

## O conceito de razão em Habermas

Hélio Pereira Lima\*  
e-mail: hlima@unicap.br

### Resumo

A razão comunicativa é a pedra de toque da filosofia de Habermas. Sob esse conceito, ele procura estabelecer um novo paradigma para a filosofia na modernidade que sempre se compreendeu sob o princípio da subjetividade. Instaurar uma nova forma de se conceber a razão, que não seja prisioneira do logocentrismo ocidental, é o que esse paradigma se propõe. Esse, por sua vez, procura desmistificar a precedência da filosofia do sujeito à medida que coloca, no seu lugar, um conceito de razão que surge como resposta às necessidades de um tempo histórico e de um espaço social determinados. A importância da referência à razão na história é uma exigência própria da nossa epocalidade que não toma a razão como algo que se manifesta na natureza ou na história, ou como uma faculdade subjetiva. A razão comunicativa vem afirmar essa referência por ser uma razão encarnada no mundo da vida e associada aos processos de entendimento.

**Palavras-chave:** razão comunicativa, racionalidade, mundo da vida, entendimento, linguagem, consenso

### Abstract

Communicative reason is the touchstone of Habermas' philosophy. With this concept he tries to define a new paradigm to philosophy in modernity that has always been conceived according to the subjectivity principle. This paradigm envisages applying a new form to conceiving reason and one which is independent of Western logocentrism. It seeks to demystify the precedence of philosophy

of the subject to the extent that it replaces a concept of reason that appears as an answer to the needs of a determined historical time and a determined social space. The importance of referring to reason in history is imposed by modern times that do not conceive reason as something that manifests itself in nature or in history or as a subjective faculty. Communicative reason affirms this reference as being an incarnate reason in the living world and is related to understanding processes.

**Key words:** Communicative reason, rationality, the living world, understanding, language, consensus.

### INTRODUÇÃO

A razão comunicativa é a pedra de toque da filosofia de Habermas. Nesse conceito encontramos, não apenas, o ponto de partida do seu pensamento, mas também o *medium* e a finalidade última da sua filosofia, qual seja: o estabelecimento de um paradigma de racionalidade que ofereça as condições para se pensar na conquista da maioria realizada dos homens, pelo uso público da razão, mediante uma comunicação livre de qualquer coerção, com vistas a uma sociedade emancipada. Essa perspectiva de emancipação decorre da necessidade de a filosofia se posicionar frente aos desafios do avanço de uma modernização tornada independente, que investe sobre o mundo da vida, destruindo valores culturais, dificilmente recuperáveis, gerando, como consequência, uma sociedade caracterizada pela perda de liberdade e do respeito à vida, minando seu significado.

Sob esse aspecto, fica perceptível o esforço de Habermas em instaurar um novo conceito de razão, considerando que as contradições internas da nossa epocalidade não podem ser resolvidas no interior da razão subjetiva que plasmou seu *ethos*. A Teoria Crítica já tematizara a absoluta impossibilidade da razão esclarecida<sup>1</sup>. Porém o que é impossibilidade para Adorno e Horkheimer, para Habermas é o motivo de se pensar em um novo

\* Prof. Assistente Unicap  
Mestre em Filosofia – UFPB

conceito de razão, que dê conta das suas próprias aporias. Ou seja, deve ser elaborado um conceito de razão que seja o fundamento de um novo paradigma livre das amarras do logocentrismo ocidental. Com isso, adiantamos que o motivo do pensamento de Habermas não está voltado para a busca de uma fundamentação última da razão, seja nos moldes ontológicos ou da filosofia da consciência, e sim para a construção de uma teoria crítica da sociedade, cuja *base* normativa repousa nas estruturas da comunicação lingüística, na pragmática da linguagem: é uma razão que se constrói na história.

Com efeito, ao antecipar-nos, já na introdução da *Teoria da Ação Comunicativa*, que “o tema fundamental da filosofia é a razão”<sup>2</sup>, Habermas quer resgatar o cerne do problema sobre o qual a filosofia se colocou desde as suas origens, qual seja, o de explicar o mundo na sua totalidade. Nesse sentido, desde Platão, à razão cumpria estabelecer uma compreensão da unidade que subjaz na diversidade das coisas existentes na natureza e na sociedade por ser de natureza conceitual. Porém, com o avanço das ciências particulares, esse pensamento da unidade e da precedência da teoria frente à prática<sup>3</sup> perdeu destaque no contexto contemporâneo pós-metafísico: “A filosofia não dispõe mais de critérios de validade próprios e diferentes, capazes de ficar incólumes à idéia da precedência da prática frente à teoria, depois que as culturas de *experts* passaram a prescindir de uma justificação, assumindo em si o poder de definição sobre os respectivos critérios de validade”<sup>4</sup>. Diz Habermas: “Os mestres-pensadores caíram em descrédito”<sup>5</sup>. O conceito de razão caiu em desuso, sobretudo no modo como ele foi enfrentado pela filosofia das origens, seja na perspectiva de fundamentação última, ou na sua relação com as ciências.

Ao analisar as raízes da crise da filosofia no pensamento contemporâneo, Habermas não adere à perspectiva da ‘morte’ da razão que, a partir de Kant, dividiu-se em seus elementos e cuja unidade de agora em diante só tem caráter formal. Sua preocupação caminha na direção de constituir um novo paradigma para o pensamento filosófico que

restabeleça a unidade da razão. Como ele mesmo afirma, uma unidade somente perceptível na *multiplicidade de suas vozes*. Necessita-se pensar a filosofia sob um outro paradigma porque o mundo moderno dispensa, cada vez mais, uma fundamentação filosófica para as suas formações culturais. Cada área de conhecimento - ciência, moral e arte - ao longo dos dois últimos séculos, elaborou seus conteúdos teóricos de fundamentação, sua autonomia, e não mais se sente presa a conteúdos normativos.

