

# HABERMAS E A FILOSOFIA DA MODERNIDADE<sup>1</sup>

Bárbara FREITAG<sup>2</sup>

- RESUMO: Apresenta-se a Teoria da Modernidade proposta por Habermas, delineiam-se as principais críticas feitas por esse autor a outros teóricos da modernidade e indica-se como o projeto inacabado da modernidade pode ser completado. É mostrada a importância de categorias tais como razão, prática e comunicação.
- UNITERMOS: Modernidade; razão; prática; comunicação.

O tema polêmico da "modernidade", com suas múltiplas facetas, infiltrou-se no pensamento de Habermas há mais de dez anos e não "largou" mais, como confessa o autor de *O discurso filosófico da modernidade*, em sua introdução (Habermas, 1985a, P.7).

Em sua Teoria da Ação Comunicativa, na qual vinha trabalhando há quatro anos, Habermas pretendeu desenvolver uma Teoria da Modernidade (Habermas, 1981a, v. 1, p. 8) calcada em um novo conceito de razão (a razão comunicativa) e em um novo conceito de sociedade (que integrasse o "sistema" ao "mundo vivido"). Nesse livro, o autor procura explicar os paradoxos ou patologias da modernidade à luz do pensamento sociológico clássico e contemporâneo, indicando as possíveis vias de sua superação (vide também entrevista concedida em meados de 1981 a Honeth e outros em Habermas, 1985, p. 180).

Quando a cidade de Frankfurt lhe concedeu o Prêmio Adorno, no ano de 1980, Habermas agradeceu a homenagem com uma palestra, "A modernidade: um projeto inacabado" (Habermas, 1981, p. 444-64), na qual procura mostrar que, ao concentrar-se na dimensão estética e filosófica da questão da modernidade, Adorno perdeu o vínculo com a modernização da sociedade, contribuindo para reforçar os paradoxos que acompanham a reflexão e crítica da modernidade.

---

1. Texto apresentado no Ciclo de Conferências sobre a Escola de Frankfurt, realizado na Faculdade de Ciências e Letras da UNESP, Câmpus de Araraquara, em 1990.

2. Departamento de Sociologia - Universidade de Brasília - 70910-900 - Brasília - DF.

Habermas transformou posteriormente a questão da modernidade em tema de cursos e palestras proferidas em Paris (março de 1983), Cornell e Boston (setembro de 1984) e Frankfurt (1983-84), debateu-se com o pensamento dos "pós-estruturalistas" franceses (Foucault, Lyotard, Derrida), com os colegas "pós-modernos" dos EUA e da RFA (Bell, Gehlen, Luhmann) e acabou buscando as raízes do projeto da modernidade na Ilustração (Kant, Hegel) (Habermas, 1985, 1985a).

As transformações ocorridas no bloco dos países socialistas, que culminaram com a queda do muro de Berlim, impõem hoje, mais do que nunca, uma reflexão crítica sobre a modernidade e seu projeto original. Esse é um tema central do último livro publicado por Habermas: *Die nachholende Revolution* (1990).

Nas reflexões que se seguem, procuraremos: a) apresentar, em suas linhas gerais, a Teoria da Modernidade proposta por Habermas; b) resumir as principais críticas que Habermas dirige a outros teóricos da modernidade ou pós-modernidade; e, finalmente, c) resgatar o "projeto de modernidade" que remonta ao pensamento iluminista, mostrando como Habermas imagina poder completar esse projeto inacabado.

## **A Teoria da Modernidade de Habermas**

A Teoria da Modernidade é parte integrante da Teoria da Ação Comunicativa de Habermas. Ao lado de um conceito de sociedade que associa a perspectiva subjetiva, interna, "do mundo vivido", à perspectiva objetiva (externa e/ou sistêmica) e do resgate de um conceito de racionalidade dialógica, a Teoria da Modernidade habermasiana procura explicar a gênese da moderna sociedade ocidental, diagnosticar as suas patologias e buscar soluções para a sua correção. Nesse sentido, a Teoria da Modernidade faz parte de uma teoria evolutiva mais ampla, preocupada em reconstruir os processos de formação, os princípios de organização e as crises pelas quais passam as formações societárias no decorrer do tempo (Habermas, 1973, p. 31).

Essa nova teoria evolutiva procura evitar as falhas das antigas teorias da evolução (Comte, Spencer, Darwin), via de regra unilaterais e simplificadoras, compreendendo os processos de transformação das formações societárias como processos coletivos de aprendizagem. À semelhança da descentração que caracteriza, segundo Piaget, o aprendizado da criança, as sociedades teriam a capacidade de "aprendizado", superando princípios de organização mais simples e menos eficazes em favor de princípios novos mais universais, mediante sucessivas descentrações. A superação do centramento no princípio do parentesco permite assumir a perspectiva do Estado centralizado; a descentração desse princípio torna possível assumir a perspectiva do mercado (internacional), organizado em torno da relação trabalho e capital. A divisão local e internacional do trabalho impõe novas descentrações, que resultam no planejamento dos processos societários. A complexidade gerada, acompanhada de crescente intransparência, impõe, por sua vez, a introdução de processos argumentativos

("discursos"), mediante os quais podem ser encontrados os novos princípios de estruturação universais ou universalizáveis das futuras sociedades. O que se constata em consequência dessas permanentes descentrações é um aprendizado coletivo, que se traduz em uma capacidade de manejo e direcionamento maior das formações societárias, em maior diferenciação, e na autonomização de certas "esferas" ou subsistemas.

Via de regra, a passagem de um patamar de estruturação (em torno de um princípio de organização) para o seguinte vem acompanhado de "crises" (Habermas, 1973, p. 40 ss.). A descentração de um padrão de organização (digamos o parentesco) significa um desprendimento de um princípio particular em favor de um princípio de maior universalidade (no patamar seguinte: o Estado).

A "modernidade" refere-se às formações societárias do "nosso tempo", dos "tempos modernos". O início da "modernidade" está marcado por três eventos históricos ocorridos na Europa e cujos efeitos se propagam pelo mundo: a Reforma Protestante, o Iluminismo (*die Aufklärung*) e a Revolução Francesa. Em outras palavras, a "modernidade" se situa no tempo. Ela abrange, historicamente, as transformações societárias ocorridas nos séculos XVIII, XIX e XX, no "Ocidente". Neste sentido, ela também se situa no espaço: seu berço indubitavelmente é a Europa. Seus efeitos propagam-se posteriormente pelo hemisfério norte, especialmente pelos países do Atlântico Norte.

Habermas inclui no contexto da modernidade as sociedades de classe do capitalismo (liberal e "tardio", isto é, *Spätkapitalismus*) e as sociedades de classe do socialismo de Estado (*Staatssozialismus*) (Habermas, 1973, p. 31).

Em uma entrevista de 1977 dada a Freudenthal, Habermas afirma:

Ninguém me convence de que o socialismo de Estado seja, do ponto de vista da evolução social, "mais avançado" ou "progressista" que o capitalismo tardio. Ambas as formações societárias não são senão variantes de uma mesma formação societária ... Temos tanto no leste quanto no oeste *modernas sociedades de classe*, diferenciadas em Estado e Economia. (Habermas, 1980, p. 474, gn.)

Em sua Teoria da Modernidade, Habermas faz uma importante distinção entre os *processos de modernização* e a *modernidade cultural*. A primeira enfatiza os processos de *racionalização* ocorridos nos subsistemas econômico e político. A segunda alude à *autonomização*, no interior do "mundo vivido" (*Lebenswelt*) das chamadas "esferas de valor": a moral, a ciência e a arte.

Para compreender a importância desses dois processos é preciso retomar a distinção entre "sistema" e "mundo vivido", feita por Habermas para melhor compreender a especificidade das sociedades modernas contemporâneas. Os dois conceitos correspondem a uma diferenciação das sociedades em duas esferas ou "mundos": o mundo da reprodução material (*trabalho*) e o mundo da reprodução simbólica (*interação*). A própria diferenciação nesses dois "mundos" é um dos traços constitutivos da modernidade.

