

unesp  **UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA**
“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
Faculdade de Ciências e Letras
Campus de Araraquara - SP

AUGUSTO MOREIRA MAGALHÃES

MODERNIDADE E EMANCIPAÇÃO EM JÜRGEN HABERMAS E ZYGMUNT BAUMAN



ARARAQUARA – S.P.
2021

AUGUSTO MOREIRA MAGALHÃES

MODERNIDADE E EMANCIPAÇÃO EM JÜRGEN HABERMAS E ZYGMUNT BAUMAN

Dissertação de Mestrado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Linha de pesquisa: Democracia, Cultura e Pensamento Social.

Orientador: Antonio Ianni Segatto

ARARAQUARA – S.P.
2021

M188m Magalhães, Augusto Moreira
 Modernidade e emancipação em Jürgen Habermas e Zygmunt
 Bauman / Augusto Moreira Magalhães. -- Araraquara, 2021
 228 f.

 Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp),
 Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara
 Orientador: Antonio Ianni Segatto

 1. Modernidade. 2. Racionalização. 3. Emancipação. 4.
 Democracia. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da Faculdade de
Ciências e Letras, Araraquara. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

AUGUSTO MOREIRA MAGALHÃES

MODERNIDADE E EMANCIPAÇÃO EM JÜRGEN HABERMAS E ZYGMUNT BAUMAN

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras – UNESP/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Linha de pesquisa: Democracia, Cultura e Pensamento Social

Orientador: Antonio Ianni Segatto

Data da defesa: 11/06/2021

MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:

Presidente e Orientador: Professor Doutor Antonio Ianni Segatto
Universidade Estadual Paulista – UNESP/Araraquara.

Membro Titular: Professora Doutora Carla Gandini Giani Martelli
Universidade Estadual Paulista – UNESP/Araraquara.

Membro Titular: Professora Doutora Nathalie de Almeida Bressiani
Universidade Federal do ABC - UFABC.

Local: Universidade Estadual Paulista
Faculdade de Ciências e Letras
UNESP – Campus de Araraquara

A todos aqueles que, com seu carinho e paciência, contribuíram para a realização deste trabalho, especialmente à minha família, amigos e à Mariana Cristina da Silva.

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Antonio Ianni Segatto, pela paciência, pela atenção, pela confiança de me orientar em um trabalho com imensa autonomia e pela oportunidade de realizá-lo, com suas orientações precisas e com impecável rigor acadêmico, que serviu de inspiração para a minha jornada como aluno pesquisador.

Às Professoras Renata Medeiros Paoliello, Carla Giani Martelli e Nathalie de Almeida Bressiani, pela gentileza de terem aceitado os convites para a qualificação e a defesa, pela atenção da leitura dos trabalhos e contribuições para o mesmo e também a todos que compareceram a defesa.

Às minhas avós Maria Magalhães dos Santos e Maria Neide Barrote, duas mulheres guerreiras que, apesar das adversidades, sempre lutaram pela educação de seus filhos como algo importante para suas formações como seres humanos e profissionais. Sem esse carinho, determinação e luta, eu não teria tido todas as condições que tive durante toda minha vida para estudar e chegar até onde cheguei. Também serviram, e servem, de modelo para mim como pessoa que um dia ainda desejo ser capaz de me igualar. Que possam descansar com o senso de dever cumprido em suas existências, meu muito obrigado.

Aos meus avôs Luiz Vale Moreira e Estevam Ferreira dos Santos, homens igualmente guerreiros que praticamente abriram mão de suas vidas para dar uma condição melhor a seus filhos, e que, apesar de todas adversidades, sempre seguiram firmes em seus propósitos com muito amor e desapego. Meu muito obrigado.

Aos meus pais queridos e amados, Gláucia Mary Moreira Magalhães e Genésio Magalhães dos Santos por todo amor, dedicação, paciência, coragem e luta, por serem meus exemplos, meus professores, meus amigos. Sem vocês eu também não teria chegado onde cheguei, obrigado por toda abnegação, por terem me ensinado o respeito, a dignidade e a empatia. Por terem desenvolvido minha curiosidade desde pequeno com conversas, incentivos e oportunidades. Por saber que sempre pude contar com vocês, pela justiça que sempre nos trataram e tudo o mais que não cabe nessas linhas, amo muito vocês.

À minha irmã Carolina Moreira Magalhães, minha segunda mãe, que sempre cuidou de mim, obrigado pela companhia, pela paciência, pelas risadas e por ser essa pessoa maravilhosa que você é. Eu que acompanhei sua luta sei o quanto você é forte, e sempre será uma inspiração pra mim, sem você também não teria chegado aqui, te amo muito.

Ao meu irmão Túlio “Lezma” Moreira Magalhães, o primeiro de todos os “lezmas”, o filósofo, o “pano”. Obrigado por ser a pessoa maravilhosa que você é, quase um filho pra mim, por todo companheirismo, pelas risadas, pelas histórias mais improváveis, por todo amor e carinho, meu muito obrigado.

A todos os professores da graduação que contribuíram, direta ou indiretamente, para a minha formação acadêmica, abrindo novos horizontes críticos para uma compreensão da realidade mais humana, tolerante e justa. Em tempos de obscuridade, pessoas como eles são pilares para a resistência contra os imperativos autoritários de grupos intolerantes às mudanças da sociedade, assim como serão os faróis de um futuro próximo – assim espero – em que as trevas serão iluminadas e o pensamento crítico terá um papel de importância na construção da sociedade.

A todos os professores de minha trajetória escolar por, cada qual a sua maneira, deixarem marcas em minha formação não só escolar, mas como ser humano. Um agradecimento especial à Conceição pela minha alfabetização e por ser uma pessoa maravilhosa e também a Professora Kátia por ser igualmente uma pessoa maravilhosa e ter me conduzido ao universo da leitura que determinou toda minha trajetória futura.

Ao meu amigo Igor Bernardes Mendes de Oliveira, amigo há quase vinte anos, obrigado por todas experiências desde a infância, pela amizade e companheirismo. Um especial obrigado também por ter criado em mim um interesse pelas ciências sociais quando me deu um presente que, mesmo sem saber, me apresentou o universo da antropologia.

Ao João Paulo “Pitera” Ferreira Salviano, meu amigo de longa data, muito obrigado por tudo em todo esse tempo, pela paciência (especialmente), pelo companheirismo, pelas risadas. Poucas amizades têm essa solidez e sou grato por tudo.

Ao meu melhor amigo “Gabiga”, por toda sinceridade, amizade, ensinamentos e paciência. Poucas pessoas nessa vida contribuíram tanto para a minha formação enquanto ser como você. Obrigado por ser uma pessoa nobre, sábia, justa e extremamente digna, o mundo é um lugar melhor com você, sem você eu não teria chegado aqui. Gratidão eterna.

À minha querida amiga “Kika”, meu muito obrigado por tudo que me ensinou nessa vida, por ser um exemplo de pessoa, de dignidade, de humanismo e sabedoria. Gratidão eterna.

Ao meu amigo Ginter Douglas, obrigado por toda convivência, pela amizade, pelo carinho, por um dos humores mais irreverentes que já conheci, sua leveza e presença me sustentou por toda essa jornada.

Ao meu amigo Júlio César “Pirata”, um especial obrigado pela convivência diária durante todo o mestrado, pelas conversas malucas, por todos os socorros, pela amizade e companheirismo. Obrigado por ser essa pessoa única e com um coração do tamanho do mundo.

Aos meus companheiros de graduação, Bruna “Quinze”, Daniel “Beija”, Felipe Biribilli, Luan Alexandre, Mateus Tobias e Matheus Garcia, meu carinho eterno, obrigado por todas conversas no “Seu Fernando”, todas risadas, pelo companheirismo, pela rede de apoio, e por serem essas pessoas maravilhosas.

Aos colegas do mestrado Luana, Murilo, Fernanda, Tiago pela troca de experiências, pelos momentos descontraídos e pelo crescimento mútuo.

À Andreza “Leidiane” Correa Leite Lima, pela gentileza de corrigir este trabalho de maneira tão generosa e também pelas incríveis conversas durante o trabalho no SAMU, aliviando a rotina estressante do trabalho e do mestrado.

Ao “Mosca”, por me ensinar como um universo pode caber em poucas palavras. Gratidão eterna.

À Mariana Cristina da Silva, minha amada companheira, meu especial obrigado. Obrigado pela convivência, pelo seu jeito carinhoso, amável, gentil, paciente com minhas inconstâncias. Você teve um papel fundamental na minha decisão de entrar na UNESP, sempre me incentivou, foi quase uma co-orientadora e sempre esteve ao meu lado nos momentos mais difíceis. Gratidão eterna.

*“Mas é você que ama o passado
E que não vê
É você que ama o passado
E que não vê
Que o novo sempre vem.”*

(Belchior)

MAGALHÃES, Augusto Moreira. Modernidade e emancipação em Jürgen Habermas e Zygmunt Bauman. 2021. 228 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Faculdade de Ciências e Letras (Campus de Araraquara), 2021.

RESUMO

O presente trabalho tem como objeto o conceito de modernidade a partir das diferentes fundamentações teórico-filosóficas realizadas por Jürgen Habermas e Zygmunt Bauman. Tal perspectiva está inserida em um debate atual das ciências humanas, principalmente nas ciências sociais, sobre a permanência ou o esgotamento da modernidade e suas respectivas implicações para a teoria social. A partir da teoria de Zygmunt Bauman, desenvolveu-se o percurso conceitual que vai de modernidade até a consideração inicial de uma pós-modernidade para depois o autor conceber o conceito de modernidade líquida. Esse percurso é inicialmente concebido como uma modernidade em que a síndrome poder/conhecimento, a afinidade política entre filosofia moderna e Estado moderno, estabeleceu uma tarefa autopromulgada de combate à ambivalência do pensamento e da linguagem. A pós-modernidade é inicialmente concebida enquanto uma autocompreensão da modernidade que percebera o fracasso do projeto moderno de planificação da sociedade, de modo que o surgimento do discurso intelectual do intérprete se apresenta como característica de transição ao discurso legislativo da modernidade. Posteriormente, Bauman percebe a mera negatividade do conceito de pós-modernidade e postula o conceito de modernidade líquida, ao perceber a necessidade de formular um conceito de diagnóstico de época capaz de compreender a atualidade em termos de sua própria peculiaridade. Em Jürgen Habermas, a modernidade é considerada um projeto inacabado, visto que, a partir da concepção hegeliana de modernidade, a contemporaneidade ainda retira de si mesma a sua própria normatividade. Habermas também recupera o processo de racionalização ocidental a partir de Weber, de modo a compreender as limitações teóricas que impossibilitaram o autor de conceber um âmbito não restrito ao agir teleológico na modernidade, sendo Weber também de fundamental importância para o desenvolvimento da teoria da modernidade de Habermas, a partir dos conceitos de dissolução das esferas culturais de valor, a duplicidade do processo de racionalização consequente da modernidade, o diagnóstico da ambiguidade do direito, entre outros, que foram de fundamental importância para sua teoria do agir comunicativo. Habermas também recupera em Jausz uma fundamentação teórica adequada para a compreensão de uma consciência estética moderna, assim como recupera em Koselleck fundamentos de uma filosofia da história que o permitam compreender a modernidade como um tempo definitivamente distinto das épocas anteriores. Ademais, busca-se analisar a relação entre as citadas fundamentações e a existência de potenciais crítico-emancipatórios inscritos na modernidade, na teoria de ambos os autores, de modo que em Habermas se constata dois momentos, a saber, a autorreflexão e a democracia deliberativa como momentos distintos de possibilidade de emancipação. Em Bauman, a partir da fundamentação utilizada pelo autor, também se resgata o caráter emancipatório da transformação de sina em destino, num primeiro momento, assim como a transformação dos cidadãos de jure em cidadãos de facto, posteriormente. A presente dissertação é de cunho teórico-conceitual e adota como procedimento a análise bibliográfica.

Palavras – chave: Modernidade. Racionalização. Emancipação. Democracia.

MAGALHÃES, Augusto Moreira. Modernity and emancipation in Jürgen Habermas and Zygmunt Bauman. 2021. 228 f. Dissertation (Master Degree in Social Sciences). Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Faculdade de Ciências e Letras (Campus de Araraquara), 2021.

ABSTRACT

The present work has as its object the concept of modernity based on the different theoretical-philosophical foundations carried out by Jürgen Habermas and Zygmunt Bauman. This perspective is part of a current debate in the humanities, mainly in the social sciences, about the permanence or exhaustion of modernity and its respective implications for social theory. Based on the theory of Zygmunt Bauman, it develops the conceptual path that goes from modernity to the initial consideration of postmodernity, and the later conception of the author's liquid modernity. This path is initially conceived as a modernity in which the power/knowledge syndrome, the political affinity between modern philosophy and the modern state, had established a self-proclaimed task of fighting the ambivalence of thought and language. Postmodernity is initially conceived as a self-understanding of modernity that perceived the failure of the modern project of society's planning, so that the emergence of the interpreter's intellectual discourse presents itself as a characteristic of transition from the legislative discourse of modernity. Later, Bauman realizes the mere negativity of the concept of postmodernity and postulates the concept of liquid modernity, realizing the need to formulate a diagnostic concept of the time capable of understanding the present in terms of its own peculiarity. In Jürgen Habermas, modernity is considered an unfinished project, since, based on the Hegelian conception of modernity, contemporaneity still removes its own normativity from itself. Habermas also recovers the process of western rationalization from Weber, in order to understand the theoretical limitations that made it impossible for the author to conceive a social scope not restricted by the teleological action in modernity, being Weber also of fundamental importance for the development of the theory of modernity in Habermas, from the concepts of dissolution of the cultural spheres of value, the duplicity of the consequent rationalization process of modernity, the diagnosis of the ambiguity of law, among others, which were of fundamental importance for his creation of theory of communicative action. Habermas also recovers in Jausss an adequate theoretical foundation for the understanding of a modern aesthetic conscience, as well as recovers in Koselleck the foundations of a philosophy of history that allow him to understand modernity as a time definitely distinct from previous eras. In addition, it seeks to analyze the relationship between the aforementioned foundations and the existence of potential emancipatory critics inscribed in modernity in the theory of both authors, so that in Habermas two moments are verified, namely self-reflection and deliberative democracy, as distinct moments from the possibility of emancipation. In Bauman, based on the rationale used by the author, the emancipatory character of the transformation of contingency as fate into destiny is also rescued, at first, as well as the transformation of *de jure* citizens into *de facto* citizens, afterwards. The present dissertation is of a theoretical-conceptual nature and adopts bibliographic analysis as its procedure.

Keywords: Modernity. Rationalization. Emancipation. Democracy.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1.A FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA DA TEORIA DA MODERNIDADE DE JÜRGEN HABERMAS.....	24
1.1 A influência da sociologia weberiana	25
1.1.1. A influência do desencantamento do mundo, ética protestante e a dissolução das três esferas de valor no processo de racionalização cultural weberiano ..	26
1.1.2 Racionalização social e modernização: uma perspectiva sistêmica	33
1.1.3 A função da racionalização do direito para o diagnóstico do presente na teoria weberiana.....	37
1.1.4 A concepção dual de sociedade em Habermas: integração social e funcional	41
1.2. Hegel e a fundamentação filosófica do conceito de modernidade	55
1.2.1 Os escritos do jovem Hegel: positivismo da eticidade, autocompreensão da modernidade e princípio de subjetividade	55
1.2.2 A dialética do esclarecimento e os três discursos filosóficos da modernidade	63
1.2.3 A filosofia da práxis dos jovens hegelianos.....	66
1.2.4 A crítica habermasiana à filosofia do sujeito.....	74
1.3 Campo de experiência e horizonte de expectativas: a apropriação das categorias históricas de Reinhart Koselleck.....	81
1.4 Hans Robert Jauss: Modernidade e estética	87
2. Modernidade, pós-modernidade e modernidade líquida em Bauman	92
2.1 A contingência da linguagem em Richard Rorty	94
2.2 Derrida e a ambivalência da linguagem	99
2.3 Kant e a razão legislativa: o nascimento da síndrome poder/conhecimento	105
2.4 A influência colossal de Adorno e Horkheimer.....	110

2.4.1	Esclarecimento e modernidade	111
2.4.2	Modernidade como condição necessária do Holocausto	123
2.4.3	Modernidade e pós-modernidade como discurso intelectual: a herança da dissonância.....	134
2.5	Estado moderno, mercado pós-moderno: a manutenção da predominância do sistema	138
2.6	Modernidade líquida como novo paradigma	148
2.6.1	Espaço, tempo e trabalho na modernidade líquida	149
3.	o conceito de EMANCIPAÇÃO EM JÜRGEN HABERMAS E ZYGMUNT BAUMAN: sínteses possíveis	157
3.1	O conceito de emancipação em Habermas	157
3.1.1	Emancipação em Habermas enquanto autorreflexão.....	158
3.1.2	O resgate da esfera pública	166
3.2	O conceito de emancipação em Bauman.....	179
3.2.1	A transformação da contingência de sina em destino.....	179
3.2.2	Emancipação na modernidade líquida de Bauman: um resgate da cidadania	194
3.3	Identidade e diferença nas teorias da modernidade de Habermas e Bauman	207
	Considerações finais	220
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	225

INTRODUÇÃO

Há algumas décadas houve um debate efervescente nas ciências humanas acerca da passagem ou não para uma pós-modernidade e suas possíveis implicações teóricas (BAUMAN, 1999; GIDDENS, 1991; HABERMAS, 2000). A discussão sobre esse debate exige que se discuta qual o conceito mesmo de modernidade mobilizado por determinado autor, o que exige compreender os compromissos epistemológicos que a fundamentação de tal conceito tem em sua proposta teórica. Entre tais pressupostos, pode-se citar a possibilidade de emancipação no capitalismo tardio e a viabilidade de uma crítica fundada na razão.

Este trabalho aborda, de forma breve, a importância da fundamentação teórica admitida por Jürgen Habermas e Zygmunt Bauman para suas respectivas teorias da modernidade. Segundo Habermas (2015), a importância do ponto inicial adotado para abordar o conceito de modernidade se percebe historicamente no campo da filosofia, de modo que

Hölderlin e o jovem Hegel, Marx e os jovens hegelianos, Baudelaire e Nietzsche, Bataille e os surrealistas, Lukács, Merleau-Ponty, os mentores de um marxismo ocidental em geral, não por último o próprio Foucault – todos eles trabalham no aguçamento de uma consciência moderna do tempo que manteve uma entrada na filosofia com a questão ‘O que é Esclarecimento?’. (p. 195)

O termo *Aufklärung* (Esclarecimento) é também utilizado para designar o Iluminismo enquanto época (ALMEIDA, 1985, p. 7). Sendo o Esclarecimento o grande ponto de entrada para a modernidade, ele se torna igualmente foco de análise para os autores que se debruçam sobre o tema, independentemente do diagnóstico que fazem sobre a contemporaneidade da mesma. Concordando com a caracterização que Segatto (2016) faz de Foucault, pode-se dizer inclusive que o “esclarecimento é essa própria consciência da modernidade.” (p. 66).