Dentro da perspectiva da Escola de Frankfurt, Habermas irá propor um outro paradigma de racionalidade que tomará em relevo a fragmentação da razão que conformou a cultura moderna. Porém, sem se deixar enfeitiçar pelo ‘cantar das sereias’, lançar-se-á para além da Teoria Crítica e da ‘dialética negativa’. Sob o paradigma do conceito de razão comunicativa, ele propõe, por um lado, uma alternativa às aporias da filosofia do sujeito e, por outro, lança luzes sobre as contradições impingidas à sociedade ocidental pela racionalidade instrumental.

Diante do exposto, o que se objetiva com esse trabalho é fazer uma breve explanação sobre o conceito habermasiano de racionalidade e de seu correlato, o mundo da vida, procurando mostrar como esse novo paradigma de razão vem preencher a lacuna deixada pela razão subjetiva objetivadora, quando revela e denuncia a opressão do universal (razão subjetiva) sobre o particular (razão intersubjetiva), à medida que possibilita aflorar o potencial recalcado e esquecido do outro da razão, ao mesmo tempo que traz à luz as possibilidades latentes e ainda não exploradas da modernidade: o reconhecimento recíproco fundado no diálogo de intersubjetividades, sem coerção.

## I – RAZÃO COMUNICATIVA E RACIONALIDADE

### 1.1. Pressupostos teórico-práticos

Para uma aproximação do problema da clivagem da razão na modernidade, levantamos a seguinte questão: como resgatar a unidade da ra-



ção, prisioneira do saber com-respeito-a-fins, e, ao mesmo tempo, instaurar um modelo de racionalidade que devolva aos sujeitos a autonomia para construírem uma sociedade onde o consenso perseguido tenha como base a força do melhor argumento e não o argumento da força do dinheiro e do poder?

A resposta à questão da racionalidade na cultura moderna deve ser buscada no interior das estruturas históricas em que a razão tomou corpo. O que salta aos olhos na cultura moderna é o avanço da razão no campo da ciência e da tecnologia, voltado para um modelo de progresso que torna saliente a instrumentalização com vistas ao controle do mundo objetivo, que se reverte em dominação da natureza externa e da repressão da natureza interna<sup>6</sup>. Destarte, se por um lado se observam os sinais de racionalização e de avanço em campos específicos do saber objetivador, por outro, percebe-se uma deflação no âmbito do pensamento voltado para o resgate dos valores da solidariedade e da ética. Dito de outra forma, a conquista da racionalidade com respeito a fins, que se faz presente de maneira contundente no âmbito da ciência e da tecnologia, não se reflete, com esse mesmo vigor, na direção de uma forma de vida emancipada.

Colocar sob suspeita esse processo de racionalização, que cindiu a razão em esferas de valores autônomas, é, para Habermas, tarefa da filosofia. A ela compete recuperar o caminho de volta à unidade da razão, como condição para emancipação das pessoas e da sociedade, através de uma comunicação livre de qualquer coerção. Esse caminho a ser trilhado somente será possível através de uma cooperação entre as diversas ciências humanas e sociais, numa perspectiva interdisciplinar. Nesse sentido, o horizonte que se divisa para fundamentar o novo conceito de razão será o da abertura do diálogo com a Sociologia. Essa Ciência tem um caráter especial, pois compartilha com a filosofia a perspectiva de uma visão global do mundo, e não apenas dos subsistemas, como é o caso da Economia e das Ciências Políticas: “A Sociologia é a única ciência social que tem mantido sua rela-

ção com todos os problemas da sociedade global”<sup>7</sup>. Sua preocupação é a sociedade como um todo.

No diálogo com a Sociologia para a compreensão da crise na sociedade moderna, Habermas encontra, no pensamento weberiano, a chave de análise para o processo de configuração do novo *ethos* que se instaurou no Ocidente e foi denominado de “modernidade”. Essa é o resultado de um processo que Weber chama de *racionalização*, cujo significado pode ser tomado como a extensão progressiva às diversas esferas sociais que ficam submetidas aos critérios da decisão racional. Esse processo de racionalização é analisado por Habermas sob três perspectivas: marxiana, weberiana e frankfurtinana. Para Marx,

*“(...) a racionalização social se implanta diretamente com o desenvolvimento das forças produtivas, ou seja, com a ampliação do saber empírico, com o aperfeiçoamento das técnicas de produção e com a modernização, qualificação e organização cada vez mais eficiente da força de trabalho socialmente disponível. Por sua vez, as relações de produção, ou seja, as instituições que representam a distribuição do poder social e que regulam o acesso diferencial aos meios de produção, somente experimentam revoluções graças à pressão racionalizadora das forças produtivas. Max Weber julga o marco institucional da economia capitalista e do estado moderno de outro modo: não como relações de produção que ligam o potencial de racionalização que as forças produtivas comportam, mas como aqueles subsistemas de ação racional com-respeito-a-fins em que se desenvolve o racionalismo ocidental. Não obstante, acredita como consequência ou resultado da burocratização uma coisificação das relações sociais que acaba asfixiando os impulsos motivacionais de que se nutre o modo racional da vida (rationale Lebensführung). Horkheimer e Adorno, e mais tarde Marcuse, interpretam Marx desde esta perspectiva weberiana. Sob o signo de uma razão instrumental autonomizada, a racionalidade da dominação da natureza se une com a irracionalidade da dominação de umas classes sobre outras, as forças produtivas desunidas realizam a estabilização de relações de produção alienadas. A Dialética da Ilustração*

*dissipa a ambivalência que alimentou Weber diante dos processos de racionalização e inverte de vez o valor positivo que Marx deu a eles. A ciência e a técnica, que para Marx representavam um potencial inequivocamente emancipatório, aparece agora como meio de repressão social*<sup>8</sup>.