O primeiro conceito refere-se à maneira como os atores percebem e vivenciam sua realidade social. O "mundo vivido" compõe-se da experiência comum a todos os atores, da língua, das tradições e da cultura partilhada por eles. Ele representa aquela parte da vida social cotidiana na qual se reflete "o óbvio", aquilo que sempre foi, o inquestionado. O mundo vivido apresenta, contudo, duas facetas: a faceta da continuidade e das "certezas" intuitivas e a faceta da mudança e do questionamento dessas mesmas certezas. O que sempre foi *I take it for granted* pode ser questionado graças às características intrínsecas da *ação comunicativa*.

Nos contextos de fala "normais" e cotidianos ela reforça e reafirma a validade das normas existentes, aceitando as três pretensões de validade (*Geltungsansprüche*) implícitas em qualquer ato lingüístico. Passando-se, contudo, para o plano do "discurso" (no sentido específico dado por Habermas a esse termo), a ação comunicativa permite suspender, temporariamente, as pretensões de validade. O discurso teórico permite questionar a verdade afirmada sobre os fatos, buscando elaborar, à base de argumentos mais convincentes e coerentes, uma nova teoria. O discurso prático permite questionar a adequação das normas sociais, buscando legitimar, no interior de um processo argumentativo que respeita os melhores argumentos, a validade de um sistema de normas novo, aceito e respeitado por todos.

Em suma, o mundo vivido constitui o espaço social em que a ação comunicativa permite a realização da razão comunicativa, calcada no diálogo e na força do melhor argumento em contextos interativos, livres de coação.

O segundo conceito, o de *sistema*, adota a perspectiva do observador, externo à sociedade. Trata-se de um conceito que não se opõe ao de "mundo vivido", mas o complementa. Com auxílio desse conceito, é possível descrever aquelas estruturas societárias que asseguram a reprodução material e institucional da sociedade: a economia e o Estado. Trata-se, nesse caso, de dois subsistemas da sociedade que desenvolveram certos mecanismos auto-reguladores: *o dinheiro e o poder*, que asseguram a "integração sistêmica". No interior do sistema, a linguagem é secundária, predominando a ação instrumental ou estratégica. O sistema é regido pela razão instrumental.

Assim como o sistema se diferencia (na modernidade) em dois subsistemas (economia e Estado), também ocorrem diferenciações no interior do "mundo vivido". Habermas distingue aqui três diferentes "estruturas" ou subsistemas: o cultural, o social e o subsistema de personalidade, por sua vez regulados pelos mecanismos de "integração social" (controle social, socialização e aprendizado). Esses mecanismos são, segundo Habermas, regulados pela ação comunicativa, dependendo da linguagem. A continuidade ou mudança das normas e valores que regem a *Lebenswelt* como um todo depende da aceitação ou não, por parte dos atores (envolvidos e atingidos) dessas normas e valores. O questionamento de sua validade exigiria a suspensão da comunicação cotidiana e a instauração de um "discurso prático" que permitiria, como vimos, criticar, renegociar e finalmente reinstaurar a validade de novas normas e valores.

Se aceitamos, com Habermas, essa conceituação de sociedade, composta por dois mundos, o "sistema" e o "mundo vivido", compreenderemos também a necessidade de distinguir entre modernização societária e modernidade cultural. O processo de modernização societária refere-se às transformações ocorridas no sistema, a modernidade cultural, às transformações ocorridas no "mundo vivido". A modernização societária apresenta-se sob dois aspectos: o da diferenciação interna do "sistema" em dois subsistemas (economia e poder) e o da racionalização interna de cada um desses subsistemas. No primeiro caso, trata-se da constituição de uma *economia de mercado*, baseada no princípio do lucro, na relação capital-trabalho, no cálculo de rentabilidade etc; no segundo caso, da constituição do *Estado racional legal*, calcado em um sistema jurídico, numa burocracia efetiva, em um exército e uma polícia etc. A racionalização da economia e do Estado resultou na hegemonia da "racionalidade instrumental". A modernização societária significou, ao mesmo tempo, a expulsão da "racionalidade comunicativa" do mundo do sistema e sua limitação ao "mundo vivido". A economia e o Estado asseguram a reprodução material e institucional da sociedade moderna sem contudo admitir o questionamento dos princípios que regem o seu funcionamento.

A modernidade cultural refere-se às transformações ocorridas no interior do subsistema cultural (pertencente, como vimos, ao "mundo vivido"). Aqui observam-se processos de diferenciação e autonomização. No subsistema cultural ocorre (historicamente) primeiro uma diferenciação em três esferas: a científica, a ética e a estética, e depois a *autonomização* dessas esferas, isto é, cada uma passa a funcionar segundo princípios próprios (verdade, moralidade, expressividade).

Se a "racionalização" constitui o traço central da "modernização societária" (do sistema), a "autonomização" das esferas da ciência, da moral e da arte constitui o traço central da modernidade cultural. Nas três esferas predomina a racionalidade comunicativa; em cada uma delas, as "pretensões de validade" podem ser postas em questão, suspensas temporariamente e reelaboradas no interior de um processo argumentativo racional ("discursos"): a esfera da ciência, espaço privilegiado do cultivo da verdade, instaura "discursos teóricos" quando as pretensões de validade das verdades afirmadas em suas teorias são sistematicamente questionadas; a esfera da moral, espaço privilegiado do cultivo das normas e princípios que regem a ação social, instaura "discursos práticos" buscando melhor adequação e legitimação das normas; a esfera da arte, na qual se exprime a veracidade dos atores e sua subjetividade permite transformação da subjetividade em intersubjetividade expressiva.

Cada esfera de valor experimenta na modernidade uma nova diferenciação interna, em conseqüência dos próprios processos argumentativos desencadeados em cada uma das esferas. A nova diferenciação separa, no interior de cada esfera, a base institucional das concepções de mundo ou representações (*Weltbilder*). Ao lado da ciência institucionalizada (universidades e centros de pesquisa), encontramos teorias científicas independentes das instituições científicas. O mesmo ocorre com a esfera normativa - o direito, que se institucionaliza (tribunais autônomos) e se torna cada

vez mais impessoal e objetivo, e a moral, que se torna cada vez mais universalista. Da mesma forma a arte: crescentemente autônoma, desprendendo-se do mecenato religioso e secular, vinculada ao mercado e institucionalizada em instâncias próprias (academias de belas artes, a crítica como elo mediador entre produtores e consumidores etc).

A crise da modernidade cultural tem suas raízes nesse novo processo de diferenciação e autonomização das "conceptualizações da cultura" (*kulturelle Weltbilder*), de suas bases institucionais. Pois essa nova diferenciação reduz o campo de atuação da razão comunicativa ao espaço das concepções de mundo (científicas, morais e artísticas), permitindo que sua "base institucional" seja contaminada pela razão instrumental.

A Teoria da Modernidade de Habermas refere-se, pois, a uma série de transformações ocorridas no passado mais recente das formações societárias, dando destaque a quatro tipos de processos: os processos de *diferenciação* (*Ausdifferenzierung*), de *racionalização* (*Rationalisierung*), de *autonomização* (*Autonomisierung*) e de *dissociação* (*Entkoppelung*). Enquanto a diferenciação e a autonomização têm uma conotação positiva, os processos de racionalização e de dissociação ganham uma conotação negativa.

A diferenciação traduz um aprendizado coletivo. Uma visão de conjunto, indiferenciada da realidade social (centrada em um único princípio, digamos religioso), é superada em favor de uma visão "descentrada", que permite incluir diferentes perspectivas e princípios. No plano material, ela se traduz na divisão (orgânica) de tarefas econômicas e políticas (divisão do trabalho, divisão do poder etc). Esses processos tornam as formações societárias mais competentes e eficazes para a solução de problemas práticos vinculados à reprodução material e simbólica da sociedade.

A autonomização significa o desprendimento relativo de um subsistema, uma estrutura ou "esfera" do conjunto societário, permitindo o seu funcionamento à base de princípios autônomos, mais ou menos adequados para aquele subsistema, estrutura ou esfera. É o caso da "autonomização" da esfera da ciência, que se libera das amarras impostas por convicções religiosas, estruturando-se em torno do princípio da verdade, sem prestar contas às outras "esferas" do que ocorre em seu interior. Fiel à etimologia original da palavra, a autonomização significa um ganho relativo de liberdade das "esferas", subsistemas ou estruturas em questão.