A abordagem deste trabalho segue essa linha de que a fundamentação epistemológica das ciências sociais tem um papel importante para a compreensão de potenciais específicos nas teorias dos autores. Habermas (1983b) reconhece que

embora a teoria da comunicação esteja destinada a resolver problemas de natureza sobretudo filosófica, ou seja, referentes aos fundamentos das ciências sociais, veja nela um estreito vínculo com as questões relativas a uma teoria da evolução social. (p. 11-12)

Este trabalho originou-se de uma inquietação do autor em relação à autonomia e alienação nas sociedades modernas democráticas. Por um lado, percebe-se que as relações e

as formações de identidades são cada vez mais mediadas pelo consumo. Mas também se percebe que a alienação não é completa, ainda existem interações edificantes e que são orientadas por motivações não egoístas. Se esse processo de individualização e deformação de personalidades existe nas sociedades contemporâneas paralelamente a uma resistência a ele, então surgiu a inquietação de como esses processos ocorrem e o interesse de se entender as possibilidades concretas de ampliar essa resistência com o objetivo de formar uma inversão do processo de alienação para um processo de emancipação.

A escolha da teoria de Bauman como uma contraposição a teoria de Habermas se deu pela necessidade de resgatar na sociologia uma teoria que tivesse uma visão crítica da modernidade que concebesse o seu esgotamento e uma definição de pós-modernidade própria. Conseqüentemente, pôde-se compreender como o desenvolvimento histórico da modernidade para uma pós-modernidade ocorreu sob uma óptica predominantemente sociológica de modo a estabelecer pontos de análise com a teoria de Habermas e, assim, estabelecer um debate implícito entre ambas teorias. Ademais, na fase marxista da teoria de Bauman, este também se aproximou de Habermas, distanciando-se posteriormente com uma substituição pela teoria da linguagem de Rorty. Esse distanciamento também permite estabelecer pontos de contato, assim como analisar as conseqüências teóricas de tal decisão.

A hipótese deste trabalho é a concepção que a incapacidade de apreender a intersubjetividade na modernidade resultou na teoria de Bauman em uma incapacidade de se compreender uma possibilidade emancipatória crível inserida na própria modernidade. A incapacidade de Bauman de conceber uma intersubjetividade possível na modernidade também se deu devido à escolha de sua fundamentação teórica, que passa pela delimitação de Kant como inaugurador da modernidade – seguindo a perspectiva de Adorno e Horkheimer – assim como se aproxima do diagnóstico de época dos dois autores na medida em que prioriza o âmbito sistêmico da sociedade. Essa escolha, juntamente com a apropriação da contingência da linguagem de Richard Rorty e da intertextualidade e razão interpretativa de Derrida, conduziram a teoria de Bauman a um diagnóstico de época que fora incapaz de solucionar o abismo entre os cidadãos *de jure* e os cidadãos *de facto* na modernidade líquida. Também se defende, neste trabalho, que a apropriação do conceito de interação por Habermas a partir do Hegel de Jena fora fundamental para o desenvolvimento de sua teoria da modernidade, que passa pela teoria do agir comunicativo e pela teoria da democracia deliberativa, de modo a compreender como a intersubjetividade permite se conceber um potencial crítico-emancipatório que apresenta uma possibilidade emancipatória crível *apesar* da existência e ação do sistema.

O primeiro capítulo se dedica a fundamentar as bases teóricas da teoria da modernidade de Habermas e descreve a influência de quatro autores específicos para a fundamentação do conceito de modernidade de Habermas, a saber, Max Weber, Hegel, Reinhart Koselleck e Hans Robert Jauss. O intuito desse capítulo é apresentar os elementos fundamentais que compõem a teoria da modernidade de Habermas a partir dos quatro autores citados. Isso significa que esta abordagem inicial possui um caráter mais descritivo, embora contenha análises de relação sobre as teorias abordadas e a própria teoria habermasiana.

A teoria da modernidade de Habermas busca demonstrar como a modernidade formou-se, como opera e como permanece até os dias de hoje. A modernidade é um conceito complexo e para tanto exige uma fundamentação proporcionalmente complexa. O que Habermas buscou nos quatro autores citados é justamente estabelecer bases sólidas para cada faceta da modernidade de modo a torná-la uma teoria adequada pra compreender todos os processos que ocorrem na mesma. Igualmente importante para sua teoria da modernidade é sua teoria do agir comunicativo, que permite ao autor estabelecer um conceito dual de sociedade e uma teoria da ação que sejam adequados a uma concepção moderna e é somente graças à sua teoria do agir comunicativo que sua teoria da modernidade se torna possível.

O processo de racionalização ocorrido na modernidade é o grande elemento a partir do qual Habermas irá recuperar a teoria weberiana. Serão abordados tanto a concepção weberiana dos processos de racionalização cultural e social enquanto seriais, assim como o diagnóstico de época weberiano e as aporias às quais o autor chegou ao compreender o processo de modernização como oriundos de uma lógica exclusivamente teleológica.

O processo de racionalização cultural em Weber está associado à compreensão de como ocorrera a racionalização no plano da personalidade e da cultura na modernidade. As esferas culturais de valor são partes elementares da cultura que se diferenciam, a partir do processo de desencantamento das imagens de mundo religioso-metafísicas, e liberam conteúdos de uma visão tradicional na transição à modernidade. Consequentemente, a ciência, a moral e a estética são compreendidas de forma racional, dotadas de autolegalidades internas próprias e que operam de forma independente da concepção religiosa tradicional anteriormente vigente. Esse processo como um todo fora iniciado pela ética protestante como condução metódica da vida que permitira o desencantamento do mundo.

As três esferas culturais de valor autônomas estão associadas ao processo de cisão da razão kantiana, estando a esfera da ciência associada à razão cognitivo-instrumental, a esfera da moral associada à razão moral-prática e a esfera da arte à razão estético-expressiva. Elas servem como parâmetro para se compreender a institucionalização de elementos na sociedade

moderna de modo a compreender as diferentes lógicas que subjazem o processo de racionalização.

O direito, por exemplo, é inicialmente associado à racionalização cultural como elemento co-dependente da ética protestante, fundamentado na razão moral-prática por considerar os elementos do direito associados a uma compreensão racional da condução metódica da vida. Posteriormente, o avanço do conhecimento cognitivo-instrumental retroalimenta a racionalização do direito de modo a vinculá-lo cada vez mais à institucionalização do agir racional-teleológico, de modo que Habermas compreende que há uma ambiguidade no processo de racionalização do direito.

A racionalização social, por sua vez, aborda a institucionalização do agir racional teleológico na sociedade por meio da economia e do Estado. A institucionalização do agir racional teleológico também provoca alterações no corpo social, nas compreensões de mundo e gera efeitos colaterais na organização da sociedade. Essa institucionalização do agir racional-teleológico, segundo Weber, provoca uma institucionalização desproporcional do conhecimento cognitivo-instrumental à custa das autolegalidades internas das esferas da moral e da arte. Habermas interpreta essa disparidade como um processo seletivo de racionalização na teoria weberiana.

A liberdade que as orientações da ação cognitivo-instrumentais, moral-práticas e estético-expressivas adquirem em uma compreensão de mundo descentrada são consequências das possibilidades de se "trocar de canal" em relação às posturas distintas assumidas na relação entre a orientação da ação e o posicionamento dos indivíduos, de modo que a forma de abordagem de um conteúdo inicialmente associado a uma esfera cultural de valor pode ser deslocado de um posicionamento adequado a ele para um posicionamento oriundo de outra esfera. Assim, o grau de liberdade das esferas culturais de valor pode resultar em um palco de conflitos em que, num mesmo local, pode ocorrer uma concorrência entre processos de racionalização de tipos distintos. Com a institucionalização do agir racional-teleológico na empresa capitalista e no Estado moderno, as orientações da ação cognitivo-instrumentais passam a ter um caráter institucional desproporcional, de modo que a tese da perda de liberdade resulta da desproporcionalidade entre as institucionalizações das orientações moral-práticas e estético-expressivas em relação às cognitivo-instrumentais.

Consequentemente, o diagnóstico de época weberiano é marcado pela predominância de um agir racional-teleológico institucionalizado na empresa capitalista e na burocracia estatal, invadindo todos os âmbitos da vida social. Habermas identifica dois erros do diagnóstico de época weberiano: o primeiro está associado ao fato de que a partir dos

conceitos utilizados por Weber para estabelecer sua teoria da ação, ele fora incapaz de conceber a racionalização dos sistemas de ação que não fosse restrita à lógica da racionalidade teleológica; o segundo consiste na ambiguidade do direito na perspectiva weberiana como resultante da incapacidade de uma teoria da ação, em geral de compreender o direito. Habermas buscou solucionar ambos os problemas estabelecendo outro processo de racionalização decorrente da modernidade orientado ao entendimento mútuo, assim como estabelece um conceito dual de sociedade em que processos distintos e concorrentes de reprodução material e simbólica permitem um ancoramento apropriado do direito.

Habermas recupera o processo de racionalização weberiano de modo a criticá-lo com o objetivo de corrigir os erros a que Weber chegara. Uma das origens dos erros a que Weber chegou, segundo a perspectiva defendida aqui, é o direcionamento neokantiano de sua teoria, que o impediu de compreender como o processo de racionalização também continha elementos que não fossem exclusivamente direcionados por uma razão orientada a fins.

Os elementos da teoria weberiana serão utilizados por Habermas principalmente para compor sua teoria do agir comunicativo. Anteriormente à teoria do agir comunicativo, Habermas já havia utilizado os conceitos de subsistemas do agir racional com relação a fins e quadro institucional a partir de uma interpretação da teoria weberiana da modernização. Posteriormente, Habermas cria sua teoria do agir comunicativo utilizando-se dos conceitos de mundo da vida – via Husserl – e de sistema – via Luhmann. Embora os conceitos de mundo da vida e sistema não sejam uma herança diretamente weberiana, suas reformulações em relação à teoria do agir comunicativo seguem uma linha dialógica com a teoria weberiana, uma vez que Habermas concebe a racionalização cultural e social enquanto racionalização do mundo da vida e do sistema, respectivamente. Adicionalmente, a reinterpretação de ambos os elementos da teoria weberiana permitem a Habermas conceber um diagnóstico de época diferente.

A partir de Hegel, Habermas recupera a fundamentação do *conceito* de modernidade. Hegel a compreende como uma época que compreende a si mesma e busca retirar seus critérios de normatividade a partir do presente. Esta autocompreensão da modernidade permite a Habermas estabelecer os três discursos da modernidade, a saber, os hegelianos de esquerda, hegelianos de direita e os herdeiros da crítica da razão radical de Nietzsche. Os hegelianos de esquerda compreendem a razão como um elemento histórico, de modo que a dialética do esclarecimento deve ser analisada sob a perspectiva de potenciais de racionalização ainda não explorados como possibilidade revolucionária. Os hegelianos de direita são receptivos a uma modernização social da ciência e da economia, mas rejeitam os

conteúdos da modernização cultural. Habermas os denomina neoconservadores e considera-os incapazes de compreender a interdependência do processo de modernização, de modo que a relação que se estabelece em tal vertente entre razão e sociedade se apresenta como resultado de uma teoria alienada. Os herdeiros de Nietzsche, por sua vez, partem de uma crítica radical da razão que tem como objetivo implodir a modernidade como um todo, ao perceber a modernização social e cultural como perversões da vontade de poder. A permanência da modernidade é interpretada por Habermas a partir da argumentação de que permanece uma situação de consciência na modernidade dos hegelianos de esquerda.

Também em Hegel, um elemento central para a teoria habermasiana é o conceito de dialética do esclarecimento. Este é compreendido como um movimento simultâneo de emancipação e dominação que, a partir do desenvolvimento da modernidade, resulta em modificações socio-históricas que permitem aos indivíduos refletir sobre sua época e tomar consciência de si, mas que também criam novos empecilhos a sua emancipação, compreendida por alguns como funcionamento basal da razão moderna. Habermas, por sua vez, interpreta esse processo como um fenômeno histórico e plausível de superação, uma vez que interpreta a dialética do esclarecimento sob a relação entre sistema e mundo da vida e suas consequentes interações desequilibradas, passíveis de modificação a partir da atuação de movimentos sociais motivados por uma formação não violenta da vontade política.

O conceito de subjetividade hegeliano como princípio da modernidade também é problematizado por Habermas. Este considera que tal perspectiva fora uma decisão de Hegel de tentar solucionar os problemas da modernidade sem recorrer a elementos exteriores à mesma. Entretanto, a tentativa embrionária de Hegel de solucionar tais problemas a partir da razão comunicativa é reconstruída por Habermas sem recorrer a elementos aquém da modernidade, como o cristianismo primitivo e a pólis grega, mas mantendo o elemento de intersubjetividade que fora o propósito original de Hegel. Este, por sua vez, não conseguira delimitar a razão comunicativa sem recorrer a elementos exteriores à modernidade por estar preso ao paradigma da filosofia da reflexão (ou filosofia do sujeito), e Habermas assim o faz mediante uma teoria do agir comunicativo fundamentada em termos de uma teoria da linguagem e da ação social com vistas a uma crítica da filosofia do sujeito. Reconstrução aqui é compreendida como um método em "[...] que uma teoria é desmontada e recomposta de modo novo, a fim de melhor atingir a meta que ela própria se fixou [...]" (HABERMAS, 1983b, p. 11).

A distinção entre trabalho e interação também é resgatada por Habermas no jovem Hegel do período de Jena. A interação enquanto elemento de oposição ao conceito de trabalho

permitiu a Habermas estabelecer a intersubjetividade como elemento possível na modernidade a partir da razão comunicativa, de modo que ao mundo da vida é garantida uma possibilidade de defesa em relação aos imperativos do sistema.

A teoria de Reinhart Koselleck é utilizada por Habermas como uma teoria acessória que se propõe a compreender a formação do tempo histórico sob o viés da modernidade. Habermas se utiliza frequentemente dos conceitos koselleckianos de *campo de experiência* e *horizonte de expectativas*, de modo a entender como a modernidade se formou enquanto tempo histórico distinto dos anteriores a partir da tensão entre ambas as categorias. Essa recuperação da teoria koselleckiana também permite a Habermas estabelecer a continuidade do tempo histórico com base nas categorias analíticas sólidas que mantêm uma coesão com o avançar da modernidade partindo do conceito de progresso enquanto modernização social.

Habermas também formula um conceito de democracia deliberativa, em que a formação política da opinião e da vontade realizada a partir da interação entre cidadãos na esfera pública pode ser compreendida como uma dinâmica em que os campos de experiência das biografias individuais, ao serem percebidas como patológicas, são reformuladas enquanto demanda a um sistema político. Essas demandas, por sua vez, orientam-se a horizontes de expectativas de possibilidades emancipatórias. Os elementos associados a uma possibilidade emancipatória são abordados neste trabalho no terceiro capítulo.

Partindo da teoria de Jauss, Habermas fundamenta as bases da formação de uma consciência moderna estética. A influência de Jauss sobre a teoria habermasiana, como a de Koselleck, é de um grau menor comparado às teorias de Weber e Hegel, mas mantém sua importância na medida em que permite ao autor fundamentar uma faceta específica da modernidade. Recuperando as distintas querelas entre antigos e modernos levantadas por Jauss, Habermas consegue explicitar como a querela que se formou na modernidade europeia se distinguiu das anteriores, e como a ideia de progresso associado à mesma foi capaz de criar elementos referenciais pra compreender a mudança de consciência moderna que compreende o presente enquanto um conflito com o presente.

Os objetivos do primeiro capítulo, sendo mais descritivo, é estabelecer elementos suficientes pra comprovar uma coesão da teoria da modernidade de Habermas. Um conceito complexo de modernidade exige uma fundamentação complexa, tarefa a qual Habermas se debruçou com muita atenção. Consequentemente, os elementos abordados no primeiro capítulo serão utilizados posteriormente como referência pra analisar a teoria de Bauman e o diagnóstico de época de ambos sobre a modernidade.

O segundo capítulo tem uma lógica semelhante ao que fora realizado no primeiro, porém em relação à teoria de Zygmunt Bauman. Foi analisado o desenvolvimento do conceito de modernidade em Bauman a partir de sua fundamentação teórica específica. De modo a possibilitar a formação de um debate implícito entre Bauman e Habermas, foram resgatadas em Almeida (2015) três fases constitutivas do pensamento de Bauman, em ordem cronológica: a fase marxista, a pós-moderna e a mosaica.

Na fase marxista de Bauman, o autor tivera uma forte influência do pensamento de Habermas em que Bauman extrai critérios hermenêuticos de compreensão da realidade social partindo da pragmática do discurso de Habermas. Posteriormente, Bauman se distancia de Habermas e se aproxima de Richard Rorty e de sua perspectiva de que o desejo universal de verdade seria mais bem compreendido como um desejo universal de justificação.

Bauman também se apropria, a partir de Rorty, de um conceito fundamental para a compreensão de sua teoria como um todo: a contingência. Resgata a contingência da linguagem de Rorty com o objetivo de compreender a formação de contextos de interação plurais e passíveis de uma coexistência sem a necessidade de se chegar a um consenso universal, como na perspectiva Habermasiana. Bauman também concebe a contingência como um elemento imanente à natureza, apresentando-se como parâmetro analítico para compreender sua teoria da modernidade. Isso ocorre porque as patologias da modernidade são compreendidas por Bauman como originadas em um comportamento legislativo da filosofia moderna que, ao se institucionalizar no Estado moderno sob a síndrome poder/conhecimento, buscou combater a contingência da natureza a todo custo.

A contingência também é um elemento emancipatório na teoria de Bauman. Ao considerar que o esforço moderno de combater a contingência e a ambivalência – que nada mais é do que a consequência de se combater a contingência – é a origem das patologias da modernidade, Bauman concebe que a contingência aparece na modernidade como *sina*. Esta compreensão se dá porque a contingência, ao ser considerada a inimiga da modernidade, apresenta-se aos indivíduos modernos, condicionados pelo esforço legislativo, como incerteza e insegurança. A possibilidade inicial de emancipação em Bauman é compreendida como a transformação da contingência de *sina* em *destino*, de modo que o combate à linguagem da necessidade deve ser realizado a partir de uma linguagem contingente fundada na razão interpretativa de Derrida.