Essas três perspectivas não abarcam o processo da racionalização como um todo. Elas não contemplam, na análise que fazem do desenvolvimento da modernidade, que esse processo não apenas possibilitou um diagnóstico do sistema capitalista, mostrando que esse se erigiu sob o controle de uma racionalidade que submete a existência individual e o contexto social às regras da racionalidade instrumental: é o controle do sistema sobre o mundo da vida. O mais importante é que a diferenciação de esferas de valores independentes, tematizadas por Kant nas suas três Críticas, já é o indício de que um outro potencial de razão foi liberado: o potencial de racionalidade comunicativa, enraizado no mundo da vida.

Posto dessa maneira, vemos que a teoria da ação comunicativa assume o problema presente na sociologia, que é o do processo de modernização das sociedades contemporâneas, procurando compreender até que ponto esse processo pode ser abordado também no sentido da emancipação, pois, segundo Habermas, se a sociologia tem pretensão de ser uma teoria da sociedade, deve colocar “o problema da racionalidade simultaneamente no plano *metateórico*, no plano *metodológico* e no plano *empírico*”<sup>9</sup>. Daí que, enquanto a teoria da sociedade enfrenta o problema da racionalização sob o prisma da ação, compreensão e modernização, num diálogo cooperativo com a filosofia, a teoria da ação comunicativa propõe essa análise na perspectiva de uma “ciência reconstrutiva”.

## 1.2. O Conceito de razão em Habermas

O fio condutor para se compreender a questão da razão em Habermas é o conceito *racional*. Como ele mesmo afirma: “(...) a racionalidade tem menos a ver com o conhecimento ou com a aquisição de conhecimento do que com a forma como

os sujeitos capazes de linguagem e de ação fazem uso do conhecimento”<sup>10</sup>. O termo *racional* assume uma forma predicativa em relação ao qual se pode antepor dois candidatos capazes de receber tal aplicação, que podem ser tanto os sujeitos que dispõem de um saber, quanto as manifestações simbólicas que encarnam um saber. O pressuposto para a racionalidade de uma ação ou expressão é a susceptibilidade de crítica e de fundamentação que elas apresentam. Quando afirmamos que numa determinada situação uma pessoa age de forma racional, ou que uma expressão qualquer pode ter valor racional, implicitamente afirmamos que ambas (ação e expressão) podem ser criticadas ou defendidas, isto é, fundamentadas.

Com efeito, o conceito de razão em Habermas não se limita a uma única forma de expressão da razão que tomou corpo no processo de racionalização ocidental, a saber, a racionalidade instrumental. Ele abrange, também, as dimensões prático-moral e estético-expressivo. Eis por que, tanto na teoria da sociedade quanto na análise da história da filosofia, quando se trata da questão do conhecimento e da ação, o *leitmotiv* do pensamento de Habermas assume duas perspectivas, a saber: superar, por um lado, as aporias internas da filosofia da consciência<sup>11</sup> e, por outro, propor uma saída para a crise da racionalidade moderna. Assim, segundo Marconi Pequeno, “com conceito de razão comunicativa, Habermas acredita fundar um racionalismo novo capaz de interagir com o pensamento crítico sem, com isso, colocar em risco a dignidade da razão .... Explorando todas as nuances do método construtivista, ... oferece as vias de acesso à filosofia contemporânea para se pensar um novo tipo de subjetividade através daquilo que se poderia chamar instauração das condições de possibilidade de se constituir um estado humano conciliado e integrado a um novo esclarecimento”<sup>12</sup>.

Por conseguinte, o significado da mudança do paradigma da filosofia do sujeito para o da racionalidade comunicativa, não pode ser compreendido como se fosse apenas uma simples ‘troca de etiqueta’<sup>13</sup>. Essa mudança é a condição *sine qua*



*non* para se compreender os processos de racionalização inerentes a cada conceito. Nesse sentido, esse novo conceito orienta-se na direção de superar o paradigma da filosofia da consciência, instaurado desde Descartes, optando pelo paradigma da intercompreensão. “Esse conceito de *racionalidade comunicativa* possui conotações que em última instância se remontam à experiência central da capacidade de falar sem coerção e de gerar consenso que tem uma fala argumentativa, em que diversos participantes superam a subjetividade inicial dos seus respectivos pontos de vista e, graças a uma comunidade de convicções racionalmente motivadas, asseguram-se, ao mesmo tempo, da unidade do mundo objetivo e da intersubjetividade do contexto em que desenvolvem suas vidas”<sup>14</sup>. Nesse contexto, não é mais o trabalho de constituição do mundo da subjetividade transcendental que ganha relevo e, sim, a atitude performativa dos participantes dos sujeitos capazes de linguagem e de ação com vista ao entendimento.