A racionalização refere-se a processos de transformação institucional segundo a racionalidade instrumental. Predomina o cálculo da eficácia: os meios são ajustados aos fins. Para a obtenção de um fim determinado, impõe-se o uso dos meios mais eficazes, com um mínimo de gastos (tempo, material, pessoas) e efeitos colaterais indesejados e um máximo de benefícios desejados (lucro, poder etc). A eficácia, em termos de menores custos para maiores benefícios, passa a ser um fim em si mesmo. A racionalização, assim concebida, tem, para Habermas, uma conotação negativa, porque ela expulsa, nos espaços em que age, a razão argumentativa, que permitiria a negociação coletiva dos fins, dos "últimos fins" do próprio processo de transformação

societária. A rigor, ao se racionalizarem segundo princípios dessa razão instrumental, a economia e o Estado transformam sua própria eficácia em "último fim", sem consultar ou considerar os envolvidos e atingidos, agindo (*über ihre Köpfe hinweg*) sem dar-lhes satisfação e sem institucionalizar os mecanismos que permitiriam o questionamento de seu funcionamento.

E, finalmente, a dissociação (*Entkoppelung*) assume conotação negativa, porque desconecta a produção material de bens e a dominação dos verdadeiros processos sociais que ocorrem na vida cotidiana, mediante a interação e a ação comunicativa. Essa dissociação leva a economia e o poder a assumir as feições de uma realidade naturalizada, regida por leis imutáveis, comparáveis às leis da natureza.

As patologias da modernidade se devem, em última instância, aos dois processos de transformação (de conotação negativa) discriminados por Habermas: a dissociação e a racionalização.

A dissociação implicou a *Entkoppelung* (desengate) do "mundo vivido" do "sistema", já quase irreversível em nossos tempos. A racionalização não somente contaminou os dois subsistemas (economia e Estado) mas já expandiu-se a certas instituições do mundo vivido. Isso leva Habermas a falar na *Kolonisierung* (colonização) do "mundo vivido" pelo sistema.

A primeira patologia (*Entkoppelung*) faz com que os homens modernos submetam suas vidas às leis do mercado e à burocracia estatal como se fossem forças estranhas contra as quais não há nada a fazer. Suas crises são percebidas e aceitas como as catástrofes da natureza (terremotos, erupções vulcânicas etc.) que escapam ao seu controle.

Essa apatia generalizada reforça as tendências da dissociação, permitindo que a economia e o Estado sejam controlados por uma minoria de homens de negócio e burocratas, que determinam as regras do jogo social, sem consultar a maioria.

A segunda patologia (*Kolonisierung*) decorre da primeira. À medida que o sistema vai se fortalecendo em detrimento do "mundo vivido", ele passa a impor a este último sua própria lógica e suas regras de jogo. Isso significa que as instituições no interior das "esferas de valor", autonomizadas, deixam de funcionar segundo os seus princípios básicos de "verdade", "moralidade", "expressividade", permanentemente questionáveis e suscetíveis de revalidação mediante a "ação comunicativa cotidiana" ou o "discurso", passando a ser regidas pelos mecanismos de "integração sistêmica": "dinheiro" e "poder". A razão comunicativa, que encontrava no "mundo vivido" (especialmente nas esferas de valor autonomizadas) seu verdadeiro campo de atuação, retira-se (sob a pressão externa da razão instrumental imposta pela colonização) dos espaços institucionalizados, procurando como último refúgio as "concepções de mundo" que ainda sobrevivem, ao lado ou paralelamente às instituições, nas "esferas de valor".

A colonização refere-se à penetração da racionalidade instrumental e dos mecanismos de integração do "dinheiro" e do "poder" no interior das instituições culturais. As galerias de arte, as feiras de livros, as universidades e academias (para mencionar

somente alguns poucos exemplos) deixam nesse caso de funcionar segundo o princípio da verdade, normatividade e expressividade, passando a funcionar segundo o princípio do lucro e do exercício do poder, atuantes no sistema econômico e político. Desse modo, ocupam, como tropas invasoras, os espaços privilegiados da razão comunicativa, substituindo-a pela razão instrumental. Resta como "saída" o recuo para alguns "nichos" dentro das instituições e seu enclausuramento nas "concepções de mundo", preservadas como idéias não materializadas, conceptualizadas e institucionalizadas.

A terapia para esse diagnóstico das patologias ou crises da modernidade é simples. Habermas propõe reverter os processos do "desengate" e da "colonização" e fala em "reacoplar" o sistema ao mundo vivido, permitindo aos atores a visão de conjunto. Mas o reacoplamento não significa regressão a formas de indiferenciação anteriores, não significa a extinção dos limites estabelecidos e das autonomias adquiridas. A diferenciação e a autonomia representariam em ambos os lados, sistema e mundo vivido, um ganho na medida em que o aumento de complexidade pudesse vir acompanhado de uma maior transparência, flexibilidade e dirigibilidade das formações societárias.

O "reacoplamento" se impõe para manter a integridade e complexidade do todo a ser controlado e corrigido por todos os "envolvidos" (*Betroffene*). A "descolonização" se impõe para permitir a livre atuação da razão comunicativa em todas as esferas e instituições do mundo vivido e na busca de "últimos fins" do sistema. As regras do jogo para a sociedade como um todo precisam ser buscadas em processos argumentativos, dos quais todos participem, definindo os espaços de atuação e a fixação de objetivos do sistema. Em outras palavras, a razão comunicativa elabora coletivamente os espaços de atuação da razão instrumental.

Quando tratar da questão do Projeto da Modernidade, voltarei ao tema da superação das patologias.

## **A Interpretação da modernidade: as críticas de Habermas**

A Teoria da Modernidade de Habermas é o produto da análise crítica e do reexame da obra de inúmeros intérpretes da própria modernidade. A teoria exposta e sistematizada no tópico anterior inspira-se nos trabalhos de sociólogos (Weber, Durkheim, Parsons), psicólogos (Freud, Piaget, Mead), filósofos (Husserl, Heidegger, Wittgenstein), lingüistas (Chomsky, Austin, Apel), críticos de arte (Lukács, Benjamin, Adorno) e muitos outros. Em verdade, essa teoria inexistente enquanto teoria positiva, afirmativa. Ela pode ser reconstruída à luz das críticas que Habermas faz àqueles pensadores que tentaram formular uma teoria da modernidade com a qual ele discorda ou somente concorda em parte.

Para sistematizar as críticas de Habermas, parece-me útil discuti-las em três grandes blocos: a) a crítica feita à teorização sociológica sobre a modernidade; b) a crítica relacionada ao discurso filosófico da modernidade; e c) a crítica feita às teorias estéticas que se debatem com a modernidade.

Trata-se, no caso, de uma visão panorâmica sem o aprofundamento temático ou o detalhamento que os autores estudados e criticados mereceriam. Por vezes, como no caso da teoria crítica da Escola de Frankfurt, será difícil manter a diferenciação proposta em "discurso sociológico", "discurso filosófico" e "discurso estético".

## **A interpretação sociológica e sua crítica**

A sociologia surgiu como "ciência" em consequência da Revolução Francesa. Seu objeto de análise são transformações ocorridas no final do século XVIII, sua explicação e a prevenção de tais transformações no futuro. A sociologia é uma disciplina conservadora, "reacionária", no sentido original da palavra. Ela surge em reação aos eventos revolucionários. Isso explica porque a sociologia postula ser, desde o seu batizado (promovido por Comte), uma "ciência positiva". Ela faz a apologia do existente, compreende-se como uma ciência sistemática que pode dispensar a história e afirma o fim dos processos evolutivos, seja negando sua existência, seja postulando o atingimento de seu fim último: a perfeição da sociedade existente. A sociologia é uma teoria afirmativa da modernidade. Quando a sociologia pretende ser crítica, formula uma teoria crítica da modernidade. O melhor exemplo para o primeiro caso é a obra de Talcott Parsons. O melhor exemplo para o segundo é a obra de Max Horkheimer. Simultaneamente positivista e crítico, Max Weber busca um compromisso entre uma e outra orientação. Habermas fez empréstimos às três correntes sociológicas para elaborar sua Teoria da Modernidade.

