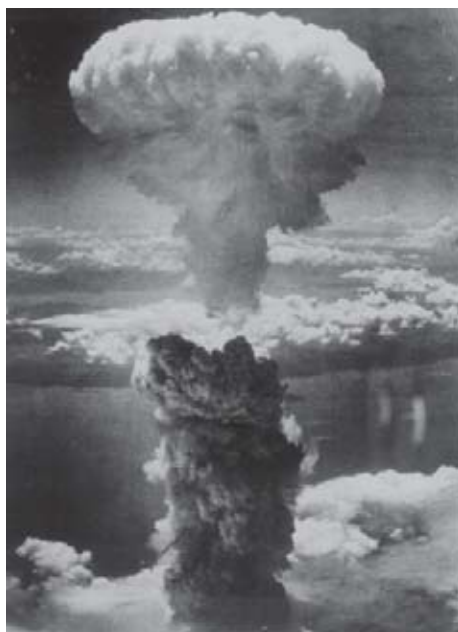
Assim sendo, a história universal não serviria propriamente ao interesse instrumental produtivista, mas ao âmbito reflexivo da condição humana que exige subsídios para as decisões que encaminham o homem para o futuro. (HABERMAS, 1990, p. 111-209)

Mas, afinal de contas há ou não há condições para se falar de uma história universal em Habermas? A resposta é sim, e esta “história uni-

versal da espécie humana” assume uma dupla caracterização, por um lado, analisa a ampliação da capacidade de comunicação voltada para o entendimento e seu caráter inclusivo; e por outro lado identifica criticamente os instantes e os meios de repressão da comunicação livre de coação. Cabe, entretanto, destacar que a teoria de Habermas sobre a história, para muitos de contorno indefinido, não se trata de uma teoria ontológica (metafísica) da verdade histórica, mas de uma teoria epistemológica.

A teoria de Habermas não é uma teoria do ser ou do sentido absoluto da história. A própria conceituação da razão de Habermas não permite falar em termos absolutos, o que a razão produz equivale a modelos que se expõem com pretensões de validade ou de verdade, ao exporem-se esses modelos ou teorias pretendem conter a verdade que aguarda dos seus examinadores a certificação. Sendo assim, o que a filosofia pós-metafísica de Habermas oferece é uma teoria da história que dê suporte à práxis, teoria na qual a “verdade” da história tem um sentido epistemológico que serve como modelo com pretensão de validade.

A história, portanto, para Habermas não se apresenta em termos ontológicos, mas em termos epistemológicos e éticos, pois ela será utilíssima como orientação à práxis que define os encaminhamentos da civilização. Uma teoria da história serve, principalmente, para que as questões práticas se reforcem em seus fundamentos epistemológicos como campo da vontade (decisão) racional e *para que a prática não se reduza à técnica.* Segundo Habermas, a técnica é insuficiente para oferecer um lastro para as decisões humanas quanto ao futuro da humanização do mundo, pois não é capaz de discernir a amplitude de seus efeitos sobre todos os concernidos.



Bomba Atômica. II Guerra Mundial
(Fonte: <http://www.imagensgoogle>).

Apesar de não-metafísico, por basear-se na linguagem como fundamento do conhecer e da razão, o modelo teórico da história apresentado por Habermas sustenta-se numa consistente base empírica: trata-se da homologia entre o desenvolvimento dos indivíduos (ontogênese) e o desenvolvimento da espécie (filogênese). A idéia de Habermas é apresentar os “*processos de aprendizagem*” responsáveis pela evolução individual (modelo de Piaget e Kohlberg) como homologamente existentes na espécie. Desse modo a *história é a história dos processos de aprendizagem da espécie humana* em direção à sua emancipação (autonomia político-moral) pelo esclarecimento. Quanto aos aspectos que indicam a ocorrência de tais desenvolvimentos, Habermas não aceita que já os tenhamos identificado todos em nossa geração, estes mesmos aspectos que se apresentam na atualidade podem, em um futuro, ter outros acrescidos a si, e mesmo o seu status pode ser revisto. Há, todavia, uma forte motivação reflexiva para que se pense evolutivamente: auxiliar a práxis normativa cotidiana. Portanto,