É a perspectiva da descentralização racional da consciência, com respeito aos domínios da realidade, que torna possível aos atores adotar várias *atitudes* com relação aos diferentes *mundos*, à medida que expressam três formas de *racionalidade*, que se entrecruzam num processo de aprendizagem permanente e cumulativo. Sob essa ótica, Araújo argumenta que “a razão comunicativa ou dialógica não deve ser identificada, sem mais, com os tipos constitutivos da razão moderna. Ela funciona, em correta acepção, como sua ‘matriz’ ou seu ‘princípio produtivo’ enraizado no contexto do mundo da vida ou do agir comunicativo”<sup>15</sup> – a relação racionalidade comunicativa e mundo vivido será abordada adiante. Dessa forma, por não estar associada a nenhuma forma objetiva de racionalidade, por sua fluidez e informalidade, Habermas caracteriza a razão comunicativa como sendo uma ‘razão débil’<sup>16</sup>.

### 1.3. Racionalidade e pragmática formal

A concepção de razão em Habermas está associada aos processos do entendimento nos quais os participantes desempenham papéis de falantes

e ouvintes. Ao falar, as pessoas exprimem suas intenções, além de incorrer em obrigações sociais e de transmitir informações a respeito do mundo objetivo, ao mesmo tempo que levantam pretensões de validade inerentes aos atos da fala, quais sejam, de ‘verdade’, de ‘retitude’ e de ‘veracidade’. “O falante, diz Habermas, pretende verdade para os enunciados ou para as proposições de existência, retitude para as ações legitimamente reguladas e para o contexto normativo destas e veracidade para a manifestação de suas vivências subjetivas”. Na relação ator/mundo, essas pretensões de validade são perseguidas pelos próprios atores que buscam o consenso e se deixam submeter a critérios de verdade, de retitude e de veracidade, ou seja,

*“a critérios de ajuste ou desajuste entre os atos da fala, por um lado, e os três mundos com o qual o ator contrai relações com sua manifestação, por outro. Essas relações são as que se dão entre a manifestação e*

- *o mundo objetivo (como conjunto de todas as entidades sobre as que são possíveis enunciados verdadeiros);*
- *o mundo social (como o conjunto de todas as relações interpessoais legitimamente reguladas), e*
- *o mundo subjetivo (como a totalidade das vivências do falante, a que este tem acesso privilegiado)”<sup>17</sup>.*

Como se observou acima, o pressuposto para que as pretensões de validade erigidas pelos atos da fala (constatativos, regulativos e expressivos) satisfaçam ao requisito essencial de racionalidade é que sejam suscetíveis de fundamentação e de crítica. Ou seja, no agir comunicativo, o processo de reconhecimento tem como base pretensões de validade criticáveis, com vistas à compreensão mútua. “No paradigma de intercompreensão é, antes, a atitude performativa dos participantes da interação que coordenam os seus planos de ação através de um acordo entre si sobre qualquer coisa no mundo. Enquanto o ego executa um ato de fala o alter define posição perante ele, ambos entram em relação pessoal”<sup>18</sup>.

A intercompreensão representa, pois, o pro-

cesso pelo qual os acordos são realizados com base na pretensão de validade reconhecida, o que significa dizer que os participantes do diálogo, ao aceitarem essa validade, tomam-na como uma obrigação subjetiva. Habermas fala de um saber de fundo que é compartilhado intersubjetivamente, quando constituído de um consenso racionalmente motivado, que tem como base a argumentação. Para Araújo, “é precisamente nas pressuposições pragmáticas inerentes à linguagem que está embutida a noção de razão comunicativa, que fixa critérios de racionalidade em função dos procedimentos argumentativos pelos quais resgatam-se as pretensões de validade associadas aos três conceitos de mundo”<sup>20</sup>. Isso significa que a razão comunicativa, por ser um conceito processual de racionalidade, tematizada numa compreensão de mundo descentrada, expressa uma riqueza maior que a racionalidade teleológica talhada à medida da razão cognitivo-instrumental. “Este conceito é a explicitação do potencial racional, ancorado na base de validade do discurso. Esta racionalidade comunicacional faz lembrar as antigas representações do logos na medida em que comporta as conotações da força não coercivamente unificadora, geradora de consenso de um discurso cujos participantes ultrapassam as suas opiniões a princípio limitadas subjetivamente, a favor de um acordo racionalmente motivado”<sup>20</sup>.

Assim, o acordo perseguido pelos participantes do diálogo intersubjetivo não significa que seja o estado normal da comunicação lingüística, mas é o próprio processo pelo qual se realiza a intercompreensão, uma vez que as pretensões de validade apresentadas são remetidas, direta ou indiretamente, à argumentação para serem trabalhadas e eventualmente resolvidas. “O acordo comunicacional proposto, que se mede pelo reconhecimento intersubjetivo de exigências de validade, permite a formação de uma rede de interações sociais e contextos do mundo da vida”<sup>21</sup>. Por conseguinte, a situação ideal de fala não é a idealização de uma intersubjetividade intacta capaz de possibilitar uma comunicação pura e perfeita (isenta de

conflitos). “Intersubjetividade intacta, diz Habermas, constitui a manifestação de condições simétricas de reconhecimento recíproco livre. Entretanto essa idéia não deve ser carregada com as cores da totalidade de uma vida reconciliada e projetada no futuro nos moldes de uma utopia; ela contém nada mais, mas também nada menos, do que a caracterização formal de condições necessárias para formas não antecipáveis de uma vida não fracassada”<sup>22</sup>.