Parsons forneceu-lhe a perspectiva sistêmica para sua teoria crítica da sociedade. É de Parsons a divisão do sistema em subsistema de poder e subsistema econômico, como são dele as reflexões sobre os mecanismos de integração sistêmica (dinheiro e poder). Os subsistemas: personalidade, social e cultural, com os respectivos mecanismos de integração social, remontam igualmente a Parsons (mesmo que este não os considere integrados em um "mundo vivido" espontâneo). Ainda é de Parsons a idéia de interpretar os processos de racionalização, ocorridos no interior da sociedade contemporânea, e seus subsistemas, como verdadeiros processos de modernização. Foi sua interpretação de Weber que transformou este último no verdadeiro teórico da sociedade moderna ocidental e dos processos de modernização. Parsons conseguiu sistematizar essa e outras teorias em sua "teoria sistêmica", fornecendo um modelo de interpretação formalizado da sociedade contemporânea. Não seria então Parsons o verdadeiro teórico da modernidade? Qual a crítica de Habermas ao grande sociólogo americano?

Como foi dito desde o início, Habermas está interessado em uma Teoria da Ação Comunicativa, da qual a Teoria da Modernidade faz parte. Habermas reconhece que Parsons, de início, também pretendia elaborar uma "general theory of action", mas no decorrer do seu trabalho teórico reduziu sua teoria de ação à teoria sistêmica. Excluiu, assim, do seu modelo, a possibilidade da ação orientada para o entendimento (*verständigungsorientiertes kommunikatives Handeln*). Excluiu, em outras palavras, o espaço do "mundo vivido", onde ocorre a ação comunicativa. Além disso:

A teoria da modernidade, desenvolvida por Parsons no interior desse quadro teórico, sugere *grosso modo* um quadro harmônico, por não dispor dos meios para uma explicação plausível dos padrões patológicos do desenvolvimento. (Habermas, 1981a, v. 1, p. 303)

Weber forneceu a Habermas o paradigma geral da modernização societária. Weber identifica a racionalização com a modernização. Partindo da tese da "racionalização" com base nas concepções religiosas do mundo, tão brilhantemente analisadas (entre outras) no exemplo da *Ética protestante e o espírito do capitalismo*, Weber não parece ter dúvidas quanto à validade da equação: racionalização = modernização. A modernidade é o próprio mundo racionalizado da economia capitalista, do Estado burocrático moderno, das "esferas de valor" da ciência, arte e moral. A modernidade ocorreu, segundo Weber, nessa forma típico-ideal, isto é, quase caricatural, somente no Ocidente. Somente aqui, processos isolados de racionalização (economia de mercado, contabilidade, burocratização etc.) coexistem simultaneamente e no mesmo lugar em suas manifestações mais puras e extremas. Longe de "idealizar" a modernidade (como Parsons parece fazê-lo), Weber "lamenta" certos traços dela, já que a "racionalização" do mundo levou ao seu "desencantamento". Weber atribui a esse processo importância universal (*universalgeschichtliche Bedeutung*), considerando-o inevitável e irreversível. Trata-se para Weber de uma verdadeira força do destino. Mas há mais melancolia que otimismo nessa constatação. Em consequência dessa racionalização houve uma "perda de significado e coerência" como houve perda de liberdade no interior das sociedades modernas. O homem moderno tem de aprender a viver entre "deuses" e "demônios", suportar o "politeísmo" dos valores, buscar um sentido para a sua vida e para si próprio. Não há uma concepção de mundo unificadora que possa fornecer esse sentido. Por outro lado, o homem moderno vive em um sistema econômico que tolhe as liberdades e que se transformou para todos em uma "armação de ferro" (*stahlhartes Gehäuse*).

Habermas concorda com o diagnóstico weberiano, no que concerne à modernização da economia e do Estado, e apóia a tese sobre a racionalização e autonomização das diferentes esferas de valor. Mas, segundo Habermas, Weber comete algumas simplificações, corta etapas e omite certas diferenciações necessárias para diagnosticar corretamente a estrutura e dinâmica da sociedade moderna. Segundo Habermas, Weber postula a racionalização e autonomização das três esferas de valor, mas acaba analisando somente a esfera ética. Além dessa redução da análise a uma única "esfera cultural", Weber comete uma segunda redução: interessa-se somente pelas formas

de institucionalização da ética do trabalho no interior do moderno sistema econômico. Outros aspectos da racionalização e autonomização no interior da esfera ética são omitidos ou abandonados. Dessa forma, ele consegue ancorar o tipo ideal da ação instrumental no sistema de trabalho, dando-lhe uma conotação valorativa de *wertrationales Handeln* (Habermas, 1981a, v. 1, p. 276).

As teses do "desencantamento", da perda de sentido e de liberdade decorrem desse duplo reducionismo de concepções de mundo religiosas para a ética da convicção e finalmente para a ética de trabalho, que resulta na institucionalização da ação instrumental (como forma exteriorizada de uma conduta de vida metódica e regrada). Desse modo, a equação modernização = racionalização ganha conotação instrumental. Em vez de interpretar a autonomização das esferas de valor (ciência, moral e arte) que se tornaram independentes de concepções religiosas estreitas e coercitivas como um ganho em liberdade e autonomia, Weber interpreta-as em termos instrumentais e constata unicamente a perda de sentido e de liberdade ("o calvinista quis ser profissional, nós somos obrigados a sê-lo").

A racionalização é vista por Weber como sendo a institucionalização da racionalidade instrumental. Não há lugar, nesse processo, para a razão comunicativa.

A modernização como racionalização de concepções religiosas de mundo que se concretizam em práticas de vida racionais, econômicas é, segundo Habermas, uma mas não a única forma possível para explicar o advento da modernidade. Weber exclui claramente pelo menos duas outras formas: a secularização dos sistemas de ação cultural (universidades, academias, salões etc.) e os movimentos sociais (revoluções). Weber desconsidera essas alternativas, concentrando toda sua argumentação no primeiro modelo explicativo. Com isso lhe escapam aspectos importantes que marcaram o advento e a implementação da modernidade (Habermas, 1981a, v. 1, p. 300).

Em suma, também para Habermas, Weber é o grande teórico da modernidade cujas tendências gerais, aquisições e patologias ele diagnostica com perspicácia e precisão. Mesmo assim, Weber cometeu simplificações que cabe corrigir. Trata-se, contudo, de um empreendimento difícil, pois gerações e gerações de sociólogos seguiram a trilha aberta pelo autor da *Ética protestante*, fixando-se na equação modernização = racionalização, donde modernidade = racionalidade instrumental. As teses da "coisificação" e da "unidimensionalização" do mundo, formuladas pelos críticos de Frankfurt, inspiraram-se em Weber. É dele que Adorno deriva seu pessimismo cultural. Os pós-estruturalistas, como Foucault, encontram nele um suporte.

Para Habermas, que nos forneceu outra interpretação da modernidade, impõe-se uma mudança de paradigma: da ação instrumental para a ação comunicativa, da subjetividade para a intersubjetividade, da razão monológica para a razão dialógica. Somente assim a modernidade poderá ser compreendida corretamente, buscando-se, por meio da ação orientada para a compreensão, as soluções para as patologias.

Ao fazer a distinção entre "mundo vivido" e "sistema", Habermas criou a possibilidade de distinguir em sua Teoria da Modernidade as transformações ocorridas no sistema (modernização societária) e no mundo vivido (modernidade cultural). Enquanto a modernização do sistema (cf. Habermas) coincide com os processos de racionalização da economia e do Estado diagnosticados por Weber, Habermas discorda da "leitura" que Weber faz da racionalização das esferas de valor. Para Weber, essa racionalização coincide com a institucionalização exclusiva da racionalidade instrumental. Habermas, ao contrário, interpreta a modernidade cultural como um processo de transformação ocorrido na *Lebenswelt*, em que se concretizou a ação comunicativa orientada pela racionalidade comunicativa. A autonomização das esferas da cultura permite o debate aberto das concepções de mundo, instaura, no interior do subsistema cultural, a auto-reflexão e crítica e impõe à ciência, moral e arte a exigência de fornecer novos modelos interpretativos dos processos de transformação, baseados na razão comunicativa, liberada da coerção "monológica" de concepções religiosas impostas de cima.