Esse combate à contingência pelo Estado e filosofia modernos também aproximou Bauman de Derrida, de seu conceito de *différance*, da sua concepção de razão interpretativa e da intertextualidade como possibilidade de interpretação dos fenômenos enquanto textos. O

conceito de ambivalência em Bauman é compreendido como uma consequência das funções da linguagem moderna de classificação e nomeação, assim como de seu esforço em estabelecer dicotomias que não conseguem captar a contingência em sua totalidade. Desse modo, o esforço classificatório deixa resíduos no processo de compreender a realidade de forma dicotômica, aproximando-se da ideia de *différance* de Derrida. O combate à ambivalência pelo Estado e filosofia modernos é a tarefa autoproclamada de uma simbiose entre poder e conhecimento que se origina na filosofia kantiana.

Bauman considera Kant o filósofo que inaugura a modernidade, seguindo as análises que Adorno e Horkheimer fazem em relação ao Esclarecimento kantiano em *Dialética do esclarecimento*. Os dois frankfurtianos são a maior influência para a teoria da modernidade de Bauman em sua totalidade, porque Bauman se propõe a atualizar a teoria dos dois autores em relação a um diagnóstico de época adequado à sociedade contemporânea. Além da influência mencionada das análises de Adorno e Horkheimer sobre o Esclarecimento, Bauman também recupera a relação entre Holocausto e Esclarecimento e a crítica da dissonância como orientação dos intelectuais na pós-modernidade.

Bauman concebe que a pós-modernidade é a autorreflexão de uma modernidade que finalmente percebe as aporias de um projeto legislativo e autoritário conduzido pelo Estado moderno. O comportamento legislativo da simbiose entre Estado e filosofia modernos, ao se autopromulgar o combate à ambivalência como tarefa, teria estabelecido formas dignas e indignas de existência, processo este que Bauman chama de *jardinagem*. O Estado moderno, assim compreendido como *Estado jardineiro*, no combate infrutífero contra a ambivalência teria se colocado como tarefa também eliminar a ambivalência do mundo político, perseguindo os seres considerados *estranhos* pela sua resistência à assimilação do projeto moderno.

A perseguição aos estranhos – e o judeu sendo a figura mais emblemática dessa categoria – teria resultado, na concepção de Bauman, em fenômenos grotescos como o Holocausto, em que uma burocracia a serviço do poder teria não somente conduzido o genocídio, mas também o tornou *possível* em termos funcionais. Consequentemente, Bauman segue a perspectiva de Adorno e Horkheimer de que a autoconservação de uma razão instrumental – que também é legislativa – no processo de dominação da natureza externa também teria resultado em uma dominação da natureza interna, de modo que os indivíduos na modernidade perdem cada vez mais sua autonomia.

As análises de Bauman sobre a pós-modernidade se concentram na contradição entre um processo legislativo que definha com a perda da legitimidade do processo legislativo, em

grande parte decorrente do Holocausto, como fenômeno que escancara as falhas do projeto moderno e uma cooptação do processo legislativo pelo mercado a partir do consumo. A transição da modernidade para a pós-modernidade, na perspectiva de Bauman, é compreendida como a modificação de uma postura intelectual, de modo que na pós-modernidade a postura do intelectual intérprete, baseado na lógica da razão interpretativa de Derrida, permite a reflexão retrospectiva do fracasso do projeto moderno em uma sociologia da pós-modernidade.

Bauman percebe posteriormente que o conceito de pós-modernidade tem um caráter puramente negativo, colocando-se como aquilo que a modernidade não é. O autor formula seu conceito de modernidade líquida com o objetivo de estabelecer um diagnóstico de época que atualiza as transformações sociais ocorridas na sociedade desde sua formulação do conceito de pós-modernidade, mas também o permite compreender a sociedade contemporânea a partir de seus elementos peculiares, não se colocando como uma retratação da modernidade.

As modificações entre espaço e tempo, assim como as transformações relacionadas ao trabalho social, são elementos marcantes para essa concepção de modernidade líquida. A modernidade líquida se caracteriza como uma época em que o consumo se estabelece de forma plena enquanto liberdade negativa não orientada à contingência, de modo que a redução do comportamento legislativo moderno não resultou em uma emancipação espontânea.

No terceiro capítulo foram analisadas as concepções de emancipação de Habermas e Bauman em relação a suas fundamentações teóricas do conceito de modernidade. Ambas as teorias apresentam dois momentos distintos que foram resgatados com o objetivo de compreender a modificação que suas teorias adquirem ao longo de suas produções. É importante ressaltar que os dois autores tiveram uma longa produção bibliográfica associada a suas respectivas longevidades: Bauman faleceu recentemente em 2017, com 91 anos, e Habermas nasceu em 1929 e ainda está vivo.

A concepção inicial de emancipação de Habermas está associada à autorreflexão. Partindo da análise entre conhecimento e interesse e da crítica da ideologia, Habermas estabelece a relação entre os interesses técnicos, práticos e emancipatórios com as teorias cognitivo-instrumentais, hermenêuticas e críticas, relação esta com uma forte influência da cisão kantiana da razão e das esferas culturais de valor.

O predomínio da técnica concebido na fase inicial da teoria habermasiana é compreendido como a afinidade entre o interesse técnico do conhecimento cognitivo-instrumental e o positivismo. Embora semelhante à concepção de Bauman do predomínio da

técnica na modernidade, Habermas estabelece também que o interesse emancipatório permite aos indivíduos, a partir da aquisição do conhecimento das teorias críticas, organizarem uma autorreflexão que, similarmente ao processo terapêutico, permite a percepção das origens da intersubjetividade perturbada. Entretanto, essa concepção emancipatória ainda era tímida sob a perspectiva de uma incapacidade de levar ao âmbito político a resolução mais firme das demandas sociais, uma vez que a relação entre técnica e política ainda se apresentava como elemento problemático.

Posteriormente, Habermas estabelece uma teoria do direito que o permite conceber, a partir de um modelo procedimental de democracia, uma formação política da vontade e da opinião resultante das interações de indivíduos na esfera pública. A esfera pública, anteriormente incapaz de estabelecer uma frente aos imperativos da técnica, é reformulada como estratégia para estabelecer um duplo fluxo entre sistema e mundo da vida, de modo a entender como a ação comunicativa pode se institucionalizar nas democracias contemporâneas. O direito aparece como instância de integração social que permite a redução dos efeitos nocivos do sistema sobre o mundo da vida, e o modelo procedimental é um instrumento da democracia deliberativa que tem como objetivo a formação democrática da opinião e da vontade. O modelo procedimental também aparece como as regras do funcionamento da democracia deliberativa e a preocupação de Habermas está mais na estruturação de um modelo de democracia capaz de interagir com as esferas públicas do que com os conteúdos da mesma.

A democracia deliberativa de Habermas é a concretização de um ideal emancipatório que relaciona a autocompreensão da modernidade com um padrão normativo que resulta do mesmo processo, a razão comunicativa. Consequentemente, a democracia deliberativa é a possibilidade de institucionalização da ação comunicativa do mundo da vida no sistema, realizada a partir das interações de indivíduos na esfera pública que extrapolam o mundo da vida.

Bauman parte de uma concepção inicial de emancipação da transformação da contingência de *sina* em *destino*, como já dito anteriormente. A ideia central dessa concepção de emancipação decorre da percepção de Bauman que o projeto moderno, orientado por uma razão legislativa, fora executado com o objetivo de seguir os ideais de emancipação do Esclarecimento, ideal este concebido como a dominação da natureza a partir do conhecimento. Sendo o próprio projeto de emancipação a origem das patologias sociais modernas, a transformação da contingência de *sina* em *destino* pode ser compreendida como uma libertação da ideia de libertação, uma vez que reside na *negatividade* da contingência o

próprio caráter emancipatório. A contingência como destino significa aceitar a pluralidade de preferências de contextos distintos como válidas, assim como a autodeterminação de indivíduos que não esteja vinculada às cruzadas culturais, uma autodeterminação espontânea.

Posteriormente, o autor reformula sua concepção de emancipação ao perceber os novos entraves de um mercado que eleva o consumo como projeto de auto-afirmação individual na modernidade líquida. Por conseguinte, faz-se necessário resgatar o evanescente domínio público em uma sociedade em que os interesses privados, sufocados na modernidade pelo comportamento legislativo do Estado e filosofia modernos, predominaram sobre os interesses públicos. A transformação da contingência de *sina* em *destino* aparece nesse novo momento da teoria de Bauman como a transformação dos indivíduos *de jure* em indivíduos *de facto*, resgatando a dimensão política da autonomia.

A ideia central deste trabalho é relacionar como os dois autores, a partir de fundamentações teóricas distintas, chegam a diagnósticos diferentes em relação ao presente e relacionar as consequências do ponto de partida para o delineamento da teoria dos mesmos.

1. A FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA DA TEORIA DA MODERNIDADE DE JÜRGEN HABERMAS

Habermas (2012a) parte de três posições sobre o processo de racionalização social em sua teoria do agir comunicativo: Weber, Marx e Adorno juntamente com Horkheimer. O autor central aqui é Weber, que serve tanto de base para Adorno e Horkheimer como também explicita de forma mais sociológica o conceito de racionalidade como o processo de modernização capitalista. Mas o que interessa a Habermas não é saber qual dessas três posições tem razão e sim a fragilidade das mesmas.

As fragilidades da teoria marxiana sobre o processo de racionalização giram em torno da concepção da reflexão segundo o modelo da produção que distingue o “[...] status lógico das ciências naturais daquele da crítica.” (HABERMAS, 2014a, p. 85). Habermas (2014a) acusa Marx de conceber *atividade produtiva* e as *relações de produção* como “[...] momentos distintos do mesmo processo.” (p. 98), isto é, um processo de autoprodução da espécie possibilitada pelas categorias da práxis social. A fragilidade da posição, tanto de Adorno como de Horkheimer, se dá pela concepção de reificação na modernidade a partir do diagnóstico de época contido em *Dialética do esclarecimento*, em que há o predomínio da ação de uma razão instrumental que age totalitariamente e impede a emancipação humana. As fragilidades contidas em ambas as posições acontecem na medida em que Marx “[...] não considerou necessária uma justificação da teoria da sociedade em termos de crítica do conhecimento.” (2014a, p. 87), enquanto Adorno e Horkheimer, por sua vez, erram ao não conceber uma modalidade de ação que não vise somente dominação (AVRITZER, 1999).

Weber foi o clássico da sociologia que rompeu simultaneamente com as premissas do pensamento histórico-filosófico e com a base do evolucionismo, compreendendo o processo de modernização da sociedade européia como consequência de um processo de racionalização universal-histórico. Tal processo, por sua vez, fora abordado por ele como processos de racionalização acessíveis a uma investigação empírica sem reduzi-los a um empirismo estrito, evitando retirar os processos de aprendizagem dos processos de racionalidade.

Tais processos de racionalização são empreendidos por Weber em duas vias de investigação: racionalização cultural e racionalização social. A primeira configura-se como corporificação de uma condução metódica moderna no plano da personalidade e da cultura. Esta consciência moderna, por sua vez, é resultante do desencantamento das imagens de mundo tradicionais que permite a dissolução de três esferas culturais de valor no processo de cisão da totalidade da razão religiosa. A racionalização social, por seu lado, é abordada no

plano da sociedade enquanto agir racional-teleológico, manifesto na economia capitalista e do Estado Moderno. A teoria do agir comunicativo de Habermas parte deste processo de racionalização pra interpretar os dois âmbitos de sua teoria da sociedade: mundo da vida e sistema, respectivamente.

Habermas (2012a) estabelece quatro abordagens em sua obra sobre a teoria weberiana: a) primeiramente ele busca compreender, por um lado, o “[...] surgimento universal-histórico de estruturas modernas de consciência e, por outro, a corporificação dessas estruturas de racionalidade em instituições sociais” (p. 286) a partir da racionalização religiosa e social; b) em um segundo momento, busca a partir da lógica descrita “[...] deduzir um modelo estrutural para a racionalização social” (p. 285); c) também entender esses processos sob a óptica da ética protestante e; d) analisar a racionalização do direito. Também serão elencadas aqui as concepções ainda embrionárias de quadro institucional e subsistemas do agir racional com respeito a fins – que serão posteriormente reformulados por Habermas em mundo da vida e sistema – como um aspecto de influência weberiana nos escritos iniciais de Habermas.

De acordo com Habermas (2012a), Weber concebe racionalização como

[...] toda e qualquer ampliação do saber empírico, da capacidade prognóstica, do domínio instrumental e organizacional de procedimentos empíricos. Com a ciência moderna, procedimentos de aprendizagem desse tipo tornam-se reflexivos e podem ser institucionalizados no meio científico. (p. 291)

A teoria weberiana sobre o processo de modernização ocidental foi escolhida para este trabalho pela sua influência sobre a teoria da modernidade de Jürgen Habermas. A Weber, cabe a importância da fundamentação sociológica dos elementos estruturantes da modernidade enquanto processo social aos quais Habermas irá tecer críticas de modo a avançar em relação ao diagnóstico de época weberiano.

1.1 A influência da sociologia weberiana

Um dos autores fundamentais para se compreender a teoria da modernidade de Jürgen Habermas é o sociólogo alemão Max Weber. Foram elencados elementos abordados por Habermas principalmente em suas obras *Teoria do agir comunicativo* e *O discurso filosófico da modernidade*. O processo de racionalização decorrente da modernidade é o elemento central que marca a apropriação da teoria weberiana por Habermas e que servirá de ponto de partida para compreender tal fenômeno, assim como postular avanços em relação à mesma ao

formular uma teoria do agir comunicativo que não se restrinja ao agir teleológico. Ao avançar em relação à teoria da ação da sociologia weberiana, Habermas também conseguiu realizar um diagnóstico de época que permite compreender novas possibilidades emancipatórias a partir do agir comunicativo.

1.1.1. A influência do desencantamento do mundo, ética protestante e a dissolução das três esferas de valor no processo de racionalização cultural weberiano

O processo de racionalização abordado por Weber parte inicialmente de uma concepção da sociologia das religiões, investigando tanto a sistematização das imagens de mundo religiosas como, posteriormente, o surgimento da ética protestante. Segundo Habermas (2012a):

Uma imagem de mundo eticamente racionalizada apresenta o mundo: a) como campo de atuação prática em geral; b) como palco no qual quem age pode fracassar eticamente; c) como totalidade das situações que cabe julgar segundo princípios morais ‘últimos’ e superar segundo o fornecimento de parâmetros por juízos morais; e, portanto, d) como um campo de objetos e ensejos do agir ético: o mundo reificado opõe-se a normas morais básicas e à consciência moral dos sujeitos falíveis como algo externo e exterior. (p. 367)

O posicionamento de Weber é “[...] cautelosamente universalista [...]” (HABERMAS, 2012a, p. 284) que compreende o processo de racionalização como um fenômeno não restrito ao Ocidente, mas que se desenvolve com traços mais notórios no mesmo. Tal posicionamento permite a Weber compreender a racionalização como possuindo traços especiais e gerais ao mesmo tempo. Inicialmente sobre isso Habermas (2012a) nos diz que

Ele [Weber] desconfia dos processos de racionalização desligados de orientações éticas de valor, observados por ele em sociedades modernas; e isso a tal ponto que ciência e técnica perdem em sua teoria da racionalização a posição paradigmática. As pesquisas de Weber concentram-se sobre os fundamentos moral-pragmáticos da institucionalização do agir racional-teleológico. (p. 285)

Fundamental para a compreensão das análises weberianas sobre o desencanto do mundo e a ética protestante é o que Weber denomina *teodicéia do sofrimento*. A teodicéia do sofrimento representa um conceito de salvação associado ao sofrimento postulado pela doutrina protestante de orientação calvinista. Segundo Souza (2000), a teodicéia do

sofrimento na teoria weberiana em si é uma consequência da racionalização das imagens de mundo, e realiza tanto a positivação da moral enquanto esfera autônoma, como a distinção entre as esferas do sagrado dever ser e o profano mundo do ser. A radicalização da concepção transcendental entre um mundo ético de positivação, sagrado e talhado como objetivo último, e um mundo profano de realizações dos homens, em que estes são interpretados como instrumentos do divino, confluem para uma duplicidade de posturas do indivíduo em relação à vida.

Decorrente da postura calvinista é também o conceito de *vocação*. Este estabelece que o indivíduo tenha como indicador de sua salvação um desempenho diferenciado enquanto concepção ascética de atividade intramundana, em que esta representa o aspecto de relevância prática da ética religiosa. Uma vez que na doutrina calvinista a salvação é predestinada, cabe ao indivíduo apenas buscar indicações de sua salvação a partir do exercício da vocação. O protestante busca constantemente confirmar sua salvação aprofundando-se na atividade mundana sem, no entanto, desfrutar da mesma. A esta postura se chama, na teoria weberiana, de *rejeição religiosa do mundo* (SOUZA, 2000).

A rejeição religiosa do mundo tem o caráter de, ao mesmo tempo, fixar o indivíduo nas relações mundanas secularizadas, como a ética econômica protestante, assim como estabelece uma nova postura racional em relação aos mitos da religião. O mundo aparece, dessa forma, como desencantado, desprovido de uma *razão objetiva*, como postulado por Horkheimer (2002). Segundo Souza (2000),

Nesse contexto, seriam possíveis duas atitudes fundamentais de conformidade com as novas condições da época: os homens exclusivamente interessados no sucesso, seja sob a forma de poder ou dinheiro, e aqueles que procuram encontrar um equilíbrio entre sucesso e convicção ética. Essa última atitude só é possível para as existências que buscam definir-se na tensão entre o ser e o dever ser e entre a rejeição do mundo e o reconhecimento da legalidade própria do mundo desencantado. (p. 36-37)

Habermas (2012a) cita um trecho da obra de Weber em que a denominação weberiana de racional, em um sentido de mundo desencantado, se dá entre o vigente normativo e o empiricamente dado. Essa concepção de *racional* remonta à herança neokantiana da distinção entre ser e dever ser, mas esta herança também se percebe na questão da diferenciação das três esferas culturais de valor que remontam à cisão da razão em termos kantianos sob os nomes de razão cognitivo-instrumental (ciência), moral-prática (direito) e estético-expressiva (arte). A cisão da razão nestas três formas se dá como ruptura da totalidade do pensamento religioso

vigente na era pré-moderna e, talvez, por essa herança neokantiana, Weber decide analisar a entrada na modernidade cultural em termos do desencantamento do mundo, derivado da racionalização das imagens de mundo religiosas e pela dissolução das esferas de valor.