Disso se infere que a pertinência do conceito de razão comunicativa, como alternativa à crise do modelo da razão centrada no sujeito, é que ele, segundo Pizzi, “desmistifica e critica o agir do tipo instrumental, porque este reduz a consciência a uma razão prepotente e absolutizadora de verdades imutáveis e transforma a práxis em atividade de dominação da natureza, que, em última instância, se transforma também em dominação política e econômica. [Assim, para assegurar a cooperação interdisciplinar e a crítica das pretensões de validade das ciências] Habermas muda a forma de conceber o paradigma da consciência e introduz um outro, o paradigma da comunicação. Isso não quer dizer um abandono completo da filosofia da consciência, mas a sua limitação para o âmbito do conhecimento dos objetos”<sup>23</sup>. Noutros termos, a razão comunicativa não renuncia sua relação com o todo, como assim o fez a razão iluminista, mas procura resgatar o sentido da unidade atematizada que subjaz nas ações comunicativas intersubjetivas presentes no mundo da vida, o que significa compreender a razão a partir do seu outro, como forma de realizar as potencialidades latentes de uma ilustração que ainda não se ilustrou.

## II - RAZÃO COMUNICATIVA E MUNDO VIVIDO

### 2.1. Conceito de mundo em Husserl e Heidegger

A necessidade de se tratar da questão do mundo da vida (*Lebenswelt*) simultaneamente ao de razão comunicativa é porque este é introduzido por Habermas como sendo um “conceito complementar do agir comunicativo”. A questão do mundo



da vida é introduzida por Husserl na perspectiva de uma crítica da razão, no seu tratado sobre *A Crise das Ciências Europeias*. Antes, porém, nas *Investigações Lógicas* (1900), Husserl já havia procurado fundamentar seguramente o conhecimento. Sua investida vai contra o psicologismo que confundia “as leis lógicas com os juízos (no sentido de atos de julgar) em que aquelas são, por acaso, conhecidas: isto é, as leis como conteúdos dos juízos com os juízos mesmos”<sup>24</sup>. Para Husserl, o ideal (as leis lógicas), não deve ser confundido com o empírico (o ato psíquico).

Procurando dar consistência à filosofia e, através dessa, a todas as ciências, Husserl cria o método fenomenológico, que consiste, sumariamente, em suspender todos os conceitos e deixar que a consciência, enquanto intencionalidade, deixe que os fenômenos sejam apreendidos na sua pureza original. Esse método constitui-se de duas partes, a saber: a *redução* e a *constituição*. Através da redução, atingimos a consciência: “a redução fenomenológica nos deu por resultado a consciência transcendental. [A partir desta, constituo o objeto através de uma síntese do fluxo das vivências. É aí que o mundo é constituído e se funda o conhecimento a partir de uma evidência apodítica]. “A evidência ... é a experiência da existência e da essência das coisas: um chegar a ver com o espírito as coisas mesmas”<sup>25</sup>”.

Em a *Crise das Ciências Europeias*, Husserl descobre que os objetos constituídos na consciência transcendental adquirem significado mediante um contexto que está fora da redução: o mundo da vida. Num retorno a Kant, ele irá mostrar que:

*“A problemática kantiana deixa claro que supõe de antemão o mundo vivido cotidiano como sendo este mundo em que todos nós, e também o ‘eu’ que filosofa, temos uma existência consciente, e onde não menos o possuem as ciências, enquanto fatos de cultura neste mundo vivido”*<sup>26</sup>.

Para Dutra isso significa que

*“O tema mundo vivido vem à tona com a pergunta pela fundamentação última do conhecimento. Essa fundamentação acaba remetendo a um universo indeterminado, pré-dado, não questionado, um horizonte do qual não podemos falar, mas que é condição do falar ... nas palavras de Husserl, ‘o mundo da vida é um reino de evidências originárias’. [Portanto] toda atividade cognoscitiva constituidora de mundo é precedida por um mundo que já está sempre dado. A ciência encontra seu fundamento último e sua condição de possibilidade num mundo que é, desde sempre, disponível ao homem no horizonte do mundo da vida”*<sup>27</sup>.

Husserl não resolverá o problema da constituição do mundo vivido, o qual irá permanecer sempre dependente das estruturas da consciência transcendental. Daí a pergunta: como estabelecer relação entre as essências ideais e o mundo da vida, histórico, temporal? Por escapar da redução, juntamente com o sujeito concreto da existência, o mundo da vida sempre escapará da lógica da subjetividade transcendental. Eis o ponto de partida da crítica de Heidegger a Husserl.

A grandeza do pensamento de Husserl é ter apresentado às ciências, que somente admitem as idealizações no campo dos objetos passíveis de regras matematizáveis, um mundo vivido como o que se coloca imediatamente prenhe de realizações originárias. No entanto, segundo Habermas, por ainda estar preso à filosofia do sujeito, portanto, sem a mediação da intersubjetividade lingüística, ele não percebe que a prática comunicativa cotidiana repousa sobre pressupostos idealizadores. O próprio Heidegger já havia criticado essa perspectiva quando despiu a consciência de sua pureza, introduzindo o conceito de mundo como sendo constituído a partir da existência fática do *Dasein*.

