

## HABERMAS E A TEORIA DA MODERNIDADE

Bárbara Freitag

*O presente artigo procura decantar da vasta obra de Jürgen Habermas a sua Teoria da Modernidade, imersa em múltiplas publicações mas nunca desenvolvida explicitamente pelo próprio autor em um texto sintético. É através da análise crítica aos discursos sociológico, filosófico, estético e marxista da Modernidade que Habermas sugere uma teoria que supere os impasses teóricos e práticos a que nos levaram as obras de Weber, Adorno, Horkheimer, Foucault, Derrida, Lyotard, Marx, Lenin, Stalin e tantos outros. A Teoria da Modernidade quer aprender das falácias, aporias e impasses destes clássicos do pensamento, propondo, graças a isso, novas soluções para vencer as patologias dos tempos modernos.*

O Tema polêmico da "Modernidade", com suas múltiplas facetas, infiltrou-se no pensamento de Habermas há mais de dez anos e não o "largou" mais, como confessa o autor de **O Discurso Filosófico da Modernidade, em sua Introdução** (Habermas, 1985 a, p.7).

Em sua **Teoria da Ação Comunicativa**, na qual vinha trabalhando há quatro anos, Habermas pretendeu desenvolver uma "Teoria da Modernidade" 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. (Habermas, 1981 a, v.1, p. 8)<sup>1</sup>

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", 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. (Habermas, 1981 c, p. 444-464).

Habermas transformou posteriormente a questão da Modernidade em temas de cursos e palestras proferidas em Paris (março de 1983), Cornell, Boston (setembro de 1984) e Frankfurt (1983/84), debatendo-se com o

Professora da Universidade de Brasília e da Universidade Livre de Berlim.

Vide também entrevista concedida em meados de 1981 a Honeth e outros em: Habermas b, p.180.

pensamento dos "pós-estruturalistas" franceses (Foucault, Lyotard, Derrida), com os colegas "pós-modernos" dos USA e da R.F.A (Bell, Gehlen, Luhmann) e acabou buscando as raízes do projeto da modernidade na Ilustração (Kant e Hegel).<sup>2</sup>

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 da modernidade e do seu projeto original. Este é um tema central do último livro publicado por Habermas: **Die nachholende Revolution(1990)**.

Nas reflexões que se seguem, procurarei 1) apresentar, em suas linhas gerais, a "Teoria da Modernidade" proposta por Habermas, 2) resumir as principais críticas que Habermas dirige a outros teóricos da modernidade ou pós-modernidade e, finalmente, 3) resgatar o "projeto de modernidade" que remonta ao pensamento iluminista, mostrando como Habermas imagina poder completar esse projeto inacabado.

## II - 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, ou sistêmica) e ao 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 supressão. Neste 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 (cf. Habermas, 1973, p.31).

Essa nova teoria evolutiva procura evitar as falhas das antigas teorias da evolução ( de 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

<sup>2</sup> Vide Habermas, 1985 a, 1985 b.

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. Ao que se constata, a 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 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". (Cf. Habermas, 1973, p. 40 e seguintes). A descentração de um padrão de organização (digamos, parentesco) significa um despreendimento 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 propagaram 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 18, 19 e 20, 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", cf. 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, 1981 c, p. 474; destaque meu).

Em sua Teoria da Modernidade Habermas faz uma distinção importante: distingue os **processos de modernização da modernidade cultural**. A primeira enfatiza os processos de **racionalização** ocorridos nos

subsistemas econômico e político. A segunda, a **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, **do trabalho**, e o mundo da reprodução simbólica, da **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 "taken 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 linguístico. 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, neste 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 na modernidade o sistema se diferencia em dois subsistemas (economia e Estado), também ocorrem diferenciações no interior do "mundo vivido". Habermas distingue, aqui, três diferentes "estruturas" ou sub-sistemas: 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 aceitarmos, 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 sub-sistemas (economia e poder) e o da racionalização interna de cada um desses sub-sistemas. 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 sub-sistema cultural, pertencente, como vimos, ao "mundo vivido". Aqui, observam-se processos de diferenciação e autonomização. No sub-sistema cultural ocorre historicamente, primeiro uma diferenciação em três esferas: a científica, a ética e a estética, e depois a **autonomização** de cada

uma delas; isto é, cada uma passa a funcionar segundo princípios próprios, de verdade, moralidade, expressividade.