Habermas (2012a) fala de *sistemas de ação cultural*, relacionando ao aspecto de ordenações da vida e *sistemas de ação sociais*, representados pela economia e Estado. Também relaciona três sistemas culturais da ação com as três esferas culturais de valor: meio científico, com ideias cognitivas; comunidade religiosa, com ideias normativas; e meio artístico, com ideias estéticas. Habermas compreende as esferas de valor como dotadas de pretensões de validade internas que, por sua vez, estão assentadas nas três diferenciações kantianas da razão.

O autor diz que, mesmo nas sociedades tradicionais já desencantadas, o potencial cognitivo oriundo das imagens de mundo racionalizadas não é efetivo, apenas se efetivam nas sociedades modernas. O enfraquecimento da totalidade do pensamento religioso ocorre de modo que a igreja católica, na transição à modernidade, “[...] vê diminuída sua competência global em relação ao sistema interpretativo cultural; concorrendo com instâncias mundanas, ela afirma para si, ao lado de suas funções diaconais, uma competência parcial em relação a questões moral-práticas.” (HABERMAS, 2012a, p. 385)

Faz-se importante ressaltar que, segundo Habermas (2012a), Weber se situa na tradição do neokantismo alemão, e é a tal tradição que se deve distinção entre ser e dever ser em um plano metodológico, algo também herdado pela teoria crítica na qual Habermas se inclui (NOBRE, 2004). Pode-se dizer, inclusive, que as aporias com que a teoria weberiana se depara – como a tese da perda de sentido e da liberdade, assim como a concepção de racionalização seletiva defendida por Habermas – são oriundas de uma interpretação neokantiana da modernidade ainda fortemente ligada à filosofia do sujeito.

A sistematização das imagens de mundo e a lógica interna das três esferas de valor são os elementos pelos quais Weber investiga a racionalização cultural. Esta, por sua vez, centra-se sobre os planos da personalidade e da cultura, de modo que ambos os elementos podem, assim, ser considerados as portas de entrada da modernidade na teoria weberiana.

O desencantamento do mundo é, antes de tudo, abordado por Weber como um processo histórico-religioso. Weber recorre a um conceito complexo e vago de razão para analisar como tal processo satisfaz “[...] condições internas necessárias ao surgimento do racionalismo ocidental [...]” (HABERMAS, 2012a, p. 266). Segundo Habermas (2012a), para analisar a racionalização social moderna, Weber parte da ideia restrita de uma racionalidade teleológica (também denominada *racionalidade orientada a fins* e *racionalidade*

instrumental), entendendo o entorno institucional do Estado Moderno e da Economia capitalista como “[...] subsistemas de um agir racional-teleológico nos quais o racionalismo ocidental se desenvolve socialmente.” (HABERMAS, 2012a, p. 267).

De acordo com Habermas (2000), Weber “descreveu como ‘racional’ aquele processo de desencantamento ocorrido na Europa que, ao destruir as imagens religiosas do mundo, criou uma cultura profana.” (p. 3). Desencantamento significa a dissolução do pensamento mágico. A ética protestante realiza o desencantamento na medida em que estabelece uma condução metódica de vida transcendental mais alinhada com o sistema econômico capitalista e,

[...] de fato as imagens de mundo são consideradas tanto mais ‘racionais’ quanto mais elas permitem apreender ou manejar o mundo terreno ou o mundo dos fenômenos sob *um* desses aspectos que ainda estão indivisos no que tem de supramundano. Weber concentra-se sobre o aspecto normativo do dever-ser ou ser-um-mandamento, e sobre as estruturas de consciência moral-práticas que permitem haver um posicionamento – totalmente sistematizado do ponto de vista da ética do sentimento-moral – por parte do sujeito em relação ao mundo. (HABERMAS, 2012a, p. 366-367, grifo do autor)

Desencantamento, nesse sentido, significa um avanço da compreensão formal do universo em detrimento de uma compreensão mítica do mesmo. Sobre este processo, Habermas (2014b) também nos diz que:

Neste nível de generalização, aquilo que Max Weber chamou de secularização possui três aspectos. As imagens de mundo e as objetivações tradicionais perdem 1. seu poder e sua validade *como* mito, *como* religião pública, *como* ritual tradicional, *como* metafísica justificadora e *como* tradição incontestável. Ao invés disso, elas se transformam em 2. Credos e éticas subjetivas, as quais asseguram a obrigatoriedade privada das modernas orientações de valores (ética protestante); e são reelaboradas com 3. construções que permitem ao mesmo tempo uma crítica à tradição e uma reorganização dos materiais dela liberados segundo princípios do direito formal e da troca de equivalentes (direito natural racional). (p. 100, grifo do autor)

Weber formula cinco traços principais da condução metódica de vida protestante: a) condenação da magia em todas as suas formas pelo clero, resultando em um desencantamento total da religião; b) isolamento do crente em relação ao mundo em uma ‘[...] comunidade soteriológica que nega a identificação visível dos eleitos’ (HABERMAS, 2012a, p. 300); c) a ideia de profissão como realização de um propósito religioso enquanto instrumento de Deus;

d) o êxito exterior como meio para o conhecimento do destino soteriológico individual e; e) condução metódica e rigorosa da vida que permeia todos os campos da vida do indivíduo de modo a dar direções da salvação individual. Consequentemente, Habermas (2012a) estabelece um nexos empírico entre as diferentes manifestações do racionalismo ocidental de acordo com a teoria weberiana, de modo que:

Com esse propósito, quero distinguir primeiramente as *esferas culturais de valor* (ciência e técnica, arte e literatura, direito e moral) como partes elementares da cultura que, com a transição para a modernidade, e a partir do acervo cultural de imagens de mundo religioso-metafísicas, autonomizam-se e diferenciam-se na linha do legado grego e, sobretudo, judaico-cristão – um processo que começa no século XVI e termina no século XVIII; além disso, os *sistemas culturais de ação*, em que os legados são trabalhados de maneira sistemática sob aspectos particulares de validade: o meio científico (universidades e academias), o meio artístico (com as instituições da produção, distribuição e recepção artística, e com as instâncias mediadoras da crítica de arte), o sistema jurídico (com a formação específica em direito, jurisprudência científica, esfera pública jurídica), e por fim a comunidade religiosa (na qual uma ética pautada por princípios, e com exigências universalistas, é ensinada e vivida, ou seja, corporificada de maneira institucional); também os *sistemas centrais de ação, que fixam a estrutura da sociedade*: economia capitalista, Estado moderno e família nuclear; e finalmente, no plano do *sistema da personalidade*, as disposições de ação e orientações de valor, típicas da condução metódica da vida e de sua contrapartida subjetivista. (p. 301-303, grifo do autor)

A profanação da cultura permitiu a formação de *esferas culturais de valor* “[...] que possibilitaram processos de aprendizado de problemas teóricos, estéticos ou prático-morais, segundo suas respectivas legalidades internas.” (HABERMAS, 2000, p. 4). De modo a compreender a *racionalização cultural*, Weber também teceu análises sobre as “[...] ciência e técnica modernas, sobre a arte autônoma e a ética orientada por princípios e ancorada de maneira religiosa.” (HABERMAS, 2012a, p. 291). Habermas se refere aqui à dissolução das três esferas de valor como *consequência* da racionalização cultural, de modo que “na concepção de Weber, as esferas culturais de valor são importantes para o desenvolvimento de sociedades modernas porque orientam a diferenciação e autonomização dos sistemas parciais ou das esferas da vida na sociedade.” (HABERMAS, 2012a, p. 330-331).

Entretanto, Habermas (2012a) diz que é a eticização das imagens de mundo que conduz “[...] a diferenciação e autonomização de uma esfera de valores especializada em questões moral-práticas [...]” (p. 406). Repa (2000) resume a autonomização das três esferas de valor no seguinte:

Do ponto de vista da teoria da racionalização, portanto, a modernidade cultural se caracteriza pela diferenciação de esferas de valor – arte, ciência e moral –, cada qual com problemas específicos – questão de gosto, de conhecimento e de justiça, submetidos às suas lógicas internas. Assim, a razão substancial expressa nas tradicionais imagens do mundo religiosas dá lugar às formalizações específicas, que obedecem a uma crescente sistematicidade e coerência discursivas. Por fim, as esferas de valor se autonomizam em relação à tradição e à autoridade. (p. 17)

Conforme Habermas (2012a), “quanto mais fortemente se desenvolvem as noções do direito de modo complementar a uma ética da consciência, tanto mais as normas, procedimentos e matérias jurídicas se tornam objeto de discussão racional e de decisão profana.” (p. 297). Daqui se pode apreender que há uma relação de interdependência entre ética protestante e racionalização jurídica, de modo que ambos são co-dependentes no processo de racionalização cultural. Entretanto, o pontapé inicial dessa relação mútua se dá com o surgimento da *consciência moderna derivada da ética protestante*.

O direito em si não tem existência própria, ele existe em *função de* garantias institucionalizadas socialmente. Em parte, o direito moderno estabelece uma regulação entre Estado e mercado e, por outro lado, ele *positiva* as conquistas de direitos derivados de uma consciência moderna vinculados à ética protestante. Segundo Habermas (2012a), o ponto de partida de Weber para desenvolver seu *diagnóstico de época* é dado conforme o seguinte:

[...] a racionalização cultural da qual nascem as estruturas de consciência típicas da sociedade moderna *estende-se* às partes elementares cognitivas, estético-expressivas e moral-valorativas da tradição religiosa. Com a ciência e a técnica, com a arte autônoma e seus valores de autorrepresentação expressiva e com as noções universalistas de direito e de moral, chega-se a uma autonomização e diferenciação de *três esferas de valor, que seguem cada qual uma lógica própria*. Com isso, não são apenas as ‘autolegitimidades internas’ dos elementos cognitivos, expressivos e morais da cultura que vêm à consciência; com sua autonomização e diferenciação, aumenta também tensão entre essas esferas. Enquanto a racionalização ética mantém de início uma certa afinidade com o contexto religioso do qual ele provém, ética e religião mantêm ambas uma relação de oposição com as demais esferas de valor. (p. 299, grifo do autor)

Habermas (2012a) interpreta que, em Weber, a condução metódica da vida é um dos elementos mais importantes para o *surgimento* do capitalismo, senão o mais importante, pois ela é o correspondente no plano da personalidade da racionalização cultural. Isso significa que, para Weber, embora a economia capitalista ocorresse de modo aparentemente autônomo até o início do capitalismo, é com a condução metódica da vida derivada da ética protestante

que ela se estabelece como tal, ou seja, há uma precedência da mesma em relação ao direito moderno na relação de interdependência.

Segundo Habermas (2012a), na concepção weberiana “[...] a condução metódica da vida representa uma forma de vida que corporifica a um só tempo três aspectos gerais de racionalidade prática e que portanto não expressa apenas uma peculiaridade cultural.” (p. 333-334). A tese da racionalização seletiva trata, assim, de uma contradição concebida por Habermas em que possíveis traços irracionais de tal forma de vida situam-se no mesmo plano da forma de racionalidade, na qual Weber conduz sua análise. O motivo para isto é que, de acordo com Habermas (2012a), Weber concebe, na fase avançada de sua teoria da racionalização, um predomínio da racionalidade teleológica para analisar a racionalização social, havendo um conflito entre racionalização cultural e social. A tese de racionalização seletiva será abordada no tópico referente à racionalização social.

Weber estuda a ética econômica das religiões mundiais e o desenvolvimento da economia capitalista e do Estado moderno como dois *impulsos* de racionalização. No segundo, incluem-se também os estudos sobre a ética protestante e seu papel de base para a racionalização social. Segundo Habermas (2012a),

Por um lado, Weber se interessa pela *racionalização de imagens de mundo*; para tanto, tem de aclarar os aspectos estruturais de desencantamento e as condições sob as quais os questionamentos cognitivos, normativos e expressivos podem ser desacoplados e então desenvolvidos de acordo com sua lógica interna. Por outro lado, interessa-se pela corporificação institucional das estruturas modernas de consciência formadas por via da racionalização religiosa; ou seja, interessa-se pela *transformação da racionalização cultural em uma racionalização social*. (p. 305, grifo do autor)

Aqui fica evidente o fato de que ambos os processos analisados por Weber se constituem em momentos distintos e seriais de racionalização, de modo que “o racionalismo ocidental é precedido por uma racionalização religiosa.” (HABERMAS, 2012a, p. 305). Isso significa que a ética religiosa desencantada é primeiramente corporificada, e a partir deste processo, as instituições oriundas do desenvolvimento de racionalização social podem surgir.

Entretanto, a abordagem weberiana sobre o racionalismo ocidental é ambivalente, na medida em que ela concebe que a autonomização de algumas esferas da vida se dá à custa de outras, principalmente o aspecto insuficiente da institucionalização da racionalidade moral-prática em relação ao cognitivo-instrumental e à estético-prática. Em um aspecto fenomenológico, a colonização do mundo da vida se dá como ação predadora do sistema em

relação ao agir comunicativo no mundo da vida. Assim, Habermas busca superar as teorias citadas de modo reconstrutivo ao postular conceitos que permitam compreender as manifestações sócio-patológicas da modernidade sem, no entanto, recair em contradição performativa. Ressalta-se aqui que a colonização do mundo da vida se dá como fenômeno histórico e é passível, portanto, de superação.

Pode-se dizer que a ética protestante possui o papel de unificar, no plano da consciência, os processos de racionalização cultural enquanto personalidade – condução metódica da vida – e da racionalização social como legitimação da economia capitalista e do Estado Moderno pela redução de conflitos entre carências ideais e materiais, uma vez que os interesses ideais – “[...] bens salvíficos como graça, redenção, vida eterna [...]” (HABERMAS, 2012a, p. 338) – na ética protestante são interpretados como indicadores de salvação. Enquanto a ética protestante é o elemento mediador entre racionalização cultural e racionalização social no plano da personalidade, o direito moderno age como mediador entre ambos no plano social.

A seguir será analisado o processo de racionalização social como um momento posterior da corporificação da condução de vida metódica a um nível institucional da sociedade na economia capitalista e no Estado Moderno. Também será abordada a crítica habermasiana ao processo de racionalização social, mediado exclusivamente pela racionalidade teleológica desvinculada da racionalidade moral-prática utilizada para analisar a racionalização cultural, embora a primeira seja interpretada por Weber como um desdobramento da segunda.

1.1.2 Racionalização social e modernização: uma perspectiva sistêmica

Novas estruturas sociais surgem com o processo de modernização, sendo caracterizadas pela diferenciação decorrente da profanação da cultura e do desenvolvimento das sociedades modernas mediado pela racionalização social. Estes dois sistemas, funcionalmente interligados, cristalizaram-se em torno dos núcleos organizadores da empresa capitalista e do aparelho burocrático estatal. Sobre isso, Habermas (2000) diz que:

O conceito de modernização refere-se a um conjunto de processos cumulativos e de reforço mútuo: a formação de capital e mobilização de recursos; ao desenvolvimento das forças produtivas e ao aumento da produtividade do trabalho; ao estabelecimento do poder político centralizado

e à formação de identidades nacionais; à expansão dos direitos de participação política, das formas urbanas de vida e da formação escolar formal; à secularização de valores e normas etc. (p. 5)

O processo de modernização impõe uma expansão crescente da razão teleológica, segundo Weber, dificultando a legitimação da dominação tradicional, uma vez que, como dito anteriormente, as visões de mundo tradicionais entram em crise. Habermas (2014b) diz sobre as transformações da sociedade capitalista que:

De baixo para cima surge uma pressão permanente de adaptação, tão logo se impõe o novo modo de produção, na medida em que são institucionalizadas as relações territoriais de troca de bens e força de trabalho, por um lado, e a empresa capitalista, por outro. No sistema do trabalho social é assegurado um progresso cumulativo das forças produtivas e, a partir disso, uma expansão horizontal dos subsistemas de ação racional com respeito a fins – certamente sob o preço de crises econômicas. Por meio disso, os contextos tradicionais são cada vez mais submetidos às condições crescentes da racionalidade instrumental ou estratégica: à organização do trabalho e do intercâmbio econômico, à rede de transportes, às informações e à comunicação, às instituições do direito privado e da burocracia estatal, que segue e administração financeira. Assim se forma a infraestrutura de uma sociedade sob a pressão da modernização. Ela se apodera pouco a pouco de todas as dimensões da vida social: do aparato militar, do sistema escolar, do sistema de saúde e mesmo da família, impondo tanto na cidade quanto no campo uma urbanização da *forma* de vida, isto é, fazendo brotar subculturas que ensinam, a cada um, poder passar a qualquer momento dos contextos da interação à ação racional com relação a fins. (p. 99-100, grifo do autor)

Weber concebe a modernização da sociedade como “[...] autonomização e diferenciação da economia capitalista e do Estado Moderno. Os dois se complementam em suas funções de modo que se estabilizam reciprocamente.” (HABERMAS, 2012a, p. 289). A compreensão da racionalização social se dá no plano do agir social na análise weberiana, e Weber descreve a modernização social como racionalização social porque tanto a atividade capitalista moderna como o Estado moderno são operados mediante aspectos do agir racional-teleológico. Aqui também se percebe a relação complementar entre *quadro institucional* e *subsistemas do agir racional com respeito a fins*, como será abordado posteriormente.

Essa transferência do plano da tradição cultural para o agir social acontece por três formas, segundo Habermas (2012a): a) a ação de movimentos sociais em prol de conteúdos sociais modernos; b) “A segunda trilha conduz a *subsistemas de ação culturais especializados* na elaboração de componentes diferenciados da tradição cultural.” (p. 385); c) e a institucionalização do agir racional-teleológico que molda as estruturas da sociedade. É a esta via que Weber dedica seus maiores esforços na interpretação de Habermas (2012a).

Habermas (2012a) declara a impressão de que a análise weberiana da racionalização social está “[...] voltada ao *modelo organizacional* concretizado nos mecanismos capitalistas e na instituição estatal moderna.” (p. 385, grifo do autor). O agir racional teleológico é o *modus operandi* de tal modelo organizacional. A institucionalização do agir racional teleológico é decorrente da complexificação da economia capitalista, em que o cálculo do empresário na administração das empresas precisa estar em sintonia com uma justiça e uma administração estatais igualmente previsíveis em termos de cálculo. Deste modo, a conduta metódica decorrente da racionalização cultural se institucionaliza na empresa capitalista e no Estado Moderno na forma do agir racional teleológico que guia a ambos.