O mundo, para Heidegger, é estrutura fundante da existência fática do *Dasein* além da qual não é possível retroceder. O que significa dizer, criticando o seu mestre, que é a existência que precede e sustenta a redução, por isso mesmo não pode ser subsumida nela, porque é a condição de sua possibilidade:

*“A faticidade do ser-aí, a existência que não é suscetível nem de fundamentação, nem de redução, é o que deve erigir-se em base ontológica da exposição fenomenológica e não do cogito ...”*<sup>28</sup>

A fundamentação para Heidegger não deve ser buscada na consciência transcendental, mas no ser-no-mundo. Não é necessária uma redução à consciência onde presumivelmente se constitui o mundo, mas desde sempre, na existência fática, existe mundo. Seguindo essa perspectiva, Habermas afirma que

*“Heidegger ... quer compreender a subjetividade que projeta mundo como sendo ser-no-mundo, como um **Dasein** singular que se encontra na faticidade de um contorno histórico, que não precisa perder a sua espontaneidade transcendental. A consciência transcendental deve ser submetida às condições da faticidade histórica e da existência intra-mundana, sem que haja prejuízo de sua originalidade fundadora de mundo”.*<sup>29</sup>

Para Heidegger, o mundo é um correlato do ‘*sum*’ e não do ‘*cogito*’, o que significa dizer que, antes de qualquer pensamento sobre o mundo, esse já está aí. Ou seja, “o homem não ‘é’ no sentido de ser e, além disso, ter uma relação com o mundo, o qual, por vezes, lhe viesse ser acrescentado ... [O próprio] conhecer é um modo de ser da presença enquanto ser-no-mundo, isto é, que o conhecer tem seu fundamento ôntico nessa constituição ontológica”<sup>30</sup>. A verdade do *Dasein* é a verdade do mundo, não lhe é anterior, pois, “ao dirigir-se para ... e apreender, a presença não sai de uma esfera interna em que antes estava encapsulada. Em seu modo de ser originário, a presença já está sempre

‘fora’, junto a um ente que lhe vem ao encontro no mundo já descoberto”<sup>31</sup>.

## 2.2. Conceito de mundo da vida em Habermas

A posição de Heidegger em relação ao mundo é encarada por Habermas positivamente, pois “a consciência transcendental deve ser submetida às condições de faticidade histórica e da existência intramundana, sem que haja prejuízo de sua originalidade fundadora do mundo”<sup>32</sup>. Assim, ao colocar o *Dasein* como constituinte do mundo, constituição que renuncia a toda pretensão de fundamentação última, Heidegger desubstancializou<sup>33</sup> o mundo inteligível da consciência e, ao mesmo tempo, historicizou e temporalizou as estruturas do *Dasein*, mediando sua constituição pelas ocupações da prática do ser-no-mundo.

Mesmo reconhecendo a contribuição de Heidegger para a saída da filosofia do sujeito, Habermas irá propor uma outra saída, por considerar que aquela ainda permaneceu prisioneira da filosofia da solipsista de Husserl, pois não responde à questão da possibilidade de constituir, a partir da perspectiva de cada sujeito, “um mundo intersubjetivo no qual cada subjetividade pode defrontar-se com a outra ...”<sup>34</sup>. Segundo Dutra, “com o conceito de mundo da vida Habermas quer dar um substrato de conteúdos de ‘evidências originárias’..., que sustentem o processo argumentativo. Por isso podemos definir o mundo da vida como um horizonte de auto-evidências culturais e lingüísticas”<sup>35</sup>. Portanto é o horizonte ou o pano de fundo compartilhado intersubjetivamente que possibilita e sustenta, enquanto saber aproblemático, a racionalidade comunicativa. Assim, para abarcarmos a amplitude do conceito de mundo da vida habermasiano temos que compreendê-lo, por um lado, como um conceito complementar da ação comunicativa, cuja instauração não é dada pela individualidade e, por outro, considerar a ação comunicativa como meio através do qual o mundo da vida se reproduz em conjunto.

Por conseguinte, é mediante as pretensões de validade, que transcendem toda a regionalização,



que a tensão entre pressupostos transcendentais e dados empíricos passa a habitar na facticidade do próprio mundo da vida. Sob esse prisma, “a teoria do agir comunicativo destranscendentaliza o reino do inteligível, a partir do momento em que descobre a força idealizadora da antecipação nos pressupostos pragmáticos inevitáveis dos atos de fala, portanto, no coração da própria prática do entendimento – idealizações que se manifestam também e de modo mais visível nas formas não tão comuns da comunicação que se realiza através da argumentação”<sup>36</sup>. Assim, assegurar as idealizações através de pretensões de validade que se desenvolvem por meio da linguagem natural significa trazer para o mundo da vida os pressupostos idealizadores e, ao mesmo tempo, garantir a resistência da razão comunicativa frente à colonização do mundo da vida.

O conceito de mundo da vida, para Habermas, significa, em síntese, um pano-de-fundo e, ao mesmo tempo, um armazém formal apromblemático, que servem de suporte interpretativo aos participantes de uma comunidade de comunicação. Esses, ao entabularem um diálogo com vistas ao entendimento sobre algo no mundo, deparam-se com situações problemáticas, e mesmo assim necessitam chegar a um acordo livre de coerção. É nesse sentido que o mundo da vida é compreendido como conceito complementar do agir comunicativo, pois seus componentes, a saber, “os modelos culturais, as ordens legítimas e as estruturas da personalidade, [atuam] como se fossem condensações e sedimentações dos processos de *entendimento*, da *coordenação da ação* e da *sociação*, os quais passam através do agir comunicativo”<sup>37</sup>. Sob esse aspecto, não é por demais afirmar que o conceito de razão comunicativa de Habermas não é idealista: a razão comunicativa tem o seu lugar no próprio mundo da vida, pois está radicada nas estruturas intersubjetivas mediadas pela linguagem e reclamam o uso da razão em todas as dimensões da vida. Tal reclame pressupõe a autonomia de todos os que se colocam sob o horizonte da comunicação, porque estão aptos para se posicionar frente às esferas axiológicas de valor e, sobre elas, chegar a um entendimento mútuo, livre de coação.