Se a "racionalização" constituiu 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 o seu questionamento e a transformação da subjetividade em intersubjetividade expressiva.

Cada esfera de valor experimenta na modernidade uma nova diferenciação interna, em consequência 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 o direito: ao lado das instituições jurídicas (tribunais, cortes, etc.) existem as teorias jurídicas (*jus sanguinis*, *jus terrae*) e da moral que fornecem interpretações do fenômeno jurídico, da justiça, da moralidade, etc, seguindo uma lógica própria, diferente do direito institucionalizado. Da mesma forma a arte: associações de escritores, feiras de livro, galerias, mercado de arte, orquestras sinfônicas, etc, coexistem com teorias estéticas de um Walter Benjamin, Theodor Adorno ou Peter Bürger, que interpretam o fenômeno artístico da poesia, literatura, escultura, música, etc, desprendidas da lógica intrínseca das instituições artísticas.

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 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 tomam 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 sub-sistema, 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" o 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 a fins. Para a obtenção de um fim determinado, impõe-se o uso dos meios mais eficazes, com um mínimo de gastos (de 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 tem, para Habermas, conotação negativa, porque expulsa dos espaços em que age a razão argumentativa, a racionalidade comunicativa 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 quotidiana, através da interação e ação comunicativa. Essa dissociação faz com que a economia e

o poder passem a assumir feições de uma realidade naturalizada, regida por leis imutáveis, comparáveis às leis da natureza.

Em conhecimento dos processos gerais responsáveis pelo surgimento da "modernidade", estamos agora em condições de discutir, no interior da Teoria da Modernidade de Habermas, as patologias de modernidade.

**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 na "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 se expandiu 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 e contra o que não há nada a fazer. Essa apatia generalizada reforça as tendências da dissociação, permitindo que a economia e o estado sejam controlados por uma minoria, de homens de negócios e políticos que determinam as regras do jogo dos processos societários contemporâneos, sem consultar a maioria.

A segunda patologia ("Kolonialisierung") 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 não significa, que as instituições, no interior das "esferas de valor", autonomizadas, deixem 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. Deste 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 este 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 um ganho em ambos os lados, sistema e mundo vivido, na medida em que o aumento de complexidade pode vir acompanhado de uma maior transparência, flexibilidade e dirigibilidade das formações societárias, por causa de e graças à maior autonomia. 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 (tipo discurso) no qual 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.

### **III - 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 sintetizada no tópico anterior inspira-se nos trabalhos de sociólogos (Weber, Durkheim, Parsons), psicólogos (Freud, Piaget, Mead), filósofos (Husserl, Heidegger, Wittgenstein), linguistas (Chomsky, Austin, Apel), críticos de arte (Lukacs, Benjamin, Adorno) e muitos outros. Em verdade, essa teoria inexistia 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, em que as várias dimensões não permitirão um aprofundamento temático maior, nem o detalhamento necessário 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) A interpretação sociológica e sua crítica**

A sociologia surgiu como "ciência" em consequência da Revolução Francesa. Seu objeto de análise são as transformações ocorridas no final do século 18, 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, se compreende 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 sub-sistemas: 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 de seus sub-sistemas, como verdadeiros processos de modernização. Foi sua interpretação de Weber que transformou este 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 e suscetível de compreensão ("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, 1981 b, p. 303).

Weber forneceu a Habermas o paradigma geral da modernização societária. Weber identifica a racionalização com a modernização. Partindo da tese da "racionalização" do mundo a partir das concepções religiosas do mundo, tão brilhantemente analisada (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 desse período, 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 pessimismo que alegria e afirmatividade 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 por 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 todas as

liberdades e que se transformou para todos em uma "armadura de ferro" ("stahlhartes Gehäuse. cf. Weber, RS, v. 1).

Habermas concorda com o diagnóstico weberiano no que concerne à modernização da economia e do Estado, como apoia a sua tese da racionalização e autonomização das diferentes esferas de valor. Mas, segundo Habermas, Weber comete algumas simplificações, corta etapas e omite 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, consegue ancorar o tipo ideal da ação instrumental no sistema de trabalho, dando-lhe uma conotação valorativa de "wertrationales Handeln". (Cf. Habermas, 1981 a, p. 276).

As teses do "desencantamento", da perda de sentido e de liberdade, decorrem desse duplo reducionismo de concepções de mundo religiosas para 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 uma conotação instrumental. Em vez de interpretar a autonomização das esferas de valor (ciência, moral e arte) que se independizaram 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 implementam 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. (Cf. Habermas, 1981 a, p. 300).