Habermas (2012a) estabelece que a integração social, na teoria weberiana, é a ancoragem das “[...] estruturas da condição racional teleológica nos sistemas de personalidade e no sistema de instituições.” (p. 388). Esta integração social específica equivale à normatização do agir racional-teleológico e exige simultaneamente: “uma ética do sentimento moral que sistematize todos os campos e, de maneira racional-valorativa, firme as orientações racional-teleológicas da ação no sistema da personalidade (ética protestante)” (p. 388); “um subsistema social que assegure a reprodução cultural das orientações de valor correspondentes (comunidade religiosa e família).” (p. 388); e por último, um sistema de normas coercivas com o objetivo de estabelecer um comportamento que guie os indivíduos em suas ações racional-teleológicas num campo moralmente neutro (direito civil).

Na medida em que Habermas (2012a) estabelece a ética protestante, a comunidade religiosa e família e o direito civil como *exigências* da forma de integração social típica do agir racional-teleológico da empresa capitalista e do Estado Moderno, confirma-se aqui não somente a precedência da racionalização cultural sobre a social, mas entende esse processo como uma transmutação coexistente entre ambas enquanto *corporificação institucional das estruturas de consciência* oriundas da racionalização das imagens de mundo (p. 388-389). Habermas, entretanto, afirma que Weber “[...] não tenha cumprido a sistemática de sua abordagem em dois níveis, que vai da racionalização cultural à racionalização social.” (p. 391). O erro de Weber, segundo Habermas (2012a), foi de tratar a integração social do capitalismo como um fenômeno geral, de modo que

na transição da racionalização cultural para a social, nota-se um estreitamento significativo do conceito de racionalidade, que Weber [...] trata de concretizar em sua teoria da ação, talhada sob medida para o tipo do agir racional-teleológico. Weber, portanto, aborda de maneira imediata as formas fáticas do racionalismo ocidental já dadas de antemão, sem contrastá-lo com

as possibilidades de um mundo da vida racionalizado que pudesse ter sido esboçado contrafaticamente. (p. 392-393)

A ética protestante é apenas o ponto de partida para a sociedade capitalista, não assegurando a estabilização da mesma, na medida em que permite a “[...] ancoragem racional-valorativa das orientações racional-teleológicas da ação [...]” (HABERMAS, 2012a, p. 403). Assim, a racionalização social é vista por Weber como autodestrutiva, de modo que ele crê que uma consciência moral orientada por princípios é inconsistente com a lógica da racionalidade teleológica secularizada. É justamente sob esse ponto que Habermas irá problematizar a teoria weberiana posteriormente, ao estabelecer um conceito dual de sociedade com âmbitos distintos, operados por uma lógica sistêmica e outra comunicativa, esta sendo capaz de realizar uma integração social independente (pelo menos parcialmente) da atuação da racionalidade teleológica.

Weber percebe que, entretanto, na modernidade após a eticização das imagens de mundo e da dissolução das esferas de valor ocorre um processo seletivo de racionalização. Este se dá “[...] quando (ao menos) um dos três componentes constitutivos da tradição cultural deixa de ser processado de maneira sistemática, ou quando (ao menos) uma das esferas culturais de valor deixa de ser institucionalizada de maneira suficiente [...]” (HABERMAS, 2012a, p. 422).

A racionalidade cognitivo-instrumental é institucionalizada no meio científico e age como legitimadora da economia e vida burguesas. A racionalidade estético-prática, por sua vez, é institucionalizada nos meios artísticos. Embora tenha um efeito estruturador pequeno, ela se manifesta no estilo de vida burguês voltado à fruição, de caráter subjetivista. A racionalidade moral-prática, entretanto, não consegue impor-se em um mundo dominado pelo ser humano especializado e fruidor. As divisões de tarefas nesse mundo, segundo Habermas (2012a) “[...] erigem um ‘domínio mundial da antifraternidade’ [...]” (p. 423).

Conseqüentemente, segundo Habermas (2012a), a ética da fraternidade salvífico-religiosa “[...] não encontra apoio em instituições por meio das quais pudesse reproduzir-se culturalmente a longo prazo.” (p. 423). Assim, também a ética protestante é demolida aos poucos nesse processo de racionalização social, de modo que “[...] retroativamente os próprios processos de modernização acabam por minar os fundamentos racional-valorativos do agir racional teleológico [...]” (p. 423). Embora Habermas estabeleça, a partir da teoria weberiana, o padrão seletivo de racionalização, Weber o estabelecera apenas como *paradoxal*, não parcial, porque para Weber o motivo destruidor da dialética da racionalização reside na “[...] diferenciação e autonomização das autolegitimidades das esferas culturais de valor [...]”

(p. 424) em si, e não em uma “[...] corporificação institucional desequilibrada dos potenciais cognitivos aí liberados.” (p. 424) como exemplifica Habermas.

O motivo destacado por Habermas para a conclusão Weberiana sobre a racionalização social paradoxal é decorrente da incapacidade do mesmo de estabelecer uma ética de fraternidade secularizada compatível com a ciência e a arte autônoma. Habermas busca solucionar esta vulnerabilidade da teoria weberiana a partir da recuperação da teoria hegeliana em termos de eticidade com o conceito de razão comunicativa.

1.1.3 A função da racionalização do direito para o diagnóstico do presente na teoria weberiana

Habermas dedica um capítulo específico da *Teoria do agir comunicativo* sobre o processo de racionalização do direito e suas consequências para o diagnóstico de época weberiano. Segundo Habermas (2012a), o direito tem um papel central não só pelo seu peso de co-dependência com a ética protestante, mas porque

a ambiguidade da racionalização do direito consiste em que ela possibilita – ou parece possibilitar – tanto a institucionalização do agir econômico e administração racional-teleológica quanto a desvinculação dos subsistemas do agir racional-teleológico em relação a seus fundamentos moral-práticos. (p. 426)

Habermas (2012a) diz que as teses weberianas da perda de sentido e da perda de liberdade são determinantes para as teorias pessimistas em relação ao progresso. A tese da perda de sentido ocorre quando

Com a diferenciação de esferas de valor culturais autônomas, as autolegitimidades de cada uma delas também ficam acessíveis à consciência. Segundo a opinião de Weber, essa circunstância tem consequências ambivalentes. Por um lado, torna possível uma racionalização de sistemas de símbolos sob um certo parâmetro abstrato de valor (como verdade, retidão normativa, beleza e autenticidade); por outro lado, também corrói dessa maneira a unidade metafísico-religiosa das imagens de mundo, a qual se prestava a gerar sentido; entre as esferas de valor autonomizadas estabelecem-se concorrências que já não se podem remover sob o ponto de vista superior de uma ordem de mundo divisa ou cosmológica. (HABERMAS, 2012a, p. 428)

A tese da perda de sentido em Weber representa a incapacidade dos indivíduos de encontrarem sentido nas ordenações da sociedade. Uma vez que, segundo Weber, a autonomização das esferas de valor se manifesta como autonomização dos subsistemas do agir racional-teleológico provocando a institucionalização da racionalidade cognitivo-instrumental à custa das outras no processo tardio da racionalização social. Os indivíduos, assim, precisam buscar individualmente (ou desesperadamente) seu próprio sentido. Essa busca de sentido é manifestada no plano individual como tentativa de retorno à unidade, e a tese da perda de sentido dialoga bem com o que Bauman chamará de *privatização da ambivalência*, como se verá posteriormente neste trabalho.

Habermas (2012a) refere-se às diferentes pretensões de validade internas das esferas culturais de valor. No plano cultural, as diferenças entre pretensões de validade podem “[...] transformar-se, no plano da sociedade, em tensões entre orientações de ação institucionalizadas, ou seja, em conflitos de ação.” (p. 428). Tais conflitos de ação incorrem na tese da perda de liberdade. Segundo Habermas (2012a),

em face da natureza exterior, quem age pode assumir um posicionamento objetivador, mas também um posicionamento expressivo. Em face da sociedade, pode assumir um posicionamento conforme as normas, mas também um outro, objetivador; e, diante da natureza interior, um posicionamento expressivo, mas também outro, conforme às normas. Essas possibilidades de ‘trocar de canal’ são características de graus de liberdade próprios a uma compreensão de mundo descentrada. Os mesmos graus de liberdade, no entanto, podem tornar-se um palco de conflitos, tão logo diferentes esferas culturais de valor passem a ocupar *a um só tempo* os mesmos campos institucionais, de modo que, no mesmo local, passem a concorrer entre si processos de racionalização de tipos diversos. As orientações da ação cognitivo-instrumentais, moral-práticas e estético-expressivas só podem se autonomizar e tornar-se ordenações antagônicas da vida até o ponto em que não ultrapassem a capacidade média de integração do sistema de personalidade e tampouco conduzam a *conflitos permanentes entre estilos de vida*. (p. 429, grifo do autor)

Habermas (2012a), por sua vez, avança no diagnóstico de época weberiano na medida em que estabelece o conteúdo das esferas culturais de valor como pretensões de validade e não como pretensões empíricas, em que as primeiras se diferenciam das segundas pela sua lógica argumentativa, sendo que

[...] argumentos ou razões têm em comum pelo menos o seguinte: eles, e somente eles, sob os pressupostos comunicativos de uma checagem cooperativa das pretensões de validade hipotéticas, podem desenvolver a força de motivação racional. (p. 436).

Dessa forma, percebe-se aqui as aporias da teoria weberiana como consequências de uma superestimação da racionalidade teleológica, incapaz de conceber âmbitos da sociedade não mediatizados por relações entre meios e fins. Esse diagnóstico weberiano perdurará em Lukács, Adorno e Horkheimer, mas também em Bauman, como será abordado posteriormente. Habermas busca, justamente na reconstrução de um conceito de agir comunicativo relacionado à integração social do mundo da vida, a possibilidade de conceber a modernidade como dotada de potenciais crítico-emancipatórios não submissos à coerção violenta da racionalidade teleológica institucionalizada na economia capitalista e no Estado Moderno como integração funcional.

Segundo Habermas, o sistema jurídico expande de modo a acompanhar a complexificação do sistema econômico e administrativo, e a opção de Weber quanto a isto fora de estabelecer moral e direito como oriundos de complexos de racionalidade distintos. Ao optar por tal escolha, Weber “[...] reduz a importância das analogias estruturais que subsistem entre o desenvolvimento moral, de um lado, e a racionalização do direito, de outro.” (HABERMAS, 2012a, p. 439). Ao colocar o direito sob as asas da racionalidade teleológica, Weber estabelece uma relação interna, não muito bem explicada, entre o parâmetro valorativo abstrato do direito com as matérias valorativas de poder e riqueza.

Percebe-se aqui que a caracterização weberiana da modernidade manteve uma coerência estrutural até o início da análise do processo de racionalização social. Entretanto, por não perceber uma forma de racionalidade voltada para o entendimento no desenvolvimento da sociedade moderna, Weber caiu nas aporias das teses da perda de sentido e da liberdade. Percebe-se, inclusive, mudanças na própria teoria, como a mudança da co-dependência entre direito e ética protestante para uma subordinação excessiva do direito ao sistema econômico e administrativo ordenados pela racionalidade teleológica, após a defrontação com as duas teses citadas. Segundo Habermas (2012a) “[...] a interferência mal definida de dois questionamentos, sob os quais Weber concebe sucedimentos de modernização como processos de racionalização, leva a contradições justamente na teoria do direito.” (p. 443).

Postula-se aqui que a dificuldade da teoria weberiana consiste na utilização de elementos da teoria kantiana que mantêm uma coesão razoável até certo ponto, mas quando confrontadas com uma teoria da ação se tornam incapazes de abarcar a complexidade social. A solução habermasiana para tal problema é, como já mencionado, estabelecer uma teoria da ação não restrita à racionalidade teleológica.

De acordo com Habermas (2012a), outro problema associado à sociologia jurídica weberiana decorre das diferentes análises dos processos de racionalização cultural e social: a primeira, realizada sob um conceito de racionalidade complexo que não é aplicado às instituições e a segunda, exclusivamente sob o aspecto da racionalidade teleológica. Ao analisar o ponto de partida da modernidade sob um conceito complexo de racionalidade prática, que depois se converte em uma racionalização social operada pela racionalidade teleológica, não é nenhuma surpresa que Weber não encontre respaldo institucional da racionalidade moral-prática (corporificada na ética protestante), visto que a estabelece apenas como um momento de partida de modo a explicar como a racionalização social se tornou possível.

Assim, o direito passa a ter um caráter ambivalente nos processos seletivos de racionalização, pois participa de ambos os processos entendidos ora pela lógica de uma racionalidade moral-prática, ora a serviço da racionalidade teleológica e, portanto, Weber interpreta a dificuldade de institucionalização do aspecto moral-prático devido a esta própria ambivalência. Sobre isso, Habermas (2012a) conclui que

[...] a racionalização do direito [na teoria weberiana] deixa de ser mensurada segundo a autolegalidade das esferas moral-práticas de valores, diferindo da racionalização própria à ética e à condução da vida; ela é retroalimentada de maneira imediata pelos avanços do saber na esfera de valores cognitivo-instrumental. (p. 467, grifo nosso)

Habermas (2012a) identifica dois erros no diagnóstico weberiano do presente. O primeiro se trata dos próprios conceitos utilizados por Weber para estabelecer sua teoria da ação, impedindo-o de conceber a racionalização dos sistemas de ação que não pela lógica da racionalidade teleológica. O segundo erro consiste na interpretação de Habermas (2012a) de que

[...] não se pode conceber adequadamente a ambiguidade da racionalização do direito dentro dos limites de uma teoria da ação em geral. Nas tendências à ordenação jurídica, impõe-se uma organização formal de sistemas de ação que de fato tem por consequência um desligamento entre os subsistemas do agir racional-teleológico e seus fundamentos moral-práticos. (p. 471)

O primeiro erro será abordado por Habermas (2012a) em termos de outra forma de racionalização consequente da modernidade orientada ao entendimento: a razão comunicativa que, por sua vez, fundamenta o agir comunicativo. O segundo erro é tratado por Habermas não apenas sob a perspectiva de uma teoria da ação voltada ao entendimento recíproco, mas

também fundada em uma teoria de sistemas que permita compreender simultaneamente as ambiguidades da racionalização do direito.

1.1.4 A concepção dual de sociedade em Habermas: integração social e funcional

O processo de modernização capitalista, guiado por uma *racionalidade orientada a fins* (ou teleológica), modifica o substrato social de modo a reordenar as relações sociais vigentes até o início do capitalismo. Tal processo é analisado por Habermas para desenvolver grande parte da sua teoria sobre a modernidade. Entretanto, para iniciarmos tal discussão, faz-se fundamental explicitar, mesmo que brevemente, os conceitos de *subsistemas de ação racional com respeito a fins* e *quadro institucional*, assim como a reinterpretação dos mesmos em *sistema* e *mundo da vida*. Segundo Habermas (2014b):

O quadro *institucional* de uma sociedade consiste de normas que dirigem as interações linguisticamente mediadas. Mas existem subsistemas como o sistema econômico e o aparato estatal, para permanecermos com os exemplos de Max Weber, nos quais são institucionalizadas principalmente proposições acerca de ações racionais com respeito a fins. Do outro lado encontramos subsistemas, como a família e o parentesco, que embora se encontrem por certo vinculados a uma grande quantidade de tarefas e habilidades, repousam fundamentalmente em regras morais de interação. (p. 93, grifo do autor)

Em relação aos *subsistemas de ação racional com respeito a fins*, Habermas (2014b) diz que:

Na medida em que [as ações] são determinadas pelos subsistemas de ação racional com respeito a fins, elas seguem os padrões da ação instrumental ou estratégica. No entanto, somente por meio de sua institucionalização pode ser obtida a garantia de que se atenham com certa probabilidade às regras técnicas ou às estratégicas esperadas. (p. 93, grifo nosso)

Ambos os conceitos são desenvolvidos em *Técnica e ciência como 'ideologia'*, publicada originalmente em 1968. Essa obra continha, embrionariamente, algumas considerações sobre a *razão comunicativa* e sobre o processo de modernização capitalista que seriam fundamentais para sua posterior teoria da modernidade.

Para lidar tanto com as dificuldades da teoria marxiana quanto com as da teoria crítica do período da crítica da razão instrumental, Habermas recorre à distinção hegeliana entre trabalho e interação no período de Jena. Tal distinção o permitiu, anos depois, estabelecer a

distinção social entre razão instrumental e razão comunicativa, assim como a distinção entre sistema e mundo da vida, denominadas, neste período inicial de sua teoria, como subsistemas do agir racional com respeito a fins e quadro institucional, respectivamente. Segundo Habermas (2014b)

Hegel chama de *trabalho* o modo específico de satisfação dos instintos que distingue a natureza dos espíritos existentes. Assim como a linguagem rompe o ditado de intuição imediata e organiza o caos da diversidade de sensações em coisas identificáveis, o trabalho rompe o ditado do desejo imediato e, por assim dizer, suspende o processo de satisfação dos instintos. (p. 52, grifo do autor)

A interação, por sua vez, é mediada pela linguagem que realiza uma dupla mediação: dissolve e conserva os objetos em símbolos que os representam, assim como possibilita o distanciamento da consciência em relação aos objetos, uma vez que estes são agora representados por símbolos e encontram-se simultaneamente nos próprios objetos e no eu. Consequentemente, segundo Habermas (2014b)

[...] a linguagem é a primeira categoria sob a qual o espírito é pensado não como algo interior, mas como um *medium* que não se encontra propriamente nem dentro nem fora. O espírito, pois, apresenta-se aqui como o *logos* de um mundo e não como a autorreflexão de uma consciência solitária. (p. 52, grifo do autor)

Habermas (2014b) questiona também o diagnóstico de Marx sobre a sociedade capitalista, na medida em que acusa este de não explicar devidamente a conexão entre trabalho e interação, mas reduzir ambos ao conceito de prática social, submetendo a ação comunicativa à ação instrumental quando o autor coloca a emancipação do homem sob a óptica predominante do trabalho. Hegel, por sua vez, não reduz a interação ao trabalho, nem suprassume este àquele, mas concebe uma conexão entre ambos os conceitos na medida em que

a dialética do amor e da luta não pode ser dissociada dos êxitos da ação instrumental e da constituição da consciência astuta. O resultado da libertação pelo trabalho penetra as normas sob as quais atuamos de forma complementar. (HABERMAS, 2014b, p. 63)

Também em *Técnica e ciência como 'ideologia'*, Habermas (2014b) relaciona parcialmente os subsistemas de ação racional com respeito a fins com o trabalho e o quadro institucional com a interação, de modo que:

As categorias linguagem, instrumento e família caracterizam três padrões equivalentes de relações dialéticas: a representação simbólica, o processo de trabalho e a interação baseada na reciprocidade estabelecem, cada qual à sua maneira, uma mediação entre sujeito e objeto. A dialética da linguagem, do trabalho e da relação ética são desenvolvidas cada uma delas como figuras particulares dessa mediação. (p. 36)

O processo de modernização decorrente do surgimento do capitalismo foi responsável pela crescente racionalização da sociedade. Outrora vinculada e dependente de um pensamento religioso que permeava todas as esferas da vida social, o progresso das forças de produção e do avanço do conhecimento permitiu uma compreensão crescente da realidade social fundamentada na razão. Assim, a expansão permanente dos subsistemas de ação racional com respeito a fins gera uma reelaboração dos conteúdos da tradição sob uma perspectiva operacional-formal (LUBENOW, 2013).