## O discurso filosófico da modernidade

A filosofia não pode mais entrar em cena como "figura-chave" (*Schlüsselattitüden*), segundo o exprimiu Arno Gehlen, como se ela conhecesse as soluções para os enigmas do mundo. Mas esse fato não a dispensa de seu papel de intérprete com relação ao mundo vivido (*Lebenswelt*). Ela continua a manter uma relação íntima com o senso comum, está especialmente próxima daquilo que intuitivamente sabemos de antemão, subvertendo, ao mesmo tempo, o chamado "bom senso". Estou convencido de que os filósofos deveriam assumir na opinião pública o papel de intelectuais. Nesse caso, porém, os filósofos precisam partilhar com outros especialistas a tarefa da reflexão e do esclarecimento (*Aufklärung*) de nossa cultura sobre si mesma.

São palavras de Habermas em sua entrevista dada à *Tempo Brasileiro* em junho de 1989 (Rouanet, 1989, p. 18).

Examinando os modelos interpretativos da modernidade fornecidos pelos filósofos contemporâneos, Habermas lhes atribui duas tarefas centrais: em primeiro lugar, fornecerem modelos interpretativos (e críticos) da modernidade cultural, isto é, das transformações que ocorrem na *Lebenswelt*; em segundo lugar, cooperarem com outros ramos das ciências humanas, especialmente aqueles interessados em questões universalistas. Desse modo, eles poderão fortalecer estratégias teóricas "fortes" ameaçadas pelo inducionismo nas ciências e pela correção da modernidade e de suas patologias, tanto no mundo vivido quanto no sistema (mercado e Estado) automatizado.

Enquanto os sociólogos têm toda razão em concentrar sua atenção no "sistema" e na "modernização societária", os filósofos deveriam concentrar sua atenção no "mundo vivido" e na "modernidade cultural". Mas essa divisão do trabalho entre a sociologia e a filosofia corre sérios riscos. Para que as evidências fornecidas por uns alimentem as teorias dos outros, impõe-se uma cooperação factual e intensa. As

análises se tomam problemáticas quando os filósofos generalizam para o sistema, de forma indiferenciada, suas reflexões críticas (oriundas do mundo vivido). Igualmente problemática é a operação inversa: fenômenos e transformações ocorridos no sistema são generalizados acriticamente para diagnosticar o "mundo vivido". Adorno seria um exemplo para o primeiro caso, Foucault para o segundo.

A modernidade somente será compreendida em toda a sua complexidade, suas potencialidades e patologias graças a um modelo interpretativo que abranja seus dois aspectos (a modernidade cultural e a modernização societária). As "falsas" interpretações não somente obstruem o caminho para uma compreensão correta, como sustentam (muitas vezes involuntariamente) as estruturas societárias que bloqueiam a solução e superação das patologias e impedem a implementação de um projeto autêntico e emancipatório da "modernidade".

Ao estudar os modelos interpretativos da modernidade, desenvolvidos pela filosofia contemporânea, Habermas elabora uma classificação dos seus colegas em dois grandes blocos: os filósofos conservadores e os filósofos do marxismo.

Os filósofos conservadores são subdivididos em três categorias: os jovens conservadores, os velhos conservadores e os neoconservadores (Habermas, 1984, 1985, 1985a); os filósofos marxistas, em duas grandes categorias: os ideólogos do socialismo de Estado (subdivididos, por sua vez, em stalinistas, leninistas e comunistas reformistas) e os representantes do marxismo ocidental (diferenciados em esquerda socialista, social-democracia, esquerda não-comunista) (Habermas, 1990, p. 179-224).

Comum a todas as correntes e a todas as posições defendidas é o esforço de conceptualizar a modernidade. Essa conceptualização implica necessariamente uma crítica à modernidade (Habermas, 1985a, p. 27). A ênfase dessa crítica varia de acordo com a classificação feita. Habermas recorreu justamente às críticas feitas à modernidade como critério básico de classificação. De acordo com esse critério, é possível elucidar cada uma das seis posturas discriminadas por Habermas.

Os *jovens conservadores* (Bataille, Foucault, Derrida, Lyotard e outros) apóiam-se nas críticas ao mundo moderno feitas por Nietzsche (ressuscitado e cultivado desde o início dos anos 70) e Heidegger (perdoado por seu envolvimento político com o regime nazista de Hitler). Com uma postura aparentemente moderna (pós-moderna), fundamentam um programa inconciliavelmente antimodernista (Habermas, 1984, p. 463). Trata-se de uma despedida da modernidade que assume traços anarquistas. A razão é desmascarada como vontade de dominação (*Wille zur Macht*), objetivada nas estruturas da sociedade. Por isso, esses jovens conservadores "pós-estruturalistas" abrem mão do conceito enquanto tal, abdicam do esforço de reflexão e crítica racional, negam a função política e crítica da filosofia, despejam a criança com o banho (o saber é confundido com o poder, querer saber é querer dominar). Não existe, nessa vertente filosófica, ação voltada para o entendimento, para a solidariedade. Toda ação é exercício de poder, controle, repressão, tendo como aliado o saber (= razão instrumental). A modernidade ("sistema" e "mundo vivido") é desmascarada como o império da

razão instrumental (vontade de dominação). Com seu desmascaramento pela filosofia, tem início uma nova era, a pós-modernidade, descrita com traços fortemente irracionais.

A vontade de dominação se materializa em todos os espaços da sociedade, de forma pulverizada, dispersa, mas sempre onisciente e onipresente: desde a clínica psiquiátrica à prisão, fábrica e escola. Foucault, por exemplo, elimina a diferença entre instituições econômicas, políticas, culturais, acadêmicas, psiquiátricas etc. Todas se organizam em torno de um mesmo princípio da vontade de dominar de uma razão castradora.

Foucault faz uso de um conceito social totalmente a-sociológico. Desde o início, as ciências humanas somente lhe interessam enquanto meios (instrumentos) que promovem um processo monstruoso de socialização (*Vergesellschaftung*), característico da modernidade, que reforça e promove a vontade de poder (*Verachtung*) no interior de interações concretas, corporalmente mediatizadas. Foucault não esclarece, no entanto, como os discursos (científicos e outros) se relacionam com as práticas. Não esclarece se uns orientam os outros, se existe uma relação de base e superestrutura ou se essa relação deve ser pensada segundo o modelo da causalidade circular ou da interdependência de estrutura e evento. (Habermas, 1985, p. 285)

Os *velhos conservadores* procuram preservar-se de qualquer contaminação da modernidade (Leo Strauss, Hans Jonas, Robert Spaemann). Seu conservadorismo se caracteriza pelo esforço de voltar a posições anteriores à modernidade. Portanto, negam a validade da contribuição do pensamento iluminista e as aquisições sociais que a ele se devem, como negam a existência de uma modernização societária. Em contraste com os "pós-modernos" do tópico anterior, poder-se-ia falar dos pré-modernos. Acompanham com desconfiança a desagregação da razão substancial, a autonomização das esferas da ciência, moral e arte, e preferem voltar a um neo-aristotelismo, como forma adequada de interpretação do mundo. Se para os pós-modernos a modernidade não existe mais, tendo sido desmascarada como uma perversão, para os pré-modernos a modernidade nunca existiu. No plano político encontra respaldo entre os ecologistas ingênuos.

Os *neoconservadores* (Arnold Gehlen, Gottfried Benn, Carl Schmitt, o jovem Wittgenstein e outros) valorizam as aquisições da modernização societária (o progresso tecnológico, o crescimento econômico, a administração racional), mas rejeitam os potenciais explosivos da modernidade cultural. Entre esses pensadores encontra-se a tese de que a ciência não se presta para a orientação no interior da *Lebenswelt*; afirmam que a política não precisa justificar-se em termos práticos e morais e, finalmente, é freqüente entre os representantes dessa posição a defesa da arte pela arte, procurando enclausurar a experiência estética no espaço do privado. Dessa forma, as esferas da ciência, arte e moral, que constituem para Habermas o subsistema cultural do mundo vivido, transformam-se em redutos de especialistas, desconectados do resto do mundo vivido. Advogam os neoconservadores que a tradição (que dispensa a validade pelas vias da ação comunicativa) deve ocupar os espaços "vazios" do mundo vivido (Habermas, 1984, p. 462-4).

Especializam-se na crítica aos "intelectuais de esquerda", denunciados como decadentes, oportunistas, radicais, parasitas... (Habermas, 1985, p. 45); declaram extinta a modernidade cultural na medida em que os ideais iluministas já se teriam materializado na economia, na técnica e no Estado moderno; advogam a restauração de uma "tradição sadia" (religião, ética do trabalho etc), sem admitir que essa volta ao passado exigiria uma discussão e validação geral, mediante um discurso prático.