Em suma, também para Habermas, Weber é o grande teórico da modernidade, cujas tendências gerais, aquisições e patologias são diagnosticadas com perspicácia e precisão. Mesmo assim, Weber cometeu simplificações e reduções 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. Com ele Adorno partilha 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 através 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 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 e não preconceituoso das concepções de mundo, **inatura**, no interior do sub-sistema cultural a auto-reflexão e crítica e impõe à ciência, moral e arte fornecer novos modelos interpretativos dos processos de transformação, baseados na razão comunicativa, liberada da coerção "monológica" de concepções religiosas impostas de cima.

#### **b) O discurso filosófico da modernidade**

"A filosofia não pode mais entrar em cena como 'figura chave' ('Schlüsselattitüden') segundo o exprimiu Arnold 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. Neste caso, porém, os filósofos precisam partilhar, com outros especialistas, a tarefa da reflexão e do esclarecimento (Aufklärung) de nossa cultura sobre si mesma", conforme Habermas declarou em entrevista dada à Tempo Brasileiro em junho de 1989.

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 aquelas interessadas em questões universalistas. Deste modo, ela poderá fortalecer estratégias teóricas "fortes" ameaçadas pelo **inducionismo elementarismo** nas ciências humanas que permitem uma compreensão, crítica e correção da modernidade e de suas patologias tanto no mundo vivido quanto no sistema (mercado e estado) automatizados. (Habermas, 1981 c, p. 488)

Enquanto 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 sociologia e a filosofia corre sérios riscos. Para que as evidências fornecidas por uns alimentem as teorias dos outros, precisa haver uma cooperação factual e intensa. As análises são problemáticas quando os filósofos generalizam suas reflexões críticas (oriundas do mundo vivido) de forma indiferenciada para o sistema. Igualmente problemática é a operação inversa: fenômenos e transformações ocorridas no sistema, são generalizadas a-criticamente 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, fornecendo-se um modelo interpretativo que abranja os dois aspectos da modernidade (a modernidade cultural e a modernização societária). As "falsas" interpretações não somente obstruem o caminho para uma compreensão correta, elas 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 novos conservadores, os velhos conservadores e os neo-conservadores (cf. Habermas, 1984, 1985 a, 1985 b,); os ideólogos do socialismo de estado (subdivididos, por sua vez, em stalinistas, leninistas e comunistas reformadores) e os representantes do marxismo ocidental, diferenciados em esquerda socialista, social democrata, esquerda não comunista. (Cf. 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 numa crítica à modernidade. (Habermas, 1985, 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. Segundo esse critério, é possível elucidar cada uma das seis posturas discriminadas por Habermas.

Os **jovens conservadores** (Bataille, Foucault, Derrida, Lyotard e outros) apoiam-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 mesmo, esses jovens conservadores ou "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 a água do banho (o saber é confundido com o poder, querer saber e querer dominar). Não existe, nessa vertente filosófica, ação voltada para o entendimento, para 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, que rejeita a razão e instaura o império da desrazão.

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 do social totalmente a-sociológico. Desde o início, as ciências humanas somente o interessam enquanto meios (instrumentos) que promovem um processo monstruoso de socialização

(Vergesellschaftung), característico da modernidade, que reforça e promove a vontade de poder (Vermachtung) 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 aos 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 Neo-conservadores (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 de Lebenswelt; afirmam que a política não precisa justificar-se em termos práticos e morais e, finalmente, é frequente entre os representantes dessa posição a defesa da arte pela arte, procurando enclausurar a experiência estética no espaço do privado. Desta 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 neo-conservadores que a tradição (que dispensa a validação pelas vias da ação comunicativa) deve ocupar espaços "vazios" do mundo vivido. (Cf. Habermas, 1984, p. 462-464).

Especializam-se na crítica aos "intelectuais de esquerda", denunciados como decadentes, oportunistas, radicais, parasitas... (cf. Habermas, 1985 p. 45); declaram extinta a modernidade cultural na medida em que os ideais iluministas já se teriam materializado na economia, 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 do mundo inteiro depois dos eventos "revolucionários" 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 Bastille, Habermas desenvolveu a tipologia (ainda rudimentar e incompleta) que se segue.