Para poder criticar a modernidade sem romper com ela, Habermas cria um conceito de razão comunicativa vinculado a um tipo de ação diferente da instrumental, a ação comunicativa. Este desenvolvimento é uma consequência posterior à recuperação da distinção entre trabalho e interação do jovem Hegel, desenvolvida em *Teoria do agir comunicativo*, publicada originalmente em 1982. As categorias de trabalho e interação, entretanto, ainda estavam sob a égide da filosofia da consciência e Habermas buscou elaborar uma teoria da sociedade que não estivesse contaminada com as aporias da filosofia da consciência. Avritzer (1999) afirma que, a partir do diagnóstico de época efetuado por Adorno e Horkheimer sobre a modernidade, Habermas irá pontuar sua teoria da ação comunicativa de modo a demonstrar que a modernidade “[...] não é marcada somente pela emergência de subsistemas e formas de ação regidas por fins, mas também por um processo de racionalização ligado à possibilidade da comunicação por meio da linguagem.” (p. 180). Habermas também fundamentará sua própria concepção de agir instrumental, assim como de agir estratégico, sob uma perspectiva de sua teoria da ação comunicativa. Assim, Habermas (2012a) define que

Chamamos de *instrumental* uma ação orientada pelo êxito quando a consideramos sob o aspecto da observância de regras técnicas da ação e quando avaliamos o grau de efetividade de uma intervenção segundo uma concatenação entre estados e acontecimentos; chamamos tal ação de estratégica quando a consideramos sob o aspecto da observância de regras de escolha racional e quando avaliamos o grau de efetividade da influência exercida sobre as decisões de um oponente racional. Ações instrumentais podem ser associadas a interações sociais, e ações estratégicas representam, elas mesmas, ações sociais. De outra parte, falo ainda de ações *comunicativas* quando os planos de ação dos atores envolvidos são

coordenados não por meios de cálculos egocêntricos do êxito que se quer obter, mas por meio de atos de entendimento. No agir comunicativo os participantes não se orientam em primeira linha pelo êxito de si mesmos; perseguem seus fins individuais sob a condição de que sejam capazes de conciliar seus diversos planos de ação com base em definições comuns sobre a situação vivida. De tal forma, a negociação sobre as definições acerca da situação vivida faz-se um componente essencial das exigências interpretativas necessárias ao agir comunicativo. (p. 495-496, grifo do autor)

Nas palavras de Braga e Braga (2014), a “[...] interação estratégica é, em última instância, parasitária da interação comunicativa.” (p. 198). Paralelo ao desenvolvimento dos conceitos de razão e agir comunicativo, Habermas propõe um modelo dual de sociedade que consiste em dois âmbitos distintos, sistema e mundo da vida, que são regidos por lógicas internas também distintas, a saber a razão instrumental e comunicativa, respectivamente. Estes dois âmbitos da sociedade são a reformulação dos conceitos de subsistemas do agir racional com respeito a fins e quadro institucional sob sua teoria do agir comunicativo.

Como chama a atenção Lubenow (2013), o mundo da vida está associado à reprodução simbólica da sociedade por via de uma integração social e “[...] refere-se aos sistemas culturais de interpretação que refletem o saber de fundo dos grupos sociais que fornece uma orientação coerente da ação e que se revela uma ‘compreensão de mundo’ que se expressa nas estruturas de consciência moderna.” (p. 59). O sistema, por sua vez, está associado à reprodução material da sociedade regida por uma integração funcional, mediada pelo dinheiro e poder. O sistema é o âmbito formal e institucional da sociedade, representado categoricamente pela administração burocrática do Estado e pelo mercado enquanto instância de poder econômico. Aqui, “‘integração’ tem o significado abstrato de assegurar a coesão de um sistema que se vê ameaçado em suas estruturas por um entorno super complexo e que sob tal pressão há de evitar o permanente perigo de se desintegrar em seus componentes.” (LUBENOW, 2013, p. 74-75).

O motivo para a escolha de um conceito de sociedade dual é a constatação da incapacidade de pensar a sociedade sob apenas um aspecto de integração. Ao pensar a sociedade exclusivamente sob o ponto de vista da integração social, tal escolha peca em não compreender a reprodução material em sua integridade, uma vez que, na melhor das hipóteses, ela consegue apenas ser compreendida como fenômeno na perspectiva hermenêutica dos agentes. Consequentemente, segundo Habermas (2012b)

Quando interpretamos a integração da sociedade exclusivamente como *integração social*, optamos por uma estratégia conceitual que toma como

ponto de partida o agir comunicativo e constrói a sociedade como mundo da vida. Tal estratégia une a análise das ciências sociais à perspectiva interna dos membros de grupos sociais e se obriga a ligar hermeneuticamente a própria compreensão à compreensão dos demais participantes. Neste caso, a reprodução da sociedade aparece como manutenção das estruturas simbólicas de um mundo da vida. (p. 273, grifo do autor)

Ao optar por uma interpretação da sociedade exclusivamente sob a perspectiva sistêmica, perde-se o horizonte da reprodução simbólica da sociedade, de modo que

se compreendermos a integração da sociedade exclusivamente como *integração sistêmica*, estaremos optando por uma estratégia conceitual em que a sociedade é representada de acordo com o modelo de um sistema autorregulado. Tal estratégia liga a análise das ciências sociais à perspectiva externa de um observador, levando-nos a moldar o conceito 'sistema' de tal modo que possa ser aplicado a contextos de ação. (HABERMAS, 2012b, p. 273)

A crítica marxiana volta-se para as condições de produção porque aceita a racionalização do mundo da vida, buscando explicar as deformações deste pelas condições daquela. Entretanto, tal concepção possui uma visão centrada demasiadamente nos aspectos sistêmicos associados à produção e, por isso, são insuficientes para conceber o aspecto dual de racionalização contido na modernidade. Tal questão, segundo a teoria habermasiana, compreende ambos os processos de racionalização associados às reproduções materiais e simbólicas contidas, respectivamente, no sistema e no mundo da vida. Consequentemente, na concepção habermasiana, a sociedade pode ser interpretada como uma rede de cooperação mediada comunicativamente em uma perspectiva interna do mundo da vida.

O conceito de *imputabilidade* é um termo recorrente na teoria do agir comunicativo, e “[...] tem a ver com a possibilidade de as pessoas se orientarem por pretensões de validade criticáveis.” (HABERMAS, 2012b, p. 270). Considerando o extenso diálogo que Habermas (1972a; 1972b; 2014a) realiza com Karl Popper, pode-se dizer, inclusive, que a imputabilidade é um conceito que permite a suplantação da teoria de *conjecturas e refutações* do mesmo.

Segundo Popper (1980), “pode-se dizer, resumidamente, que o critério que define o *status* científico de uma teoria é sua capacidade de ser refutada ou testada.” (1980, p. 5, grifo do autor). Popper (1980) dá a este problema o nome de *problema da demarcação*, sendo o critério da refutabilidade “[...] a solução para o problema da demarcação, pois afirma que, para serem classificadas como científicas, as assertivas ou sistemas de assertivas devem ser capazes de entrar em conflito com observações possíveis ou concebíveis.” (p. 7). Assim

sendo, a imputabilidade permite a Habermas (2012b) compreender não somente os critérios de interação em um processo linguístico, mas também possui um caráter epistemológico.

De acordo com a teoria de sistemas, há uma relação inversa entre a complexidade dos sistemas da sociedade e a do mundo da vida, mas Habermas (2012b) discorda. Para ele, o aumento da complexidade social é justamente decorrente das diferenciações estruturais do mundo da vida, obedecendo à dinâmica da racionalização comunicativa. Habermas (2012b), inclusive, considera irônico o fato de que a complexidade do sistema é intensificada pela racionalização do mundo da vida, o que resulta em uma instrumentalização deste quando os imperativos do sistema atacam a capacidade hermenêutica do mundo da vida.

Entretanto, “[...] a partir do momento e à medida que as estruturas do mundo da vida se diferenciam, os mecanismos da integração social começam a se separar da integração sistêmica. Tal processo evolutivo fornece a chave para entender a problemática weberiana da racionalização social.” (p. 297). Aqui, evolução social é compreendida como “[...] um processo de diferenciação de segunda ordem, porque o mundo da vida e o sistema se diferenciam não somente à proporção que a racionalidade de um e a complexidade do outro crescem, mas também à medida que um se diferencia do outro.” (p. 277).

Habermas (2012b) concebe o mercado como mecanismo sistêmico, mas também como mecanismo de entendimento. A divisão do trabalho e os objetivos do sistema social não possuem uma relação intencional quando interpretados na perspectiva do sistema. Para tal, faz-se necessário compreender o outro lado da integração da sociedade que ocorre no mundo da vida.

O aumento de complexidade social introduz um novo mecanismo sistêmico, e é assim que ocorre a disjunção entre sistema e mundo da vida. As sociedades tribais, inicialmente mediatizadas prioritariamente pela tradição, tem seus mecanismos de troca, por exemplo, cambiados de uma origem simbólica (como a troca de mulheres) progressivamente em trocas mais objetivas, realizadas por um sistema de regulação desvinculado de normas tradicionais. O direito, por exemplo, substitui a tradição em uma lógica menos personalizada. O surgimento da moeda, de leis mais complexas, além de outros elementos modernos, vão estabelecendo critérios cada vez mais universais de regulação da sociedade que, devido a sua impessoalidade, tendem a se automatizar perante os indivíduos. A disjunção ocorre na modernidade porque anteriormente havia uma unidade entre sistema e mundo da vida, isto é, o modo de organização das sociedades pré-modernas eram indiferenciados ao ponto de que ambos se confundiam.

Segundo Lubenow (2013), a tese de Habermas é de que na modernidade houvera uma disjunção (ou desengate) entre sistema e mundo da vida e, conseqüentemente, entre uma razão sistêmica e uma razão comunicativa. Assim, a reavaliação da teoria weberiana, como de seus herdeiros Adorno e Horkheimer, ocorre como uma ampliação do conceito de uma sociedade moderna complexa que possa conceber, simultaneamente, âmbitos de integração funcional e social da sociedade, mediados por duas lógicas internas distintas.

Grande parte da automatização dos elementos modernos é decorrente de um processo de reificação, em que o mundo é dado acriticamente como algo a priori: o valor do dinheiro, as relações de trabalho, a mercantilização da vida e da saúde, as relações de segurança pública, são exemplos de elementos que são pressupostos pelos indivíduos como legítimos, dotados de uma natureza quase atemporal.

Analisando o processo de evolução social nas sociedades tribais, Habermas (2012b) apreende a separação entre sistema e mundo da vida na formação da modernidade. O aumento da complexidade das relações sociais e o aumento de elementos mediadores de tais processos são os responsáveis por tal desengate, ou disjunção, entre os dois âmbitos da sociedade, de modo que “a distinção entre uma *integração social* que tem início nas orientações da ação e uma integração sistêmica que atravessa as orientações da ação obriga a uma diferenciação correspondente no próprio conceito de sociedade.” (p. 215). O mundo da vida, inicialmente coextensivo ao sistema, é sucessivamente rebaixado a subsistema.

Entretanto, a dinâmica da automatização de elementos universais de regulação pode ser pensada enquanto racionalização comunicativa, na medida em que também constituem o pano de fundo do mundo da vida: os preços e a necessidade de troca, a obrigação de obter um emprego, o direito ou não ao atendimento de saúde, a imputabilidade do criminoso, são todos elementos que se transmitem enquanto valores pela tradição, isto é, enquanto reprodução simbólica. Habermas (2012b) fala de retradução da reificação como patologia do mundo da vida induzida pelo sistema. A reificação, assim compreendida inicialmente, é reformulada enquanto elemento parcial, uma vez que a lógica interna do mundo da vida garante uma blindagem parcial em relação aos imperativos do sistema e, mesmo quando este invade o âmbito do mundo da vida, tal invasão se dá em uma alteração dos elementos internos do mundo da vida, não em sua supressão.

O processo inicial de desengate entre sistema e mundo da vida é compreendido por Habermas (2012b), na medida em que a modernidade avança, como dotado de uma nova relação estrutural. A diferenciação subsequente do aumento de complexidade da sociedade se dá em decorrência que, em cada etapa de diferenciação, ocorrem novas especificações

funcionais e uma integração mais adequada para tais diferenciações, resultando em uma nova etapa de diferenciação, sempre orientada a um horizonte aberto.

Isso significa que, para Habermas, a modernidade não somente possui categorias analíticas para sua compreensão, mas que essas categorias se diferenciam constantemente e ainda assim mantêm sua característica analítica para novos momentos da sociedade. Conseqüentemente, a ideia de pós-modernidade como um novo tempo não faz sentido sob a perspectiva habermasiana, não somente pela sua defesa da permanência da autocompreensão da modernidade, como será visto posteriormente, mas também porque a interação entre sistema e mundo da vida não cessa de existir. A interpretação da ideia de pós-modernidade, por esta possuir elementos distintos da modernidade, apenas confirma esse *modus operandi*, uma vez que a própria ideia de diferenciação já está prevista na teoria habermasiana. Se os defensores da pós-modernidade assim quiserem manter seu posicionamento, necessitam, na verdade, explicitar a obsolescência tanto das categorias de mundo da vida e sistema como a ruptura de sua interação.

A interação entre sistema e mundo da vida não significa, entretanto, que haja uma segurança sólida de fronteiras entre os dois âmbitos. O sistema busca, a partir da ação do mercado e da burocracia estatal, constantemente modificar as relações internas do mundo da vida, seja através de ações positivas ou por elementos colaterais decorrentes da própria diferenciação sistêmica, como modificações nas relações de trabalho ou novas concepções pedagógicas que estejam mais afinadas com a lógica instrumental sistêmica, resultando em formações diferenciadas de personalidade na população em idade educacional. A crescente regulação da sociedade por elementos universais é responsável por tal processo e isso resulta em que

a emancipação do agir comunicativo de orientações valorativas particulares significa, ao mesmo tempo, a separação entre o agir orientado pelo sucesso e o agir orientado pelo entendimento. A generalização dos motivos e dos valores abre espaços para subsistemas do agir racional teleológico. E a partir deste momento – em que se diferenciam contextos de agir estratégico – a coordenação da ação pode ser transladada para meios de comunicação que não necessitam mais da linguagem (*entsprachlicht*). (HABERMAS, 2012b, p. 326, grifo do autor)

Habermas (2012b) afirma que o agir orientado ao êxito permanece vinculado a normas de ação e inserido no agir comunicativo até o surgimento do dinheiro enquanto meio institucionalizado juridicamente. O controle do mesmo pelo cálculo egocêntrico do lucro é o que desvincula o agir estratégico do agir comunicativo. O dinheiro age como meio não

linguístico, coordenador das ações, que permite o câmbio de interações reguladas por normas para transações entre sujeitos de direito privado que se orientam em relação à adequação entre meios e fins.

O sistema, ao operar por mecanismos de comunicação que não necessitam da linguagem, resulta no que Weber chamou de libertação dos fundamentos prático-morais do agir teleológico. Na concepção habermasiana, tal libertação dos fundamentos prático-morais não resulta em uma aporia como no caso weberiano, pois a problematização da relação entre sistema e mundo da vida na sociedade contemporânea se dá como fenômeno histórico não estrutural. Segundo Habermas (2012b)

Nessa polarização se reflete a separação entre integração social e integração pelo sistema. No plano da interação, a integração social pressupõe uma diferenciação, não somente entre o agir orientado pelo sucesso e a atividade orientada pelo entendimento, mas também entre os correspondentes *mecanismos de coordenação da ação*, dependendo do modo como o *ego* leva o *alter* a continuar a interação e da base sobre a qual o *alter* forma orientações de ação cada vez mais gerais. (p. 326, grifo do autor)

Enquanto o agir racional em relação a fins depende da acumulação de saber verdadeiro, o agir comunicativo só pode ser racionalizado sob o aspecto prático-moral da capacidade de entendimento e da coordenação do sujeito da ação. Assim, Habermas (1983b) entende que o agir comunicativo está mais relacionado com a veracidade das exteriorizações intencionais e com a justeza das normas do que com a verdade proposicional associada ao agir estratégico.

A tese do processo seletivo de racionalização também ocupa na concepção habermasiana um significado diferente da weberiana. Na concepção de Weber, as divisões desproporcionais de tarefas das três esferas culturais de valor na modernidade, conseqüentes da institucionalização insuficiente da racionalidade moral-prática, resultam em um *domínio mundial da antifraternidade*. Isso se dá pela incapacidade de Weber de conceber uma compreensão dos processos de racionalização que não estejam inseridos na perspectiva do agir racional teleológico. A razão comunicativa, por seu aspecto moral-prático de racionalização, surge na teoria habermasiana como complemento da teoria weberiana de modo a superar a seletividade do processo de racionalização ocidental, uma vez que, ao conceber a racionalização do sistema sob a perspectiva do agir instrumental e do mundo da vida sob o agir comunicativo, o processo passa a ser integral e deixa de ser seletivo.