A visão que os *marxistas contemporâneos* têm da modernidade mereceu atenção especial no mundo inteiro depois dos eventos dramáticos ocorridos nas sociedades do Leste, cujo marco simbólico foi a queda do muro de Berlim, em 9 de novembro de 1989. Ainda sob o impacto desse evento extraordinário, comparável à Revolução Francesa e à Queda da Bastilha, Habermas desenvolveu a tipologia (ainda rudimentar e incompleta) que se segue.

Os *stalinistas* negam o caráter revolucionário dos eventos do Leste e defendem o *status quo* anterior dessas sociedades (de socialismo de Estado) como a autêntica realização dos ideais do marxismo. Os movimentos sociais recentes que resultam (para Habermas) dos potenciais explosivos da modernidade cultural (portanto, do mundo vivido) nas sociedades socialistas são interpretados pelos stalinistas como manifestações contra-revolucionárias. Eles não aceitam o paralelo entre a ira das massas, que resultou no guilhotinamento de Luís XVI, e a indignação dos alemães orientais, destruindo os arquivos da polícia secreta (*Stasi*) duzentos anos depois. É, possivelmente, a posição das velhas lideranças partidárias dos PCs estabelecidos no bloco socialista.

Os *leninistas*, mais realistas diante dos fatos históricos, chegam a admitir o caráter revolucionário dos eventos em questão, mas lhes atribuem o caráter de uma reforma autocorretiva, no interior do próprio processo revolucionário. Este continua sendo interpretado, em termos ortodoxos, como seqüência de lutas de classe que necessariamente desembocariam na sociedade comunista do futuro. Sua teoria societária não tem condições de refletir movimentos sociais e inovações produzidas no interior e em consequência do próprio socialismo de Estado, até então em vigor nos países do Leste. É, possivelmente, a posição oficial defendida hoje por Mikhail Gorbachov.

Os *comunistas reformistas* defendem a teoria da terceira via e criticam a revolução bolchevista, desde os seus primórdios, como sendo uma falsificação do verdadeiro socialismo. Criticam a estatização e sugerem uma democratização dos processos políticos que leve a uma socialização democrática dos meios de produção. Foi o caminho intentado por Dubcek na Primavera de Praga. Em muitos aspectos, essa posição converge com a dos intérpretes do marxismo ocidental.

Os *socialistas de esquerda* (Kautsky, Gramsci, Althusser) pertencem aos marxistas ocidentais que, apesar de uma permanente autocrítica, continuam fixados em uma interpretação estritamente marxista dos processos societários. Nessa linha de interpretação, o conceito de *práxis* assume prioridade absoluta diante do conceito de *reflexão* ou comunicação. Ao trabalho industrial e ao desdobramento técnico das

forças produtivas é atribuído, *a priori*, um papel inequivocamente emancipador. O trabalho fabril é gerador de solidariedade. A divisão da sociedade em classes, típica da modernidade, destrói, porém, a unidade ética da sociedade. O Estado democrático é desprezado como invenção burguesa para assegurar a intervenção do Estado nas crises periódicas do sistema capitalista internacional. Há uma tendência de atribuir ao socialismo um valor histórico privilegiado, por sua suposta ética, concretizada na sociedade comunista compreendida como totalidade (em si ética).

*Os reformistas social-democratas* (Karl Renner, Otto Bauer) abandonaram a visão holista de sociedade, com o que abdicaram de uma visão ética do trabalho em si. Eles reconhecem a validade do Estado democrático como forma política para conquistar a melhoria das condições de vida de todos os membros da sociedade, dentro das condições atuais da produção. Abandonam o paradigma da luta de classes e da concepção dogmática da estrutura de classes das sociedades contemporâneas, apesar de permanecerem presos ao paradigma da produtividade a todo preço e do crescimento econômico. Aceitam os mecanismos de mercado e o caráter sistêmico do Estado de bem-estar. Essa perspectiva teórica acomoda-se aos riscos específicos do mercado de trabalho e renuncia à idéia de uma democracia radical, no sentido de incluir a todos nos processos de trabalho, decisão e reorientação da sociedade.

*A esquerda não-comunista* (C. Offe, P. Bourdieu, C. Castodiadis, A. Tourraine e, provavelmente, o próprio Habermas) representa uma corrente do pensamento que se formou com a absorção de Marx nas universidades, fazendo de sua teoria um componente, entre outros, dos currículos acadêmicos. A argumentação acadêmica permitiu a filtragem das contribuições e um uso produtivo para a elaboração de novos esquemas interpretativos que não se atenham simplesmente à superfície dos processos de modernização nem permaneçam atrelados a uma interpretação restrita à razão instrumental. Na medida em que a queda do muro de Berlim não solucionou os problemas estruturais criados pela modernidade (seja ela de cunho capitalista, seja ela de cunho socialista), impõe-se um trabalho de interpretação e solução adequada dos problemas.

O "discurso filosófico da modernidade", com todas as variantes aqui apresentadas, não forneceu, no parecer de Habermas, uma interpretação correta e completa do fenômeno histórico da modernidade. Na medida em que pretendeu fornecer modelos ideológicos que substituíssem as concepções religiosas do mundo (marxismo ortodoxo), forneceu interpretações distorcidas, seja da modernização societária, seja da modernidade cultural. Entre conservadores e marxistas, o "pecado" comum consiste em abdicar gratuitamente da razão. No caso dos conservadores "pós-estruturalistas", a justificativa alegada é o desmascaramento da razão como razão instrumental, vontade de poder, sob a máscara do esclarecimento. No caso dos marxistas, a reflexão é substituída pelo trabalho e pela prática. Fieis à palavra de ordem de Marx, que não cabe interpretar mas transformar o mundo, os filósofos marxistas transformam-se em ideólogos do materialismo, da práxis, do trabalho e da burocracia estatal. Privam-se, assim, da possibilidade de refletir a prática desenvolvida nas sociedades históricas do

presente. Isso explica a sua incompetência diante de eventos históricos novos, de alcance universal, que acabam de abalar o bloco socialista como um todo.

Para que a filosofia seja capaz de refletir a modernidade cultural, terá de retornar ao ponto de partida da modernidade histórica, repensando os processos de modernização ocorridos à luz do seu projeto original.

## A crítica estética à modernidade

Em suas lições sobre a modernidade, Habermas (1984, 1985a) esclarece que a necessidade de justificar e refletir a modernidade veio inicialmente à tona na esfera da crítica da arte. No século XVIII, emerge na França a necessidade da arte de desprender-se dos modelos antigos, clássicos. Questiona-se o significado da imitação dos modelos greco-romanos, como a expressão pura do belo, buscando-se alternativas a partir do *hic et nunc*. A partir do século XIX, a modernidade estética se vê confrontada com a necessidade de desenvolver seus padrões tomando por base a si mesma, sem recurso ao passado, com o olhar voltado para o futuro. Para Baudelaire, a obra de arte estaria situada no ponto de intersecção entre atualidade e eternidade (Habermas, 1985a, p. 17).

O "espírito da modernidade estética" assume contornos definidos nessa conceitualização da arte. Esse espírito adquire suas formas extremas nas correntes vanguardistas, entre os dadaístas do Café Voltaire, no surrealismo do século XX. Com base nessa perspectiva, faz sentido a tese dos pós-modernos, de que a modernidade já está superada, pois a modernidade estética passa a ter a conotação de "moda" e como tal é passageira.

Para Habermas, essa orientação para frente, "a antecipação de um futuro indeterminado, contingente, o culto do novo significam em verdade a idolatria de uma atualidade, que constantemente gera passados subjetivamente projetados" (Habermas, 1984, p. 447).

Adorno teria visto nesse esforço desesperado de gerar o novo uma forma de contestação ao sempre-igual monótono dos processos societários. A arte é vista por ele como o último reduto contra a perpetuação da exploração, alienação, desativação da história em nossas sociedades modernas, apesar do risco que corre toda obra de arte (tradicional ou contemporânea) de ser transformada em mercadoria pela indústria cultural.