Os **stalinistas** negam o caráter revolucionário dos eventos no leste e defendem o **status quo ante** dessas sociedades (de socialismo de estado) como a autêntica realização dos ideais do marxismo. Os movimentos sociais recentes que resultaram (para Habermas) dos potenciais explosivos da modernidade cultural (portanto do mundo vivido) nas sociedades socialistas são interpretados pelos stalinistas como manifestações contra revolucionárias. Não aceitam o paralelo entre a ira das massas que resultou no guilhotinamento de Louis XVI (no século XVIII) e a indignação dos alemães orientais, destruindo os arquivos da polícia secreta ("Stasi") 200 anos depois. (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 lhe atribuem o caráter de uma reforma auto-correctiva (das distorções stalinistas) do processo revolucionário mais amplo, de percurso predeterminado. Este continua sendo interpretado em termos ortodoxos como sequência de lutas de classe, que necessariamente desembocaria 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. (Possivelmente a posição oficial defendida hoje por Mihail 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 os intérpretes do marxismo ocidental.

Os **socialistas de esquerda** (Kautsky, Gramsci, Althusser) pertencem aos marxistas ocidentais que apesar de uma permanente auto-crítica, continuam fixados em uma interpretação estritamente marxista dos processos societários. Nessa linha de interpretação o conceito de praxis assume

prioridade absoluta diante do conceito de reflexão ou comunicação. Ao trabalho industrial e ao desdobramento técnico das forças produtivas é atribuído, de forma 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 **reformadores social-democratas** abandonaram a visão holista da sociedade (Karl Renner, Otto Bauer) com o que abdicam a uma visão ética do trabalho em si. 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 económico. Aceitam os mecanismos de mercado e o caráter sistémico do Estado de bem-estar. Essa perspectiva teórica acomoda-se aos riscos específicos do mercado de trabalho e abdica da 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. Castoriadis, A. Touraine e, provavelmente, o próprio Habermas) representa uma corrente do pensamento que se formou com a absorção de Marx nas universidades e academias, fazendo de sua teoria um componente, entre outros, da teorização. A argumentação académica permitiu a filtragem das contribuições e um uso produtivo para a elaboração de novos esquemas interpretativos que não se atém simplesmente à superfície dos processos de modernização nem permanece atrelada 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 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 fenómeno histórico da modernidade. Na medida em que pretendeu fornecer modelos ideológicos que substituíssem a 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 abdicarem

gratuitamente à razão. No caso dos conservadores, a justificativa alegada é o desmascaramento da razão como razão instrumental, vontade de poder, sob a máscara do esclarecimento. No caso dos marxistas, a razão e reflexão é substituída pelo trabalho e pela prática. Fiéis à palavra de ordem de Marx, que não cabe interpretar mas transformar o mundo, os filósofos marxistas transformaram-se em ideólogos do materialismo, da praxis, do trabalho e da burocracia estatal. Cortaram-se, assim, a 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 retomar ao ponto de partida da modernidade histórica, refletindo os processos de modernização ocorridos, à luz do seu projeto original.

### **c) A crítica estética à modernidade**

Em suas lições sobre a modernidade (ver 1985 a, 1985 b) Habermas esclarece que a necessidade de justificar e refletir a modernidade veio inicialmente à tona na esfera da crítica da arte. No século 18 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 19, a modernidade estética se vê confrontada com a necessidade de desenvolver seus padrões a partir de 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 (cf. Habermas, 1985 a, p. 17).

O "espírito da modernidade estética" assume contornos definidos nessa conceptualização da arte. Este espírito adquire suas formas extremas nas correntes avantgardistas, entre os dadaístas do Café Voltaire, no surrealismo do século 20. A partir dessa 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 idolatração 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 toma, 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 através da 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 na medida em que procura reservar o acesso à obra de arte de vanguarda a uma minoria culta, fora do alcance das massas, que a transformariam 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, na medida em que declara a obra de arte inacessível a uma conceituação controlável pelo pensamento.

Habermas dá preferência à teoria estética de Benjamin. O autor da "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, a torna acessível a uma grande maioria. Os "best sellers", 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 na medida em que 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" na medida em 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, na medida em que é completamente inacessível a ela: a esfera autêntica do entendimento mútuo, a linguagem" (cf. Habermas, 1980, 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 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 é interpretado 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 segundo 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 Söhönerberg, navegando à-toa, na esperança de sobreviver a 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 termómetro 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, se eterniza 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 das possibilidades e dos projetos não realizados da humanidade. Habermas contestou o jovem Marcuse que postulava a dissolução da arte numa sociedade justa e igualitária (Habermas, 1980) 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.