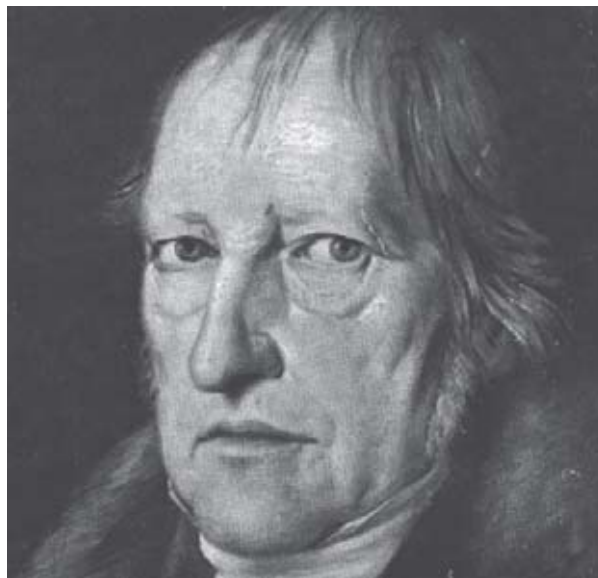
EUA - 11 de setembro (Fonte: <http://www.imagensgoogle.com>).

A história universalista de Habermas se funda numa homologia entre indivíduo e sociedade, mais especificamente entre a formação da identidade do Eu individual e a identidade coletiva da sociedade, que assegura continuidade e reconhecibilidade. Para este filósofo a identidade na modernidade não é ofertada pela religião, nem por uma tradição, e sim por uma “visão de mundo” bastante ampla e flexível, mas muito bem distinta de outras visões de mundo (anteriores).

Para construir sua homologia Habermas, na esteira de Piaget, propõe que se investigue nas sociedades complexas a existência de uma identidade, que, segundo ele, só pode ser uma “identidade reflexiva”. Se no indivíduo seu desenvolvimento psicológico em termos de consciência moral ou competência interativa indica os estágios ou níveis pré-convencional (comportamento baseado na punição e na recompensa), convencional (comportamento baseado na concordância interpessoal e orientação “lei e ordem”); e pós-convencional (comportamento autônomo e fundado em princípios morais universais), na história das sociedades Habermas estrutura sua análise destacando elementos morais presentes nos índices de redução de “conflituosidade” e na “solução de conflitos”. Afiguram-se assim as seguintes sociedades, conforme a disponibilidade em cada uma de condições formais para práticas integradoras e racionalizadoras comunicativas (dirigidas ao entendimento e à construção de normas baseada em princípios universais): *Sociedades neolíticas* – preponderantemente pré-convencionais; *Primeiras grandes civilizações e Civilizações desenvolvidas* – majoritariamente convencionais; *Época moderna* – preponderantemente pós-convencional. A disponibilização das condições formais, todavia, não quer indicar uma larga prática.

Para melhor esclarecer esta complexa concepção da história vamos destacar o que Habermas (1990, p. 98) considera o fio condutor do processo de autoconstrução autônoma (humanização) das sociedades:

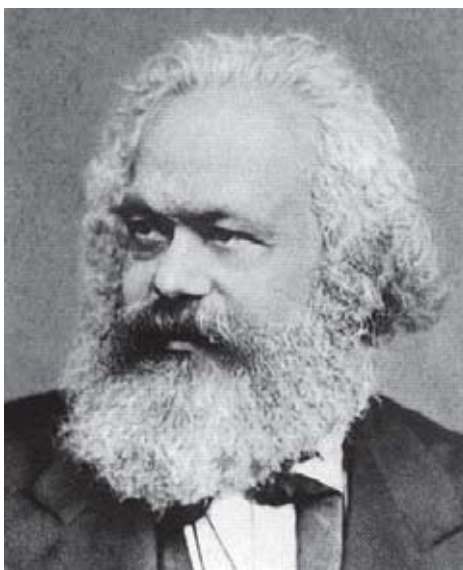
Uma identidade coletiva [...] sob a forma reflexiva, ou seja, no sentido de *ser fundada na consciência de ter oportunidades iguais e gerais para tomar parte nos processos de comunicação, nos quais a formação da identidade tem lugar como processo contínuo de aprendizagem.*