## CONCLUSÃO

Como se deixou entrever na introdução deste trabalho, o problema da racionalidade no pensamento de Habermas está diretamente relacionado à busca de um novo paradigma que supera a clivagem da razão na modernidade. Porém essa busca de paradigma não pode ser compreendida como a busca de um modelo de fundamentação última, como fora colocado pela filosofia das origens, mas como orientador da práxis, ao mesmo tempo que encontra nela seu sentido e ponto de apoio. Uma práxis que, moldando formas históricas, plasmou a cultura ocidental, que é expressão por excelência de uma existência que quis ter seu significado expresso sob o signo da razão. É em vista dessa perspectiva que, à guisa de conclusão, retoma-se e justifica-se, novamente, a necessidade da mudança no eixo da reflexão filosófica contemporânea proposta por Habermas. Mudança essa que significa o abandono do paradigma da fundamentação última, tanto nos moldes da metafísica tradicional, quanto do logocentrismo ocidental, para o da filosofia crítica da sociedade, cuja racionalidade se expressa num entendimento descentrado do mundo, mas que é capaz de propugnar sentido no interior do pensamento pós-metafísico, refratário a qualquer busca de fundamentação.

Nesse sentido, o projeto de Habermas persegue a reconstrução de uma teoria da racionalidade livre de qualquer dogmatismo e está voltado para instaurar a autonomia de sujeitos que buscam estabelecer um consenso intersubjetivamente compartilhado e livre de coerção. Esse ideal de razão procura resgatar o potencial emancipatório iluminista ainda não esclarecido. É uma perspectiva otimista, uma vez que busca resgatar e garantir as conquistas da tradição do pensamento ocidental. Com efeito, o novo paradigma de razão não deve ser entendido como uma mera alternância de conceito. A razão comunicativa postula resgatar o potencial emancipatório da razão, que ficou prisioneiro na sua dimensão subjetiva que legisla, ordena e controla a natureza e as relações humanas unidimensionalmente. Com

isso, não se estão negando os avanços conquistados pela racionalidade instrumental: são inegáveis as conquistas no campo da ciência e da tecnologia. No entanto, é visível o paradoxo central da vida moderna: a perda de liberdade, do respeito pela vida humana e do seu significado.

Portanto, ao propor o conceito de razão comunicativa e do seu correlato mundo da vida como alternativa à crise da racionalidade moderna, Habermas, além de apontar uma saída para as aporias da filosofia do sujeito, resgata a confiança na cultura ocidental, que, não obstante as suas crises, quis-se compreender sob o signo da razão. Assim, a pertinência e a força desse paradigma de racionalidade intersubjetiva residem na própria decisão em favor da razão, pois, segundo Siebeneichler, “A decisão em prol da razão equivale à antecipação de uma sociedade emancipada, ou seja, à antecipação da maioria realizada dos homens”<sup>38</sup>.

## NOTAS

<sup>1</sup> Para Adorno e Horkheimer a cultura moderna está mergulhada numa aporia: não há saída para a crise da modernidade. “... a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie ... O que aparece como triunfo da racionalidade objetiva, a submissão de todo ente ao formalismo lógico, tem por preço a subordinação obediente da razão ao imediatamente dado ... Essa aparência na qual se perde a humanidade inteiramente esclarecida, não pode ser dissipada pelo pensamento que tem de escolher, enquanto órgão da dominação, entre comando e obediência” *Dialética do Esclarecimento*, p. 11, 38 e 49.

<sup>2</sup> J. HABERMAS. *Teoría de la Acción Comunicativa*, p. 15, doravante citado como TAC.

<sup>3</sup> J. HABERMAS. Conhecimento e Interesse. In: *Técnica e Ciência como Ideologia*.

<sup>4</sup> J. HABERMAS. *Pensamento Pós-Metafísico*, p. 59.

<sup>5</sup> J. HABERMAS. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, p. 17.

<sup>6</sup> “... a razão é abandonada por aqueles que assumiram sua herança a título de organizadores da produção e agora a temem nos deserdados ... os homens sempre tiveram de escolher entre submeter-se à natureza ou submeter a natureza ao eu ...”. T. ADORNO e M. HORKHEIMER. *Dialética do Esclarecimento*, p. 43.

<sup>7</sup> J. HABERMAS. TAC, p. 20.

<sup>8</sup> Ibid. p. 198 e 199.

<sup>9</sup> Ibid. p. 23 e 111.

<sup>10</sup> Ibid. p. 24 ss.

<sup>11</sup> Na filosofia da consciência, a relação *sujeito vs objeto* se reproduz de maneira objetivante, de controle teórico e prático do primeiro sobre o segundo. Nesse modelo, é a razão subjetiva quem regulamenta as relações fundamentais (representação e ação) que o sujeito estabelece com os objetos. Essas duas funções estão intimamente imbricadas, pois, se, por um lado, a possibilidade de conhecimento de estado-de-coisas está diretamente relacionada à capacidade do sujeito de intervir no mundo, por outro, o sucesso da ação está vinculado ao conhecimento do seu nexos causal. Em função dessa interconexão entre conhecimento e ação, Habermas define a razão que aí se revela como razão subjetiva e instrumental: ‘subjetiva’, porque privilegia a autoconsciência epistêmica do sujeito cognoscente, em detrimento do objeto cognoscível; ‘instrumental’, porque sobre o objeto conhecido (natureza objetiva, social ou objetiva) o que importa é o controle teórico e prático. Cf. L. M. ARAGÃO. *Razão Comunicativa e Teoria Social Crítica em Jürgen Habermas*, p. 26.