Entretanto, a integralidade do processo de racionalização não significa que não haja concorrências entre os dois âmbitos. Segundo Habermas (2012b)

Para a satisfação dessa crescente necessidade de coordenação, não temos à disposição um entendimento linguístico nem mecanismos de desafogo capazes de diminuir os dispêndios de comunicação ou os riscos de dissenso. Enquanto o processo de diferenciação entre o agir orientado pelo entendimento e o agir orientado pelo sucesso transcorre, formam-se na comunicação *dois tipos de mecanismos de desafogo, na forma de meios de comunicação que condensam ou simplesmente substituem* o entendimento linguístico. (p. 326, grifo do autor)

Sob esta perspectiva, o mundo da vida tende a se tornar cada vez mais um mero entorno do sistema e

Por isso, na perspectiva do mundo da vida, a transposição do agir para meios de controle aparece não somente como um desafogo tendo em vista os riscos e o ônus da comunicação, mas também como um condicionamento de decisões em espaços contingenciais ampliados e, nesse sentido, como uma *tecnicização do mundo da vida*. (HABERMAS, 2012b, p. 331, grifo do autor)

A tecnicização do mundo da vida é um fenômeno em que as instituições do dinheiro e do poder, ao serem ancoradas no mundo da vida, direcionam a influência do sistema para o mesmo. Isso resulta em uma mediatização do mundo da vida ao submeter o mesmo às regras da reprodução material oriundas do sistema e cria uma concorrência entre integração social e sistêmica. Essa mediatização, por sua vez, é definida posteriormente por Habermas (2012b) como colonização do mundo da vida, de modo que

Sob tais condições, é de se esperar que a concorrência entre formas de integração social e sistêmica se torne *mais visível*. Entretanto, no final de tudo, mecanismos sistêmicos reprimem formas de integração social, também em áreas nas quais a coordenação consensual da ação não pode mais ser substituída, ou seja, nas quais está em jogo a reprodução simbólica do mundo da vida. A partir daí, a *mediatização* do mundo da vida se transforma em *colonização*. (p. 355, grifo do autor)

Conforme a teoria do agir comunicativo busca superar a filosofia do sujeito e, conseqüentemente, sua relação entre sujeito e objeto para uma relação entre sujeito e sujeito sob uma perspectiva do entendimento mútuo, a tese da perda de sentido também cai por terra. Como na modernidade a autolegitimidade das esferas culturais de valor ficam acessíveis à consciência dos indivíduos, isso não resulta na teoria do agir comunicativo em uma busca

pelo retorno da totalidade. A tomada de consciência de tais autolegitimidades é realizada enquanto racionalização comunicativa no seio do mundo da vida, de modo que os indivíduos passam a ter consciência dos processos de entendimento enquanto tematização dos mesmos. No plano sistêmico, a tomada de consciência das autolegitimidades internas das esferas culturais de valor se dá de forma ambivalente, em que tal tomada de consciência pode servir tanto ao cinismo do poder quanto à reflexão das relações institucionais pelos indivíduos.

O primeiro caso concerne ao que Habermas (2012b) se refere como *tecnicização do mundo da vida* – ou, posteriormente, como *colonização do mundo da vida* -, isto é, uma mediação do mundo da vida pela ação intrusiva da lógica sistêmica. Entretanto, mesmo nesse cenário, o processo se dá parcialmente porque as estruturas do mundo da vida, por não serem dotadas de uma lógica instrumental intrínseca, ainda permanecem sob uma mediação do entendimento mesmo que parcialmente. O retorno à totalidade na concepção weberiana é aqui substituído por uma delimitação de fronteiras entre sistema e mundo da vida, de modo a restaurar as formações não violentas da vontade em uma comunidade de comunicação envolvida pelas pressões de cooperação.

Conforme já dito, a ação abusiva do sistema sobre o mundo da vida é compreendida por Habermas como um fenômeno histórico. Tanto as categorias sistema como mundo da vida são concretizadas na sociedade por instituições que são distintas em sociedades com formações históricas e culturais específicas. Consequentemente, a solução para a ação predatória do sistema é um desafio para as sociedades modernas que devem lutar constantemente para estabelecer a delimitação de fronteiras entre sistema e mundo da vida.

Uma vez que o próprio sistema onde ocorre a política institucional é também origem de tal ação predatória, cabe à formação da opinião e vontade política, mediadas pela deliberação coletiva em uma esfera pública operada por movimentos sociais, a tarefa de delimitar tais fronteiras (MELO, 2012). Isso não significa que a política institucional esteja esvaziada, mas que mesmo em situações em que ela esteja prioritariamente a serviço de uma ação predatória do sistema, ainda há uma possibilidade emancipatória contida na sociedade de modo a combater o avanço do mesmo sobre o mundo da vida.

A institucionalização do sistema desengatado do mundo da vida pode ser compreendida, enquanto processo de evolução social, como uma consequência de uma diferenciação não somente qualitativa do mundo da vida, mas também quantitativa. A existência de mundos da vida particulares, cada vez mais numerosos e distintos entre si, exige uma mediação universal que consiga manter um grau mínimo de coesão entre os mesmos. Por

outro lado, a abrangência de elementos universalizantes como critérios de mediação social também permitem novas diferenciações no seio do mundo da vida.

A existência de mundos da vida cada vez mais numerosos relaciona-se com a tese da perda de liberdade de Weber, quando Habermas (2012a) fala sobre as possibilidades de *trocar de canal*. Entretanto, a compreensão da tese da perda de liberdade na perspectiva do mundo da vida não significa, necessariamente, que os mesmos graus de liberdade resultem em um palco de conflitos. Como a lógica da ação comunicativa é o entendimento mútuo, mesmo que haja conflitos entre os diferentes mundos da vida, estes ainda podem estabelecer uma relação de entendimento desde que haja uma ação positiva dos indivíduos. Essa diferenciação e complexificação da sociedade está alinhada com a compreensão durkheimiana de que a fraternidade universal deve ser compreendida enquanto busca de uma compreensão das diferenças mútuas na solidariedade orgânica.

Os processos de racionalização de tipos diversos defendidos por Weber também são aqui contrastados com as diferentes racionalizações contidas no sistema e mundo da vida. Weber, por estar alinhado à concepção neokantiana das diferenciações internas das três esferas de valor cultural, não compreendeu como a racionalização operava distintamente nos dois âmbitos da sociedade. Assim, a concorrência que ele percebera entre os diferentes processos de racionalização são mais bem explicitados na concepção habermasiana da sociedade em dois âmbitos, e sua interação pode ser pensada como a interação estabelecida entre sistema e mundo da vida. Os problemas e soluções decorrentes dessa interação são elencados aqui por Habermas entre sistema e mundo da vida, o que não resulta em conflitos *permanentes* entre estilos de vida, mas em conflitos pontuados em uma relação social histórica e específica. A razão comunicativa, por sua vez, é interpretada como compreensão descentrada do mundo, e justamente por isso consegue lidar com as 'trocas de canais' de forma adequada.

Percebe-se até aqui que a concepção de sociedade em Habermas (2012b) é bastante complexa. Não se trata de restringir a mesma a um conceito unilateral ou a um aspecto essencialista e reducionista da realidade social. Ele busca descrever a operação da sociedade em categorias analíticas que podem ser decompostas e compreendidas enquanto âmbitos diferenciados, mas ao mesmo tempo relacionados. Deste modo, uma compreensão mais ampla da sociedade permite ao autor enxergar potenciais crítico-emancipatórios, na medida em que as patologias sociais são compreendidas a partir de tais categorias e enquanto aspectos mutáveis e diagnosticáveis. Consequentemente,

Na perspectiva interna do mundo da vida, a sociedade se apresenta como uma rede de cooperações mediadas pela comunicação. Isso não significa que nela não sejam detectáveis contingências, consequências não intencionadas, conflitos ou coordenações fracassadas. Pois o que une os indivíduos, garantindo a integração da sociedade, é uma rede de atos comunicativos, que só podem ser bem-sucedidos à luz de tradições culturais – uma vez que constituem mais do que simples mecanismos sistêmicos subtraídos do saber intuitivo de seus membros. O mundo da vida construído pelos membros a partir de tradições culturais comuns é coextensivo à sociedade. Ele submete todos os fenômenos sociais a uma interpretação cooperativa. E ao fazer isso confere a tudo o que acontece na sociedade a transparência do que é transformável num tema – mesmo que as pessoas ainda não se tenham dado conta disso. Ora, quando concebemos a sociedade como mundo da vida, adotamos três ficções: supomos a autonomia dos agentes (a), a independência da cultura (b) e a transparência da comunicação (c). Essas três ficções são inseridas na gramática das narrativas, reaparecendo numa sociologia hermenêutica, unilateralizada de modo culturalista. (p. 269-270)

Infere-se aqui que, embora os conceitos de mundo da vida e sistema sejam importantes para a compreensão da sociedade e que, apesar da ação predatória do sistema sobre o mundo da vida compreendida como colonização, o mundo da vida na perspectiva de Habermas (2012b) possui um aspecto de maior importância na participação cidadã. O que queremos defender com o que foi dito até agora é que, embora o mundo da vida esteja parcialmente em função do sistema, na perspectiva habermasiana o que se deve buscar é um sistema a serviço do mundo da vida. Isto é, que as relações sociais, a concepção de vida boa, a justiça social possam se tornar os elementos que guiem a reprodução material e política da sociedade, e não que a reprodução simbólica viva às sombras de um sistema opressivo e coercivo deformador de personalidades e que dificulte a vida dos indivíduos enquanto cidadãos.

Habermas (2012b), ao entender a diferenciação social como evolução e aprendizado social, permite-nos compreender a modernidade como um *processo* independente de uma abordagem da filosofia da história, mas como um processo de integração social e funcional. Essa forma de abordagem dá um corpo sociológico à teoria da modernidade habermasiana, o que nos permite entender como se formou a modernidade e como esta se diferencia em relação ao futuro, propondo categorias de análise mais específicas.

O que se defende aqui é que, embora a teoria da modernidade de Habermas parta de um conceito filosófico da modernidade via Hegel, analise o processo de racionalização moderna a partir de Weber, o *modus operandi* do tempo histórico seguindo a teoria de Koselleck e a compreensão da formação de uma consciência estética moderna segundo Jauss, é através da sua teoria do agir comunicativo que se permite compreender como a modernidade

se sustenta na sociedade atual e a partir de quais categorias suas modificações posteriores podem ser analisadas.

Ao compreender a sociedade como dual, dotada de dois âmbitos distintos de reprodução material e simbólica, com duas formas distintas de integração funcional e social, Habermas permite compreender a modernidade como um processo não apenas contínuo, porque a autocompreensão hegeliana persiste enquanto situação de consciência, mas também porque as categorias de análise dadas por Habermas ainda são factuais.

A formação da modernidade é compreendida, nesta perspectiva, desde uma análise de Habermas (2012b) sobre a evolução social de tribos até a modernidade, não realizando um percurso teórico detalhado, mas compreendendo como essas categorias operam em âmbitos tribais e no surgimento da modernidade, assim como se dispõem na sociedade contemporânea. As duas teorias se complementam de tal forma que não se pode compreendê-las sem excluir a outra.

Essa ampliação em relação à teoria weberiana da racionalização permitiu a Habermas estabelecer um diagnóstico de época que não cristaliza a sociedade sob uma dominação tirânica da razão instrumental, mas permite conceber potenciais crítico-emancipatórios no seio da sociedade moderna que não mediados exclusivamente por “[...] um modo de pensar no qual os critérios e procedimentos da racionalidade estão a serviço de interesses e fins de caráter particularista, alheios a interesses, fins e projetos efetivamente comuns [...]” (BRAGA; BRAGA, 2014, p. 189-190), mas também por acordos intersubjetivos coordenados pelo entendimento recíproco.

Habermas acusa Weber de ter sido incapaz de compreender uma forma de racionalidade que não fosse meramente orientada em relação a fins. Este é o primeiro erro do diagnóstico weberiano elencado por Habermas, abordado no tópico referente a Weber. A separação conceitual entre trabalho e interação e a constatação da irredutibilidade entre ambas permitiram a Habermas, posteriormente, desenvolver uma forma de racionalidade orientada ao entendimento, à razão comunicativa.

A racionalização weberiana é parcial justamente na medida em que ela percebe o potencial da cisão das imagens religiosas do mundo pelo processo de racionalização, mas não consegue compreender tal processo fora da ação de uma razão instrumental ou teleológica. Isso se dá porque Weber desliga o agir racional-teleológico de seus fundamentos moral-práticos. Este é o segundo erro do diagnóstico weberiano do presente, conforme abordado por Habermas. A separação conceitual entre sistema e mundo da vida, e das respectivas lógicas

internas de racionalidade inscritas nas mesmas, permite a Habermas fazer uma crítica imanente do processo de racionalização ocidental.

1.2. Hegel e a fundamentação filosófica do conceito de modernidade

A teoria da modernidade de Habermas é marcadamente influenciada por quatro autores (HABERMAS, 2000): Hegel, Reinhart Koselleck, Max Weber e Hans Robert Jaus. Entretanto, é ao primeiro que ele concede o maior grau de importância, uma vez que

[...] Hegel foi o primeiro filósofo que desenvolveu um conceito claro de modernidade; em razão disso é necessário retornar a Hegel se quisermos entender o que significou a relação *interna* entre modernidade e racionalidade, que permaneceu evidente até Max Weber e hoje é posta em questão. (HABERMAS, 2000, p. 8, grifo do autor).

A importância de Hegel para a teoria da modernidade de Habermas é devido àquele ter fundado um conceito crítico de modernidade na filosofia que reflete a própria época a partir de si mesma. Surge, conseqüentemente, uma consciência moderna do tempo que se considera privilegiada. Segundo Habermas (2000), associados ao conceito de modernidade no século XVIII, os conceitos de movimento deram novos significados ao presente, como revolução, progresso, emancipação, entre outros. Dessa maneira, Habermas (2000) nos afirma que

Por isso, faz parte da consciência histórica da modernidade a delimitação entre ‘o tempo mais recente’ e a ‘época moderna’: o presente como história contemporânea desfruta de uma posição de destaque dentro do horizonte da época moderna. Hegel também entende o ‘nosso tempo’ como o ‘tempo mais recente’. (p. 11)

1.2.1 Os escritos do jovem Hegel: positivismo da eticidade, autocompreensão da modernidade e princípio de subjetividade

Habermas (2000) aborda inicialmente os escritos do jovem Hegel sob o ponto de vista da oposição que este faz entre a religião e o iluminismo, em que considera inicialmente o positivismo da eticidade como o signo de sua época. Segundo Habermas (2000), Hegel “[...] denomina ‘positivas’ as religiões que se fundam unicamente na autoridade e não colocam o valor do homem em sua moral [...]” (p. 38). O jovem Hegel parte de uma análise do conteúdo religioso por constatar que reside nele um conteúdo normativo que tanto na religião racional –

que ele defende - quanto na positiva, há uma tensão entre ser e dever ser. Weber, como dito anteriormente, considera que o *racional*, em um sentido de mundo desencantado, é justamente decorrente desta tensão entre ser e dever ser, entre o vigente normativo e o empiricamente dado.

O jovem Hegel tece críticas à religião nacional do iluminismo e à ortodoxia, considerando que ambas concebem uma dinâmica do esclarecimento que se move para além dos limites do mesmo. Não considerando a religião como dotada de uma positividade intrínseca, Hegel, nos seus escritos iniciais, defende uma religião popular que seja efetivamente racional e que esteja consoante com a liberdade, uma vez que para Hegel (2001) “a Razão é o Pensamento determinando-se em absoluta liberdade.” (p. 55). Quanto à religião na concepção hegeliana, Hartman (2001) nos diz que

Todo o sistema de Hegel é construído em cima da grande tríade: Idéia - Natureza - Espírito. A Idéia-em-si é o que se desenvolve, a realidade dinâmica do depois - ou antes - do mundo. Sua antítese, a Ideia-fora-de-si, ou seja, o Espaço, é a Natureza. A natureza, depois de passar pelas fases do reino mineral e vegetal, se desenvolve no homem, em cuja consciência a Idéia se torna consciente de si. Esta autoconsciência da Idéia é o Espírito, a antítese de Idéia e Natureza, e o desenvolvimento desta consciência é a História. Assim, a História e a Idéia estão inter-relacionadas. [...] A História, para Hegel, não é a aparência, ela é a realidade de Deus. (p. 20)

O jovem Hegel considera o positivismo da eticidade como origem do estranhamento do poder em relação ao ser humano, sendo as instituições de poder reduzidas a processos mecânicos e heterônomos que divergem do potencial reunificador da Razão, uma vez que a plena compreensão do Espírito se assume na existência do Estado. Este, sob o signo do positivismo da eticidade, está desconectado de sua origem, está em dessintonia com o Espírito, tanto na religião nacional do Iluminismo quanto na ortodoxia religiosa. Assim, tanto o Iluminismo quanto a ortodoxia religiosa são considerados por ele como incapazes de restituir o estado de cisão e a totalidade ética inspiradora de uma vida política livre.

Consequentemente, Habermas (2000) postula que Hegel, a partir da constatação do positivismo da eticidade como signo de sua época, estabelece a razão como elemento *a priori*. Isso ocorre porque, segundo Hegel (2001), o mundo é governado pela Providência, não estando abandonado ao acaso e ao acidente. Esta Providência divina é racional e um referencial atemporal que antecede o mundo, estando em relação com ele, e age como uma positividade exterior que é, ao mesmo tempo, enraizada na realidade mundana.

A razão na concepção hegeliana tem, segundo Habermas (2000), simultaneamente o poder de fragmentar e reunificar os sistemas das relações de vida, de modo que

No conflito entre ortodoxia [religiosa] e Iluminismo, o princípio da subjetividade gera uma positividade que, em todo caso, provoca a necessidade objetiva de sua superação. No entanto, antes de poder levar a cabo essa dialética do esclarecimento, Hegel tem de mostrar como a superação da positividade pode ser explicada a partir do mesmo princípio do qual deriva. (p. 41, grifo nosso)

Dos conceitos do jovem Hegel, dois são fundamentais para a teoria da modernidade de Habermas: autocompreensão da modernidade e princípio de subjetividade.

O primeiro se refere à característica primordial da modernidade, de ser uma época que reflete sobre si mesma, que tem consciência de si enquanto época distinta das anteriores, de modo que “quando a modernidade desperta para a consciência de si mesma, surge uma necessidade de autocertificação, que Hegel entende como a necessidade da filosofia.” (HABERMAS, 2000, p. 24-25).