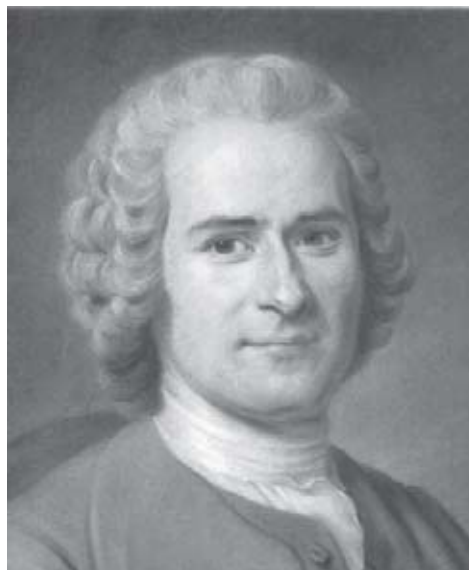
G. W. F. Hegel (Fonte: <http://www.imagensgoogle.com>).

Mais especificamente, **Habermas** (1990 b, p. 11-29), compreende a modernidade como um processo racionalizador (inacabado), cuja práxis social pode abranger ao mesmo tempo o desenvolvimento de regras técnico-utilitaristas no âmbito do processo de produção e de apropriação (modernidade social) integradas a um processo de interação normativamente voltada para o entendimento (modernidade cultural). Resulta desta combinação a emergência de uma “*nova identidade*” de uma “*sociedade mundial*” (*pós-nacional*) que está apenas “no nascedouro”: *uma sociedade da comunicação, do reconhecimento e da participação autônoma, cujo processo de socialização se volta para a auto-atribuição social de tarefas plenificadoras, direcionadas à construção de um futuro onde se projetam formas de vida plenamente autônomas marcadas por uma identidade fundada na*

[...] consciência de (dever garantir) oportunidades iguais e gerais para a participação nos processos de aprendizagem criadores de normas e de valores (como) o fundamento de uma nova identidade, que não deve ser mera projeção. (HABERMAS, 1990, p. 101)



Karl Marx (Fonte: <http://www.imagensgoogle.com>).



Rousseau (Fonte: <http://www.imagensgoogle.com.br>).

Desta forma, Habermas afirma não estarem as teses do materialismo histórico totalmente destituídas de sentido e propõe sua reconstrução com base na razão comunicativa. A modernidade, nesta concepção, com sua autocompreensão voltada para o futuro, é livrada de formas opressoras que mantêm o futuro preso ao presente pelo esgotamento das energias utópicas na sociedade do trabalho. Habermas pretende retirá-la da ordem do sempre igual a partir de sua utopia comunicativa que funciona como “*idéia regulativa*” e projeção prática de horizontes humanizadores (HABERMAS, 1990, p. 12-46 e HABERMAS, 2000)

Os problemas da concepção habermasiana da história são muitos, por tratar-se de um pensamento não metafísico, mais próximo do conhecimento científico, porém que pretende integrar o campo moral ao do desenvolvimento das forças de produção (interesses econômicos) e de organização do poder (administração e política). Pensar o sentido da práxis humana a partir dos pressupostos da existência de uma moral universalista implica integrar campos estruturalmente distintos e atribuir ao âmbito da decisão prática uma autonomia em relação à técnica, o que encontra muita resistência por parte dos interesses econômicos e políticos. Mesmo não considerando um determinismo natural, nem espiritual, Habermas finda propondo um sentido para a história que tem na modernidade o alcance crítico das condições para uma vida social que garanta o direito universal à comunicação, o lugar da autonomia como ação decisória e o desenvolvimento universal na forma de processos de aprendizagem criadores de normas e valores (Cf. HABERMAS, 1990b, p. 275-350).



Genética - DNA (Fonte: <http://www.imagensgoogle.com>).



Engenharia Genética - Clonagem humana (Fonte: <http://www.imagensgoogle.com>).

A história enquanto passado mostra-se a Habermas como o palco de um amplo percurso da aprendizagem da espécie humana, cujos avanços são bem perceptíveis na construção de ordens do direito, da democracia e dos meios de acesso à cultura e ao incremento técnico da produção. Neste mesmo palco, todavia, encontra-se um roteiro de repressão, de bloqueio do diálogo e das oportunidades de acesso ao conhecimento e ao poder, que Habermas entende como “história negativa”. Seu intuito, entretanto, é poder contribuir para uma emancipação da história humana desse ciclo de opressão e direcioná-la para sua sempre maior emancipação, ainda que não se saiba plenamente de antemão qual seja este ponto final.