<sup>12</sup> M. PEQUENO. “O Sujeito e a Questão da Razão Comunicativa”, p. 86. Nessa perspectiva, J. HABERMAS fala da “idéia de uma intersubjetividade intacta capaz de possibilitar um entendimento não coagido dos indivíduos



- no seu relacionamento recíproco ...”. *Pensamento Pós- Metafísico*, 1990, p. 182.
- <sup>13</sup> “... após a implosão da figura da razão prática pela filosofia do sujeito, não temos mais condições de fundamentar os seus conteúdos na teleologia da história, na constituição do homem ou no fundo casual de tradições bem-sucedidas ... Por esta razão, eu resolvi encetar um caminho diferente, lançando mão da teoria do agir comunicativo: substituo a razão prática pela comunicativa. E tal vai muito além de uma simples troca de etiqueta”. J. HABERMAS. *Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade I*, 1997, p. 19.
- <sup>14</sup> J. HABERMAS. TAC, p . 27.
- <sup>15</sup> L. B. ARAÚJO. *Religião e Modernidade em Habermas*, p. 65.
- <sup>16</sup> Em *Pensamento Pós-Metafísico*, J. HABERMAS fala de “um conceito de razão cético e pós-metafísico, mas não derrotista”; ou ainda, “A razão comunicativa não passa certamente de uma casca oscilante – porém, ela não se afoga no mar das contingências, mesmo que o estremecer em alto mar seja o único modo de ela ‘dominar’ contingências!”, p. 152 e 181.
- <sup>17</sup> J. HABERMAS. TAC, p. 144.
- <sup>18</sup> J. HABERMAS. *O Discurso Filosófico da Modernidade*, p. 277.
- <sup>19</sup> L. B. ARAÚJO. *Religião e Modernidade em Habermas*, p. 67.
- <sup>20</sup> J. HABERMAS. *O Discurso Filosófico da Modernidade*, p. 291.
- <sup>21</sup> Ibid. p. 297.
- <sup>22</sup> J. HABERMAS. *Pensamento Pós-Metafísico*, p. 182.
- <sup>23</sup> J. PIZZI,. *Ética do Discurso: A Racionalidade Ético-comunicativa*, p. 45.
- <sup>24</sup> E. HUSSERL, *apud* D. DUTRA. *Razão e Consenso*, p. 28.
- <sup>25</sup> Ibid. p. 28.
- <sup>26</sup> Ibid. p. 29.
- <sup>27</sup> Ibid. p. 29.
- <sup>28</sup> Ibid. p. 30.
- <sup>29</sup> J. HABERMAS. *Pensamento Pós-Metafísico*, p. 50 e 51.
- <sup>30</sup> M. HEIDEGGER. *Ser e Tempo*, p. 95 e 100.
- <sup>31</sup> Ibid. p. 101.
- <sup>32</sup> J. HABERMAS. *Pensamento Pós-Metafísico*, p. 50 e51
- <sup>33</sup> Cf. Col. Os Pensadores, *HEIDEGGER*, p. 29. A nota do tradutor de “O que é Metafísica”, Ernildo Stein, diz que, ao radicalizar a fenomenologia, Heidegger radicaliza a subjetividade conduzindo-a ao interior da ontologia: “... o homem é considerado o lugar privilegiado para a manifestação do ser, manifestação que se realiza pela experiência do nada”.
- <sup>34</sup> J.HABERMAS. *Pensamento Pós-Metafísico*, p. 51.
- <sup>35</sup> D. DUTRA. *Razão e Consenso*, p. 30 e 42.
- <sup>36</sup> J. HABERMAS. *Pensamento Pós-Metafísico*, 1990, p. 88 e 89.
- <sup>37</sup> Ibid. p. 96.
- <sup>38</sup> SIEBENEICHLER, F. B. Jürgen Habermas: Razão Comunicativa e Emancipação. 1990, p. 65.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, T., HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. 5. ed. Rio de Janeiro : Zahar, 1985.

- ARAGÃO, L. M. C. **Razão Comunicativa e Teoria Social Crítica em Jürgen Habermas**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- ARAÚJO, Luiz B. **Religião e Modernidade em Habermas**. São Paulo : Loyola, 1996.
- BERMAN, M. **Tudo que é Sólido Desmancha no Ar**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- DUTRA, D. J. V. **Razão e Consenso**: Uma introdução ao pensamento de Habermas. Pelotas : UFPEL, 1993.
- HABERMAS, J. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- HABERMAS, J. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. Trad. Ana Maria Bernardo et al. Lisboa : Dom Quixote, 1990. Trad. de : El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones).
- HABERMAS, J. Modernidade: projeto inacabado. In: ARANTES, Otilia, ARANTES, Paulo. **Um Ponto Cego no Projeto Moderno de Jürgen Habermas**. São Paulo: Brasiliense, 1992, p. 99-123.
- HABERMAS, J. **Técnica e Ciência como Ideologia**. Lisboa: [s. l.], 1994.
- HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, 1988.
- HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992.
- INGRAM, David. **Habermas e a Dialética da Razão**. 2. ed. Brasília : UNB, 1994.
- PENSAMENTO pós-metafísico. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- PEQUENO, Marconi. O sujeito e a questão da razão comunicativa. **Revista de Filosofia**, João Pessoa, dez. 1991, p. 74-90.
- PIZZI, J. **Ética do Discurso: A Racionalidade Ético-comunicativa**. Porto Alegre : EDIPUCRS, 1994.
- SIEBENEICHLER, F. B. **Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação**. 2. ed. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1990.
- TEORÍA de la Acción Comunicativa. Madrid: Taurus, 1987. v. 1.