A obra de arte é tanto mais válida quanto menos acessível à vulgarização, quanto mais codificada e enigmática. Pois ela se torna, assim, inaproveitável pela indústria cultural. Para decodificar a resistência muda expressa na obra de arte erudita, de vanguarda, torna-se necessária a teoria estética. Mas seu trabalho de interpretação não se faz mais pela busca de conceitos coerentes e critérios de julgamento intersubjetivos: ocorre quase que intuitivamente, numa linguagem hermética, compreensível a poucos iniciados.

A teoria estética de Adorno acaba enclausurando-se, perdendo o contato com a realidade que ela pretendia criticar e modificar. Corre o risco de ser elitista, conservadora, irracionalista. É elitista quando procura reservar o acesso à obra de arte de vanguarda a uma minoria culta, fora do alcance das massas, que a transformaria em indústria cultural. É conservadora, pois querendo a todo preço preservar a autonomia da arte, evitando sua incorporação à vida, permanece fiel à noção clássica da obra aurática e à visão burguesa da arte pela arte. E finalmente, parece dispensar a razão, uma vez que declara a obra de arte inacessível a uma conceituação controlável pelo pensamento.

Habermas dá preferência à teoria estética de Benjamin. O autor de "Obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica", apesar das ambivalências intrínsecas à sua obra e apesar de sua afinidade com os teóricos de Frankfurt, parece fornecer um modelo alternativo ao adorniano. A reprodutibilidade técnica da obra de arte, longe de anular a dimensão de protesto, torna-a acessível a uma grande maioria. Os *bestsellers*, discos, cassetes, vídeos constituem avanços da técnica que divulgam a obra de arte, ativando seu potencial crítico e inovador. A obra de arte, multiplicada e reproduzida, invade os domicílios pelo consumo generalizado, mobiliza as consciências das massas. Benjamin, na interpretação de Habermas, supera todos os tradicionalismos quando não lamenta a "perda da aura", mas a exalta. A idealização burguesa da obra de arte aurática constituía um impedimento para a compreensão de sua verdadeira dimensão crítica. A perda da aura significa um desvendamento. A obra de arte, socializada pela desaturação, é apropriada pelas massas e facilita a mobilização revolucionária. Benjamin é "progressista", uma vez que não se fecha ao cinema, à fotografia, *ao kitsch*, assimilando na esfera da arte novas técnicas de produção. A revolução das forças produtivas não se dá unicamente no interior das fábricas, ela penetra na esfera da produção artística, revolucionando a forma, o conteúdo e o conceito de obra de arte. Finalmente, Benjamin deixa um espaço para a "comunicação", que Adorno já considerava impossível. Habermas cita o texto benjaminiano: "Existe uma esfera de compreensão recíproca entre os homens, livre de violência, pelo fato de que é completamente inacessível a ela: a esfera autêntica do entendimento mútuo, a linguagem" (cf. Habermas, 1981, p. 205). Esse conceito de linguagem inclui a linguagem artística e sua interpretação, pela palavra.

A teoria estética de Benjamin pode ser interpretada como sendo mais democrática, "moderna" e comunicável que a teoria estética de Adorno. Ao "saudosismo" de Adorno, com sua insistente negatividade, contrapõe-se a perspectiva visionária da salvação messiânica.

A teoria da modernidade implícita na teoria estética de Walter Benjamin e Theodor W. Adorno não atende aos critérios de uma "boa" teoria porque julga a modernidade como um todo (mundo vivido e sistema) com as categorias da modernidade estética. No caso de Benjamin, o mundo sistêmico e a modernização societária são interpretados com auxílio das categorias elaboradas para a compreensão da modernidade cultural, mais especificamente da modernidade estética. Com isso,

Benjamin extrapola as categorias do entendimento, da libertação, autenticidade, expressividade etc, vigentes na esfera estética, para o espaço sistêmico, acreditando (quando não é devorado pelo seu pessimismo cíclico) na "salvação messiânica", como se o Estado e a economia funcionassem de acordo com a lógica estética. No caso de Adorno, ocorre o movimento inverso. É a lucidez do sociólogo, conhecedor dos processos societários consolidados e rotinizados no mundo sistêmico, que leva Adorno a refugiar-se na esfera do estético, no interior do mundo vivido. Sua teoria estética é a "confissão" do ex-marxista, de que já não há nada a fazer para corrigir as patologias da modernidade. É o dilúvio inundando tudo, eliminando todos. Resta a arte, mais especificamente a música, para cantar as ilusões de uma humanidade que um dia sonhou com a emancipação. A teoria estética é uma Arca de Noé, levando uma orquestra completa, com todas as partituras de Schönberg, navegando à toa, na esperança de sobreviver à catástrofe.

Seja como for, Habermas admite que a esfera da arte, autonomizada no espaço do mundo vivido, fornece uma contribuição inestimável para a interpretação e redefinição da modernidade. A esfera da arte funciona como um termômetro da modernidade. Aqui se exprimem com maior rapidez as patologias da modernidade. Mas também é nessa esfera que se preserva com maior perseverança o ideal emancipatório, libertador, sonhado pela Ilustração. A promessa de felicidade, contida na obra de arte burguesa, eterniza-se na esfera da arte, apesar das mudanças de forma e conteúdo dos objetos de arte. Eles expressam seu descontentamento com a realidade institucionalizada (no sistema societário) e lembram as possibilidades e os projetos não realizados da humanidade. Habermas contestou o jovem Marcuse, que postulava a dissolução da arte numa sociedade justa e igualitária (Habermas, 1981), porque acredita na necessidade permanente de que as instâncias críticas (no mundo vivido) reflitam, reexaminem e questionem a validade dos processos societários institucionalizados. A "verdadeira" modernidade começou para Habermas quando as sociedades contemporâneas admitiram a institucionalização e autonomização de esferas (modernidade cultural) que têm como função central a reflexão crítica e o questionamento permanente, por parte de todos os membros da sociedade, dos processos de transformação como um todo, e das instituições societárias (Estado, economia, Igreja, escola etc.) em particular. Por essa razão, o "culto" da razão comunicativa no interior do mundo vivido passa a ser um componente estrutural necessário para impedir a paralisação e consolidação de estruturas da modernidade com características patológicas.

## O projeto normativo da modernidade

A Teoria da Modernidade de Habermas foi apresentada como uma teoria capaz de explicar processos históricos ocorridos nos últimos três séculos e de diagnosticar as estruturas e patologias das sociedades contemporâneas. Essa teoria ainda permitiu

o exame crítico de outras teorias da modernidade (sociológicas, filosóficas e estéticas). Usando sua própria teoria como parâmetro, Habermas aponta as "falhas", lacunas ou distorções de tais teorias, que, ora superdimensionam um aspecto (entre vários) da modernização, como foi o caso da racionalização em Weber; ora generalizam um aspecto isolado para o todo societário, como foi o caso de Foucault, que passou a descobrir em todos os nichos do mundo vivido e do sistema societário o "*Wille zur Macht*", efetivamente presente no sistema político; ora se recolhem, como no caso de Adorno, a uma torre de marfim, no interior de um subsistema (a música, no interior da esfera artística).

Em todos esses casos, a teoria da modernidade está preocupada em capturar um fenômeno histórico: processos e estruturas que caracterizam as sociedades históricas existentes. A própria modernidade foi "situada" no tempo e no espaço. A modernidade é encarada como realidade, concretização histórica, singularidade. A teoria da modernidade seria, então, uma teoria conjuntural esforçada em capturar um momento específico da evolução societária.

Não é essa a pretensão da Teoria da Modernidade de Habermas. Na medida em que ela faz parte de uma Teoria da Ação Comunicativa (Habermas, 1981a), ela é uma teoria sistemática; na medida em que ela é uma parte de uma Teoria da Evolução de formações societárias, ela é uma teoria diacrônica. Mas ela também pretende ser uma teoria normativa que analisa, critica, julga as aquisições da modernidade histórica de acordo com um modelo de modernidade, formulado como "projeto", no início da modernização.

O alcance da Teoria da Modernidade de Habermas somente se torna compreensível se for incluída essa reflexão normativa. Encerraremos esse trabalho esboçando, em seus traços gerais, o "Projeto da Modernidade" que Habermas tem em mente, citando o próprio Habermas.