CONCLUSÃO

A conclusão de nossa última lição tem uma tríplice direção: primeiro, quer lembrar que os aspectos epistemológicos da concepção de história (questões de método, objeto e problemas da verdade do discurso historiográfico) que envolvem muitos e importantes posicionamentos filosóficos ficam, certamente, por conta das disciplinas de Teoria e Metodologia da História. Segundo, lembrar ao estudante que muitas outras perspectivas filosóficas, bem como a recepção destas no Brasil, na prática do ensino da história em especial, deixaram de ser abordadas, o que, entretanto, pode ser superado pelo esforço do próprio estudante no exercício livre de sua curiosidade científica (e pode ser favorecido pela procura de centros e instituições de pesquisa). Terceiro, a prática do ensino e da pesquisa histórica sempre exigirá um pensamento de fundo, um sentido senão demonstrado, mas consentido (um valor), que guiará a ação do historiador, por isso esperamos ter contribuído para tanto, muito mais com modelos inspirativos do que com lições doutrinárias críveis.

RESUMO

Habermas é o autor de uma reflexão sobre a história fundamentalmente voltada para um suporte à práxis. Sua concepção é evolutivista por basear-se no modelo de pesquisa do desenvolvimento psicológico do indivíduo de Piaget e Kohlberg o qual ele vê em homologia com o desenvolvimento da espécie. Neste desenvolvimento os processos de aprendizagem são estruturais e por isto a história é interpretada (epistemologicamente e não ontologicamente) como a história dos processos de aprendizagem da espécie humana rumo ao reconhecimento e à justiça.



ATIVIDADES

1. Resuma a caracterização do discurso cético e do discurso neoiluminista sobre a história conforme Michel Zaidan.
2. Explique em que sentido a concepção de história evolutivista de Habermas não é ontológica e sim epistemológica.



COMENTÁRIO SOBRE AS ATIVIDADES

Deve-se destacar objetivamente, na questão 1, os elementos que caracterizam o discurso cético sobre a história e seu principal representante (conforme o texto no Apêndice). A questão 2 exige uma definição concisa do que é ontológico e epistemológico na formulação habermasiana e com isto explicitar a utilidade da história nesse pensamento, bem assim caracterizar a natureza evolutivista da história.

REFERÊNCIAS

- BARROS, Marcos André de. Democracia e “medium” do direito em J. Habermas. In **Revista Perspectiva Filosófica**. v. I, ano 8, 2005. Recife: Ed. Universitária. p. 62-121.
- HABERMAS, Jürgen. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. 2 ed. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- _____. **Era de transição. Ensaios sobre o nosso tempo**. Tradução: Flávio Beno Siebeneischler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000.
- _____. **O discurso filosófico da modernidade**. Tradução: Ana Maria Bernardo e outros. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.
- SIEBENEISCHLER, F. B. **Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

RAZÃO, PODER E COMUNICAÇÃO¹

Prof. Dr. Michel Zaidan Filho – UFPE.

O discurso da história e o nascimento da razão.

A história começou como crônica. Mas atingiu a sua maturidade científica como explicação da realidade social. As veleidades científicas da nossa disciplina são frutos da época moderna. foi com o **Iluminismo** que os historiadores alimentam a ilusão de poder captar o sentido, a direção, as leis que determinam o movimento da sociedade.

Mas, em que se constituiu a tradição do iluminismo? Na esteira do pensamento de Michel Foucault, nos valem da definição kantiana, reconhecida como marco inaugural da modernidade: *sapere aude*, isto é, a coragem de saber, a ousadia da espécie humana em se autodeterminar através do uso autônomo da razão. O que levaria o homem a sair do estado de minoridade (obscurantismo, heteronomia, dependência, ignorância) em que se encontravam e ingressar na maioridade (luz, esclarecimento, autonomia). imperativo tanto ético como gnoseológico, segundo Kant; cujo principal significado seria atribuir à razão virtualidade emancipatórias, libertadoras. Já que pela razão do homem se libertaria tanto da superstição como do despotismo. Razão, espírito crítico, liberdade – aparecem neste contexto como faculdades associadas.