### III - 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 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 (entre vários) aspectos 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, 1981 a), 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 um **teoria normativa** que analisa, critica, julga as aquisições da modernidade histórica segundo 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. Encerrarei essa palestra esboçando, em seus traços gerais, o "Projeto de Modernidade" que Habermas tem em mente, citando o próprio Habermas.

"O projeto da modernidade, formulado pelos filósofos do iluminismo no século 18, 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-as de suas formas esotéricas, para utilizá-las na **praxis**, 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 na 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 me 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 desmentidas pelo cotidiano da injustiça social, da repressão e da miséria, se não for possível instituir uma política da renovação durável, ancorada na cultura política, i.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 auto-realização e, finalmente, a confiança em um discurso público racional capaz de legitimar a dominação política, fazem parte dessa mentalidade. São as características de um conceito intra-mundano do político, que nada perdeu de sua atualidade". (Habermas, 1989, p. 7-8).

O conceito **normativo** de modernidade implica primeiro na 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 estiverem 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 sub-sistema seja reduzido ou subordinado ao outro, é importante impedir que o sistema, enquanto tal "coloniza" com "sua lógica específica os espaços do mundo vivido. A exigência da "descolonização" implica em indicar ao sistema os seus devidos limites, no interior de uma sociedade moderna. Prioritária sempre será a liberdade, a auto-determinação, a auto-realização de todos os membros da sociedade. E isso significa a sua participação permanente na política através da 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 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 linguísticos como **razão comunicativa**. Resgata a idéia da **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, na medida em 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 na medida em que 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. (Cf. Habermas, 1981 c, p. 485).

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

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- HABERMAS, Jürgen.  
1973 *Legitimationsprobleme des Spatkapitalismus*. Frankfurt/M., Suhrkamp Verlag. /A *crise de legitimação do capitalismo tardio*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980 (Trad. em português).
- HABERMAS, Jürgen.  
1981a *Theorie des kommunikativen Handelns*. Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt/M., Suhrkamp Verlag. v. **Teoria de la acción comunicativa**. Madrid: Taurus, 1987. v.1 (trad. em espanhol).
- HABERMAS, Jürgen.  
1981b *Theorie des kommunikativen Handelns*. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt/M., Suhrkamp Verlag. v.2. **Teoria de la acción comunicativa**. Madrid: Taurus, 1987. v.2 (trad. em espanhol).
- HABERMAS, Jürgen. 1981c *Kleine politische Schriften I - IV*. Frankfurt/M., Suhrkamp Verlag. / (Trad. em português do ensaio). A modernidade: um projeto inacabado. In: ARANTES, O.B.F., ARANTES, PE. *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas*. São Paulo: Brasiliense, 1992. p.91-123.
- HABERMAS, Jürgen.  
1984 *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt/M., Suhrkamp Verlag. **Teoria de la acción comunicativa**: complementos y estudios previos. Madrid: Cátedra, 1989. (Edição espanhola)

- HABERMAS, Jurgen.  
1985a **Der philosophische Diskurs der moderne. Zwölf Vorlesungen.** Frankfurt/M., Suhrkamp Verlag. / **O discurso filosófico da modernidade.** Lisboa: 1990 (Edição portuguesa).
- HABERMAS, Jurgen.  
1985b **Die neue Unübersichtlichkeit Kleine politische Schriften - V.** Frankfurt/M., Suhrkamp Verlag. (Trad. de alguns ensaios para o espanhol e português em: LUA NOVA, NOVOS ESTUDOS CEBRAP, n.18, São Paulo: set.1987, entre outros) - Contém uma entrevista com Habermas de Axel Honneth, Eberhard Knodler-Bunte e Amo Widman de 1981.
- HABERMAS, Jurgen  
1986 Jurgen Habermas: 60 anos. **Revista Tempo Brasileiro.** Rio de Janeiro, n.98 (Número especial).
- HABERMAS, Jurgen.  
1990 **Die nachholende revolution.** Frankfurt/M., Suhrkamp Verlag. (Trad. brasileira do artigo que deu nome ao livro n° n.30 dos **Novos Estudos Cebrap: o que significa socialismo hoje?** São Paulo, jul. 1991).