O projeto da modernidade, formulado pelos filósofos do Iluminismo no século XVIII, consiste em desenvolver, de maneira imperturbável, as ciências objetivas, a base universalista da moral e do direito, e a arte autônoma, respeitando as respectivas lógicas. Ao mesmo tempo, insiste em revelar os potenciais cognitivos, que vão se acumulando, liberando-os de suas formas esotéricas, para utilizá-los na *práxis*, ou seja, para uma estruturação racional das condições de vida. (Habermas, 1984, p. 453)

Habermas admite que os processos históricos desencadeados pelo pensamento iluminista, a partir da Revolução Francesa, como a contra-revolução, a formação da Europa dos Estados-Nação, e outras transformações históricas que deram origem às modernas sociedades ocidentais, não podem ser compreendidos como realizações do projeto original. Na entrevista que nos deu no ano passado, Habermas diz:

O que nos resta é o luto pelo fracasso de um projeto do qual *não se pode abrir mão*. ... A Revolução Francesa deixou uma herança aberta a múltiplas interpretações. Ao Estado democrático nacional associavam-se muitas idéias: o nacionalismo do cidadão de uniforme, a ideologia de justiça de uma sociedade fundada no trabalho, o *ethos* da racionalidade instrumental incorporado

no Estado centralizado etc. Nada disso nos entusiasma hoje em dia. O que continua sendo exemplar são a democracia e os direitos humanos, que exigem instituições políticas livres. Mas tais instituições serão constantemente desmedidas pelo cotidiano da injustiça social, da repressão e da miséria, se não for possível instituir uma política da renovação durável, ancorada na cultura política, isto é, nos corações de uma população *habituada* à liberdade. Em última instância, vejo como uma das conquistas duradouras da revolução o *surgimento de uma mentalidade nova*.

A consciência revolucionária que surgiu na época é o berço de uma nova mentalidade, que hoje é a força-motriz, não-revolucionária, dos processos de democratização. Uma consciência histórica que rompe com o tradicionalismo das continuidades aceitas de modo cego e fatalístico, uma compreensão da prática política sob o signo da autodeterminação e da auto-realização e, finalmente, a confiança em um discurso político racional, capaz de legitimar a dominação política, fazem parte dessa mentalidade. São as características de um conceito intramundano do político, que nada perdeu de sua atualidade.

O conceito *normativo* de modernidade implica primeiro a superação das patologias da modernidade historicamente concretizada. Sugere reacoplar o mundo vivido ao mundo sistêmico, dando prioridade ao primeiro. A fixação de objetivos políticos, a organização da economia devem, em última instância, respeitar a *volonté générale* formada e validada nas instituições do cotidiano do mundo vivido. O caráter sistêmico, auto-regulador da reprodução material da sociedade, deve ser respeitado na medida em que assegure o bem-estar de todos.

Sociedades complexas não conseguem reproduzir-se sem deixar intacta a lógica da auto-regulação de uma economia de mercado. Sociedades modernas diferenciam um sistema econômico, direcionado pelo mecanismo do dinheiro, no mesmo patamar do sistema administrativo. Independentemente da maneira como as diferentes funções estiveram relacionadas entre si, nenhum dos subsistemas pode ser subordinado ao outro. (Habermas, 1990, p. 197)

Mas assim como é preciso respeitar a relativa autonomia de cada subsistema, impedindo-se que um subsistema seja reduzido ou subordinado ao outro, é importante impedir que o sistema, enquanto tal, "colonize" com sua lógica específica os espaços do mundo vivido. A exigência da "descolonização" implica indicar ao sistema os seus devidos limites, no interior de uma sociedade moderna. Prioritária sempre será a liberdade, a autodeterminação, a auto-realização de todos os membros da sociedade. E isso significa a sua participação permanente na política mediante a articulação de seus interesses e vontades no interior do mundo vivido, via ação comunicativa e discursos (teóricos e práticos).

Sanadas as patologias da modernidade, as distorções que se infiltraram nas sociedades modernas no decorrer do processo de modernização, torna-se possível resgatar o projeto iluminista da modernidade, acrescido das correções que a experiência histórica e a reflexão crítica tornam possíveis. A Teoria da Modernidade se propõe como uma teoria que preserva em seu bojo o projeto iluminista original, mantendo o espírito e modificando sua forma.

Ela confirma a prioridade da *razão*, reformulando-a com auxílio da teoria dos atos lingüísticos como *razão comunicativa*. Resgata a idéia de *perfectibilidade humana*

individual e social, essencial para filósofos como Rousseau, Kant e Condorcet, compreendendo a evolução das formações societárias como processos de descentração *em* que ocorre um aprendizado coletivo, analogamente aos processos de descentração e aprendizado característicos da psicogênese (lógica e moral) individual. Defende a idéia da *liberdade e emancipação* negociada de cada um no todo societário, introduzindo os vários níveis da ação comunicativa (cotidiana e discursiva) que instaura o respeito à integridade de cada um à base da reciprocidade de direitos e deveres. E, finalmente, compreende-se como uma teoria voltada para a *prática*, uma vez que luta pacificamente, argumentativamente, em todos os níveis e todos os campos, pela realização dos valores embutidos na ética comunicativa. Essa teoria normativa da modernidade tem implicações práticas quando tem como objeto facilitar os processos de auto-esclarecimento de sujeitos e grupos em busca de orientações para suas ações. Essa teoria os ajuda a compreender as condições sociais, a constelação de interesses e os processos culturais que viabilizam, controlam e, em certos casos, limitam patologicamente suas ações (Habermas, 1981, p. 485).

Mas Habermas adverte:

Também uma teoria com intenções práticas não fornece outra coisa senão hipóteses plausíveis; ela precisa ser *continuada*, e não apenas no sistema das ciências; ela precisa ser *continuada* na formação discursiva das vontades e da auto-reflexão daqueles que buscam orientação para suas ações. (1981, p. 490)

FREITAG, B. Habermas and the philosophy of modernity. *Perspectivas*, São Paulo, v. 16, p. 23-45, 1993.

- **ABSTRACT:** *This paper presents the Theory of Modernity proposed by Habermas, and outlines the main criticism made by this author to be other theorists of modernity. It also points out how an unfinished project about modernity can be completed. The importance of categories such as reason, practice and communication are shown.*
- **KEYWORDS:** *Modernity; reason; practice; communication.*

## Referências bibliográficas

- HABERMAS, J. *Legitimationsprobleme im Spatkapitalismus*. Frankfurt: M. Suhrkamp, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Kleine politische Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp, 1981. Pte. 1-4.
- (Contém na Parte 4 entrevistas com Freudenthal (1977), Bolaffi (1978) e Hoster & van Reijen (1979), e a palestra proferida por Habermas ao receber o *Prêmio Adorno da cidade de Frankfurt*: "Die Moderne - ein unvollendetes Projekt" (1980), p. 444-65).
- \_\_\_\_\_. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt: M. Suhrkamp, 1981a. 2 v.

- HABERMAS, J. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt: Suhrkamp, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Die neue Unübersichtlichkeit*. Kleine politische Schriften V. Frankfurt: M. Suhrkamp, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt: M. Suhrkamp, 1985a.
- \_\_\_\_\_. *Die nachholende Revolution*. Kleine politische Schriften VII. Frankfurt: M. Suhrkamp, 1990. (Vide especialmente: "Nachholende Revolution und linker Revisionsbedarf - Was heisst Sozialismus heute?" [A revolução em recuperação: revolução e necessidade de revisão da esquerda. O que significa o socialismo hoje?], p. 179-224).
- ROUANET, S. Ética iluminista e ética discursiva. *Rev. Tempo Brasileiro*, n. 89, p. 23-98, 1989. (n. esp.: Jürgen Habermas, 60 anos)

## Bibliografia consultada

- FREITAG, B. *Piaget: encontros e desencontros*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985 (Contém: Um confronto: Piaget e Habermas).
- \_\_\_\_\_. *Teoria crítica: ontem e hoje*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Política educacional e indústria cultural*. São Paulo: Cortez, 1987. (Série Polêmicas de Nosso Tempo)
- HABERMAS, J. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt: M. Suhrkamp, 1983. (Edição brasileira: *Consciência moral e ação comunicativa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989; vide especialmente: cap. 3, "Ética discursiva: notas para um programa de fundamentação", e o cap. 4, que deu o título ao livro.)