Nos passos da tradição iluminista, surge o **Materialismo Histórico** como a realização mais acabada de uma teoria do conhecimento histórico, **realista, racionalista e progressista**. Isto significa dizer: um discurso sobre a história, concebido como a expressão do ser social, profundamente convencido do poder da razão em captar o movimento da sociedade (suas leis “naturais” e independentes da vontade humana) e da existência de uma nacionalidade no mundo histórico, tendencialmente libertária e humanista. Ao lado de outras tendências historiográficas de base **realista**, o **materialismo Histórico** se volta para uma explicação do que é, do ser social de cada época. Reconstruindo as demais instâncias da realidade social como determinações subordinadas a uma essência primordial, a um fator único. O que faz as instituições políticas e culturais aparecerem como realidades de segunda ordem, fantasmagóricas, sobredeterminadas. Numa de suas versões mais divulgadas, a teoria marxista passa por ser uma filosofia da História evolucionista, determinista e finalista. Seu autor: José Estaline.

É preciso ouvir, no entanto, que as virtualidades contidas no projeto da razão iluminista não foram desenvolvidas igualmente. Assim, pode-se dizer que as potencialidades emancipatórias da **modernidade** foram inibidas pela expansão crescente de seu vetor manipulatório, instrumental, sistêmico. A chamada **Razão positiva** vem a ser exatamente o nome da hipertrofia desse lado prático da racionalidade moderna. O **positivismo** define a razão precisamente pela sua capacidade de controlar, prever, supervisionar – para intervir na Sociedade. A razão passa a ser valorizada unicamente pela posse de uma legalidade causal, seja na natureza ou na história.

A conversão metodológica (nomológica) da razão foi a grande responsável pela relativização das **pretensões de validade** do discurso histórico, transformando a história numa ciência nominalista, e o mundo histórico numa realidade incognoscível. Autores inspirados em Freud (e na sua teoria do inconsciente) ora em Nietzsche (e em sua crítica da civilização ocidental cristã), radicalizaram esse ceticismo gnoseológico. Mas foi Michel Foucault quem tornou-se o principal crítico da razão, hoje.

A teoria cética do discurso histórico

Poderíamos resumir a essência da ciência genealógica de Foucault nas seguintes palavras: “ver historicamente como se produzem efeitos de verdade no interior de discursos que não são em si nem verdadeiros nem falsos”. A única verdade são os dispositivos de poder, que atravessam toda a sociedade e produzem tanto o discurso como o sujeito que anuncia.

Nessa versão “produtivista” do poder, os enunciados ou atos de fala são reduzidos pura e simplesmente a proferimentos **ideológicos**, cuja principal função é persuadir, ganhar, submeter o interlocutor. A um tal saber/poder não cabe nenhuma pretensão de validade (verdade, justiça, beleza etc.). só um contra-saber/contrapoder. O substrato ontológico, normativo, estético-expressivo do discurso desaparece, é simplesmente evacuado da lata. O mundo só é possível como objeto das várias práticas discursivas em luta entre si. A rigor, não há prática política/política/ilocucionária melhor ou pior. Todas elas – e cada uma em particular – se equivalem lógica e moralmente. O critério de verdade é o triunfo, a eficácia provisória de uma sobre as outras.

Essa concepção **estratégica** do discurso histórico (e científico) leva necessariamente a um relativismo gnoseológico extremado e a uma visão irracionalista da realidade, entendida esta como uma mera matéria-prima de “instituição imaginária” do historiador/locutor.

A radicalização crítica sobre a razão, no pensamento de Foucault, é um dos frutos dos paradoxos da modernidade que libertou a Economia e o Estado do controle da tradição, também foi responsável pela libertação de potenciais de racionalidade na vida cotidiana, permitindo inclusive ao próprio Foucault realizar a sua crítica à razão. Ocorre que o nosso crítico fez muito rapidamente a identificação entre modernidade e racionalidade instrumental, sem distinguir os efeitos diferenciados da racionalidade no mundo sistêmico (a esfera da economia e do estado) e a racionalidade no mundo-da-vida (a esfera cotidiana).

Para Foucault, a crise da razão moderna é a crise da **razão como tal**, e não da razão estratégica, instrumental, da razão positiva. Daí a alternativa de **recusa em bloco da razão** ou a contrapartida, de outro saber/poder.

A teoria neo-iluminista do discurso histórico

A teoria habermasiana do discurso é exatamente o oposto do ceticismo foucautiano. Ao contrário de Foucault, Habermas localiza justamente na competência comunicativa da espécie humana “o marco-passo da evolução social”. Se os foucaultianos demonizam a linguagem, esvaziando-a de qualquer pretensão de validade (atribuindo-lhe exclusivamente imperativos de poder), os habermesianos sonham com uma utopia comunicativa, modelo puro, ideal de interação entre os homens.

Habermas, em oposição a Foucault, distingue a modernidade social da modernidade cultural. A primeira seria responsável pela racionalidade da economia e do Estado, gerando subsistemas de ação instrumental que operariam automaticamente sobre os indivíduos, independentemente de suas vontades. A segunda seria responsável pela libertação de um potencial de racionalidade comunicativa, uma vez liberto o comportamento humano de fontes de legitimação religiosa ou metafísica (a moral, a ciência, a política, a arte etc.)

Embora Habermas concorde plenamente com os efeitos burocratizantes, desumanos e antisociais da modernidade social, rejeita decididamente a identidade imediata entre modernidade e repressão, destacando o caráter dialético, contraditório da modernidade. ao se homogeneizar os efeitos da modernidade e dominação, se despreza as virtualidades libertadoras da modernização cultural, expressas na laicização das visões de mundo do homem moderno, o que contribuiria pra maior autonomia e individualização.

O sistema de Habermas caracteriza-se por pares de categorias intimamente relacionadas: trabalho e interação; razão

instrumental e razão comunicativa; sistema e mundo da vida; racionalidade com relação-a-fins e racionalidade orientada para comunicação baseada no consenso. As primeiras dizem respeito à modernidade social. As segundas se relacionam com a modernidade cultural.

Para Habermas os críticos da modernidade – ao rejeitarem a razão como **tal** - identificada como agente da dominação – operam uma redução da racionalidade a seu aspecto meramente instrumental ou estratégico. É como se a razão só se preocupasse com a eficácia tecnológica. Na verdade, Habermas trabalha com um conceito ampliado de razão, que vai além do aspecto estratégico ou instrumental. Além destes, ele inclui o prescritivo e o estético-expressivo. Enquanto o primeiro seria característica da razão sistemática – produzida pela modernidade social – as duas últimas seriam produtos da modernidade cultural.

Para Habermas, as patologias produzidas pela sociedade contemporânea seriam fruto da invasão no **mundo da vida** – local das interações espontâneas entre os homens mediatizadas pela linguagem; pela razão instrumental, sistemática – originando o fenômeno da alienação. Quando Foucault tematiza a microfísica do poder, ele visa sobretudo um universo das relações burocratizadas, disciplinadas.

Contudo, Habermas contrapõe a essa tendência do Capital Monopolista e a tendência crescente da burocratização do cotidiano das pessoas o potencial da razão comunicativa, liberto pela modernização cultural. Para ele a saída não está no abandono puro e simples da razão ou do processo de modernização como todo, mas no alargamento do paradigma (para não dizer na mudança no paradigma) racional, incluindo as demais dimensões da razão – e sobretudo no aproveitamento das reservas dessa racionalidade comunicativa presentes nas estruturas do mundo-vivido.

Enfim, para Habermas, a crise é do paradigma **teleológico** ou **estratégico** da razão. E não da própria razão. E deve ser superada com a mudança para outro paradigma – a comunicação voltada para o entendimento.

Habermas acha que os homens na sua competência comunicativa, tendem a pretensões de validade, quais sejam: verdade, veracidade e justiça. E que tais pretensões, caso não sejam aceitas naturalmente, poderão ou não ter validade através de um processo argumentativo, de provas e contra-provas, mantendo-se longe de coações internas ou externas ao processo da comunicação. Esta finalmente se dá, quando os interlocutores – depois do processo argumentativo – atingirem um consenso. Daí o caráter processual,

fabilístico do conceito de razão, em Habermas , ao contrario das teorias do reflexo ou pantocráticas do saber. Neste ponto, o ideal da comunicação livre entre interlocutores confiáveis e verazes termina por ser mais um fim, um objetivo, no ato lingüístico, que um pressuposto efetivo.

¹ ZAIDAN, Michel. **Circe e o historiador**. Recife: Pindorama, 1992.