O sujeito da filosofia da reflexão é inédito na história humana, sendo que

O eu é apresentado aqui como ‘a unidade pura que se refere a si mesma’, como o ‘eu penso’ que tem de poder acompanhar todas as minhas representações. Esse conceito articula a experiência fundamental da filosofia da reflexão: a saber, a experiência da identidade do eu na autorreflexão, isto é, a autoexperiência do sujeito cognoscente, que abstrai todos os objetos possíveis do mundo e que se volta sobre si mesmo como objeto único. A subjetividade do eu é determinada como reflexão - ela é a relação consigo do sujeito que sabe a si mesmo. (HABERMAS, 2014b, p. 58-59)

Esse ineditismo da autoexperiência do sujeito cognoscente permite ao mesmo conceber a contemporaneidade como “um presente que se compreende, a partir do horizonte dos novos tempos, como a atualidade da época mais recente, tem de reconstituir a ruptura com o passado como uma *renovação contínua*.” (HABERMAS, 2000, p. 11, grifo do autor). Dessa forma, a consciência do indivíduo moderno permite uma diferenciação subjetiva que rompe com um modelo único de pensamento, como ocorria no pensamento religioso da era pré-moderna, e exige que novas soluções sejam dadas de acordo com sua própria época, de modo que, segundo Habermas (2000)

[...] a modernidade não pode e não quer tomar dos modelos de outra época os seus critérios de orientação, *ela tem de extrair de si mesma a sua normatividade*. A modernidade vê-se referida a si mesma, sem a

possibilidade de apelar para subterfúgios. Isso explica a suscetibilidade da sua autocompreensão, a dinâmica das tentativas de ‘afirmar-se’ a si mesma, que prosseguem sem descanso até os nossos dias. (p. 12, grifo do autor)

O presente na modernidade se torna um período de reflexão e reordenamento social dos conteúdos cognitivos disponíveis. Hegel descobre, então, o princípio da subjetividade como orientador do novo tempo e que permite a respectiva autocompreensão da modernidade. A subjetividade é compreendida como uma estrutura de auto-relação e Hegel parte de tal princípio para explicar simultaneamente a superioridade da sociedade moderna e sua tendência à crise, fazendo, ao mesmo tempo, a experiência de si mesmo como o mundo do progresso e do espírito alienado. Segundo Habermas (2000), a expressão *subjetividade* em Hegel comporta quatro conotações: individualismo, direito de crítica, autonomia da ação e a própria filosofia idealista. A Reforma, o Iluminismo e a Revolução Francesa são os acontecimentos históricos determinantes para a concretização do princípio da subjetividade.

O princípio da subjetividade, segundo Repa (2000), é entendido como liberdade e reflexão, e é "[...] a partir das realizações da subjetividade que vai se formando a totalidade cultural e social da modernidade." (p. 78). Sobre o princípio da subjetividade como elemento inédito da modernidade, Habermas (2000) afirma que

A época moderna encontra-se, sobretudo, sob o signo da liberdade subjetiva. Essa realiza-se na sociedade como um espaço, assegurado pelo direito privado, para a persecução dos interesses próprios; no Estado como participação fundamental, em igualdade de direitos, na formação da vontade política; na esfera privada como autonomia e auto-realização éticas e, finalmente, referida a essa esfera privada, na esfera pública como processo de formação que se efetua através da apropriação da cultura tornada reflexiva. (p. 121)

A subjetividade representa um aspecto repressivo da razão e a auto-relação é assim definida porque representa a “[...] relação de um sujeito que se torna objeto de si mesmo.” (p. 42). A subjetividade é a origem das cisões e compreendida como possibilitadora de reunificar tais cisões justamente porque o sujeito da filosofia da reflexão, a partir do princípio da subjetividade, estabelece não somente a auto-relação como objetificadora, mas também esta permite ao mesmo compreender a si e sua época como um momento distinto dos anteriores.

Para analisar a estrutura de auto-relação oriunda do princípio da subjetividade, o jovem Hegel exemplifica esta questão sob a comparação do mongol selvagem com o indivíduo racional moderno. Enquanto aquele está submetido à dominação cega, este se submete ao dever, mas Hegel não vê essa dicotomia como uma oposição entre servidão e liberdade. Ele estabelece a diferença entre ambos: no primeiro, o senhor é exterior ao

indivíduo, enquanto no segundo há uma interiorização da dominação, de modo que Hegel, segundo Habermas (2000), compreende que “os fenômenos modernos do ‘positivo’ desmascaram o princípio da subjetividade como um princípio da dominação.” (p. 41).

Pelo fato de na modernidade os indivíduos estarem livres de um elemento unificador essencial, isso faz com que eles tenham também a responsabilidade de se guiarem por critérios que, sendo também universais, são alheios e estranhos ao indivíduo, de modo que mesmo que este aja conforme sua vontade, ele estará sendo guiado por certa positividade da objetividade universal que lhe é alheia e ele tem como referência.

De acordo com Habermas (2000), o jovem Hegel, ao analisar o surgimento da comunidade cristã, também estabeleceu uma concepção de razão reconciliadora passível de eliminar a positividade. A positividade pode ser interpretada, nesse desenvolvimento dos escritos do jovem Hegel, como uma deturpação do sentido original da religião que extrapola o âmbito religioso e penetra nas formas de vida moderna e no Estado moderno. Segundo Hegel (2013), este impulso original da religião consiste na necessidade de união entre subjetivo e o objetivo. O conceito de razão reconciliadora de Hegel pode ser compreendido, então, como uma tentativa de unificar a cisão oriunda da subjetividade como um desvio particular entre subjetivo e objetivo. Habermas (2000) nos diz que:

Em oposição ao estado moral, Hegel denomina agora ético um estado social em que todos os membros têm seus direitos reconhecidos e suas necessidades satisfeitas, sem ferir os interesses de outros. Sendo assim, um criminoso que perturba tais relações éticas, ao prejudicar e oprimir a vida alheia, interpreta o poder da vida, que se alienou mediante o seu ato, como um destino hostil. Ele tem de sentir como necessidade histórica de um destino o que, na verdade, é apenas o poder reativo de uma vida reprimida e extinta. Este deixa o culpado sofrer até que reconheça na aniquilação da vida alheia a falta da sua própria vida e no abandono da vida alheia a alienação de si mesmo. Nessa causalidade do destino, toma-se consciência do elo dilacerado da totalidade ética. (p. 42-43)

Habermas interpreta essa concepção da razão reconciliadora hegeliana como um elemento *intersubjetivo*, de modo que

A dinâmica do destino resulta antes da perturbação das condições de simetria e das relações recíprocas de reconhecimento de um contexto de vida construído *intersubjetivamente*, do qual uma parte se isolou, alienando de si todas as outras partes de sua vida em comum. Esse ato de livrar-se de um mundo da vida compartilhado intersubjetivamente *produz*, em primeiro lugar, uma relação sujeito-objeto. (p. 43, grifo do autor)

Esta razão é o conceito embrionário hegeliano de razão comunicativa. Segundo Habermas (2000), o jovem Hegel proponente da religião popular compara o período em que viveu com o período helenístico e, para reconciliar a modernidade em conflito devido à dissolução dos modelos clássicos, o jovem Hegel recorre justamente aos conceitos idealizados do cristianismo primitivo e da pólis grega enquanto totalidade ética. A intersubjetividade em Hegel é apresentada sob os conceitos de *amor* e *vida*, e a mediação comunicativa é compreendida então como um elemento de *reflexão* entre os sujeitos, substituindo a relação entre sujeito e objeto.

Entretanto, ao recorrer à intersubjetividade da forma que fez, Hegel se tornou incapaz de superar a positividade a partir do mesmo princípio que a gerou, isto é, da subjetividade. É justamente esse esforço que Habermas realiza em *Teoria do agir comunicativo* ao abordar a razão comunicativa relacionando-a a uma teoria da ação e a uma teoria da linguagem.

Posteriormente, em seus ensaios sobre fé e saber, Hegel irá reformular sua concepção de que a razão e a religião positiva pudessem ser reconciliadas mediante o recurso a um passado exemplar. Já familiarizado com a economia política, Hegel aborda agora a modernidade sob o nome de *sociedade civil*, em que apresenta suas peculiaridades em relação ao passado exemplar. Deste modo, Habermas (2000) afirma que “[...] a eticidade da *pólis* e do cristianismo primitivo, mesmo que interpretada tão vigorosamente, não é mais capaz de fornecer o critério do qual uma modernidade cindida pudesse se apropriar.” (p. 46).

A partir de tal mudança em sua teoria, o subjetivismo do romantismo é agora visto por Hegel como o espírito da modernidade. Esta nova abordagem se faz mediante a *filosofia da reflexão* (ou *filosofia do sujeito*) seguindo os passos de Schelling, de modo a poder criticar a modernidade cindida a partir de elementos contidos na própria modernidade pela auto-relação do sujeito. Conforme Habermas (2000), com esta mudança Hegel “[...] substitui a oposição abstrata entre finito e infinito pela auto-relação absoluta de um sujeito que alcançou a consciência de si da sua substância, que traz *em si* tanto a unidade quanto a diferença do finito e do infinito.” (p. 49).

Um elemento também fundamental nesta nova fase do pensamento hegeliano é o conceito de *absoluto*, em que este “[...] não é concebido nem como substância, nem como sujeito, mas apenas como o processo mediador da auto-relação que se produz independente de toda condição” (HABERMAS, 2000, p. 49).

Segundo Habermas (2000), Hegel compreende que na modernidade persistem falsas identidades pelo fato de, tanto no cotidiano como na filosofia, elementos condicionados serem elevados a algo absoluto, de modo que “Hegel está convencido de que a época do Iluminismo

[...] erigiu a razão em um mero ídolo; ela substituiu a razão pelo entendimento ou pela reflexão de modo equivocado e, com isso, elevou algo finito a absoluto.” (HABERMAS, 2000, p. 36). Conseqüentemente,

Com um conceito de absoluto que se impõe a todas as absolutizações e retém, como incondicionado, apenas processo infinito de auto-relação que absorve todo o finito, Hegel pode conceber a modernidade a partir do seu próprio princípio [subjetividade]. E, ao fazê-lo, credita à filosofia o poder de unificação que supera todas as positivities resultantes da reflexão e cura os fenômenos modernos de decadência. No entanto esta impressão de êxito engana. (HABERMAS, 2000, p. 52-53, grifo nosso)

De acordo com Habermas (2000), tal engano se deve ao fato da razão filosófica ser capaz de realizar apenas uma reconciliação parcial. Hegel, assim como Weber, é interpretado por Habermas como incapaz de solucionar os problemas decorrentes de sua própria teoria devido ao modo como fundamenta a mesma. O erro atribuído a Hegel por Habermas é a sua insistência na filosofia do sujeito e o abandono da intersubjetividade da razão comunicativa, não desenvolvida adequadamente de modo a estabelecê-la a partir de critérios do presente.

Na sociedade civil burguesa, o indivíduo, mesmo que veja os outros como meios para fins, necessita deles para atingir tais fins e assim, ao se satisfazer, ele também contribui para o bem-estar social através da satisfação do outro. Há, implícito nessa percepção de Hegel, um resquício de intersubjetividade na sociedade civil. O Estado moderno é visto pelo jovem Hegel do período de Jena não como uma esfera de decadência da eticidade substancial, mas como um momento negativo necessário da eticidade. Assim, na relação entre Estado e sociedade civil, ambos são compreendidos como elementos diferentes que se relacionam em uma socialização não politizada mediada pelo mercado. O Estado moderno tem, na visão de Hegel, segundo Habermas (2000), a função simultânea de permitir o desenvolvimento do princípio de subjetividade até o extremo autônomo da particularidade pessoal e ao mesmo tempo reconduzi-lo à unidade substancial.

A filosofia do sujeito do jovem Hegel de Jena permitiu que o mesmo concebesse uma unidade entre a individualidade e o universal. O indivíduo que reconhece a si mesmo assim o faz enquanto sujeito universal que lida com o mundo enquanto totalidade ética, e ao mesmo tempo enquanto eu individual, que existe nessa totalidade como singular. Segundo Habermas (2000)

Ora, se o absoluto é pensado como subjetividade infinita (que renasce eternamente na objetividade para elevar-se de suas cinzas à glória do saber

absoluto), os momentos do universal e do singular só podem ser pensados como unidos no quadro de referências do autoconhecimento monológico: por isso, no universal concreto, o sujeito enquanto universal prevalece sobre o sujeito enquanto singular. (p. 58)

No universal concreto, o sujeito universal é concebido por Hegel, de acordo com Habermas (2000), como o Estado moderno. Conseqüentemente, o Estado moderno, enquanto sujeito universal, possui uma subjetividade de grau superior ao indivíduo e sobre sua liberdade, o que resulta em um institucionalismo de um Estado forte. Essa concepção hegeliana, presente em sua filosofia do direito, estabelece que o efetivo seja racional, e Habermas parte de tal constatação para estabelecer a crítica a Hegel, que o acusa de um engessamento do presente como pré-decيدido, isto é, a dialética do esclarecimento perde seu impulso de crítica.

Há, portanto, uma relação intrínseca entre princípio de subjetividade e autocompreensão da modernidade. O princípio da subjetividade permite ao eu refletir sobre si mesmo e, dessa maneira, refletir sobre o presente no qual o eu está inserido. Essa tomada de consciência tem a consequência de que a época moderna tem problemas e singularidades que são distintas do passado, exigindo, assim, soluções adequadas para os mesmos a partir de elementos inseridos na própria modernidade. Repa (2000) sintetiza bem essa relação entre princípio de subjetividade e autocompreensão da modernidade:

Se, no entanto, é a subjetividade o princípio das diferenciações modernas, o problema da autocertificação deve encontrar nesse mesmo princípio a sua solução. Quando a modernidade se compreende como época que se afasta dos padrões antigos, põe-se a questão de saber se aquele princípio pode também levar à criação de uma normatividade moderna a partir de si mesmo. Se está interdito o recurso às sugestões normativas do passado, a tarefa da filosofia é desenvolver a solução do problema da autocertificação a partir do princípio gerador de cisões. (p. 80)

O princípio da subjetividade é primeiramente percebido na própria filosofia moderna. A teoria da modernidade de Habermas é devidamente explicitada em sua obra chamada *O discurso filosófico da modernidade* não por acaso, mas porque Habermas entende que para compreender a modernidade enquanto época há que se entender o discurso filosófico que surge a partir da mesma. Tal discurso é a concretização do princípio da subjetividade e da autocompreensão da modernidade no pensamento ocidental moderno e, tão importante quanto compreender a modernidade enquanto tempo histórico, é entender a consciência moderna que surge a partir da realidade social moderna.

Ao herdar o conceito de absoluto de Schelling, Hegel estabeleceu a razão como poder unificador das cisões resultantes da modernidade pelo princípio da subjetividade. Habermas (2000) afirma que é graças ao conceito de saber absoluto do Hegel do período de Jena que este consegue superar os produtos do esclarecimento sem se orientar por modelos alheios à modernidade.

Hegel acaba por desfazer a constelação conceitual entre modernidade, consciência do tempo e racionalidade e, ao dilatar esta em espírito absoluto, neutraliza as condições sob as quais a modernidade toma consciência de si mesma. Com isso, Habermas (2000) afirma que Hegel não resolveu o problema da autocertificação da modernidade, uma vez que este ataca tal problema à custa da desvalorização do presente. Esta desvalorização do presente resulta em um enfraquecimento do poder da crítica, já que, nesta concepção, o presente estaria pré-decidiado, sendo acessível apenas à razão. Posteriormente, Habermas (2000) afirma que, para a época posterior a Hegel, essa tarefa toma a necessidade de compreender o conceito de razão de um modo mais modesto. A partir de tal problemática, os jovens hegelianos, os neoconservadores e os jovens conservadores desenvolveram soluções distintas para o problema da razão colocado por Hegel.

1.2.2 A dialética do esclarecimento e os três discursos filosóficos da modernidade

A dialética do esclarecimento é o fio condutor do discurso filosófico da modernidade. O posicionamento em relação à dialética do esclarecimento é o que define cada discurso filosófico conforme apresentado por Habermas, de modo que “a dialética do esclarecimento’ pode ser considerada, em Habermas, como a primeira configuração sistemática do discurso filosófico da modernidade.” (REPA, 2000, p. 11). A dialética do esclarecimento também aparece como o eixo sob o qual o conceito de modernidade pode ter variações. Segundo Repa (1996):

Contudo, Hegel desenrolou a dinâmica que deve assumir o discurso da modernidade: a saber, a dialética da *Aufklärung*. Esta dialética é compreendida como movimento de emancipação e dominação simultâneas e é desenvolvida de modo imanente a partir do princípio da modernidade. A razão, ao nos esclarecer sobre o mundo e a natureza, acarreta, por meio de seu mecanismo de objetivação, um domínio sobre o sujeito cognoscente e agente, correlato ao domínio sobre a natureza. Ela libera forças emancipatórias ao mesmo tempo que possibilita formas modernas de dominação. (p. 46, grifo do autor)

Para a teoria da modernidade de Habermas, essa dialética da *Aufklärung*

(Esclarecimento) se coloca como elemento fundamental. É essa contradição que permite ao autor realizar uma crítica imanente da modernidade sem ao mesmo tempo abandoná-la. A dialética do esclarecimento também possui uma relação íntima com o princípio de subjetividade, de modo que aquela “[...] deve ser entendida como modelo de uma crítica à modernidade em que seu princípio fundamental, a subjetividade, está submetido a uma dialética imanente que conduz à superação das cisões provocadas por ele mesmo [...]” (REPA, 2000, p. 11). Entretanto, Habermas analisa a teoria hegeliana buscando superar o princípio de subjetividade como elemento central ao recorrer à teoria do agir comunicativo para realizar a crítica ao princípio de subjetividade sem se irromper nos erros da filosofia do sujeito.

Segundo Habermas (2000), o discurso filosófico da modernidade é constituído por três perspectivas: hegelianos de esquerda, hegelianos de direita e Nietzsche, sendo que estas também podem ser tipologicamente formuladas de acordo com Nobre (2000) como, respectivamente, "modernidade crítica e transformadora, modernidade conservadora e pós-modernidade." (p. 1). Também são equivalentes destas tipologias o que Habermas (2000) se refere como jovens hegelianos, neoconservadores e jovens conservadores, respectivamente.

A importância dos jovens hegelianos para a teoria habermasiana se manifesta no posicionamento que os mesmos dão à dialética do esclarecimento. Diferentemente dos neoconservadores e dos jovens conservadores, os jovens hegelianos estabelecem uma dialética do esclarecimento que permite a coexistência entre modernização social e cultural, de modo que o processo de modernização como um todo apresenta aspectos característicos que, simultaneamente, sustentam o conceito próprio de modernidade e o relacionam com um futuro orientado pela autocompreensão da mesma, extraindo da enciclopédia hegeliana a

[...] riqueza de estruturas que se tornou então disponível, para fecundar as diferenciações operadas por Hegel com vista a um pensamento radicalmente histórico. Esse pensamento confere absoluta relevância ao relativo, isto é, ao momento histórico, sem se entregar ao relativismo de uma consideração cética, que logo foi renovada pelo historicismo (HABERMAS, 2000, p. 77)

Consequentemente, o que interessa a este trabalho são os hegelianos de esquerda, perspectiva esta a qual Habermas está filiado, embora com certas ressalvas (NOBRE, 2000). A inovação de tal perspectiva quanto à dialética do esclarecimento pode ser brevemente explicitada conforme a seguir:

Os jovens hegelianos fizeram o discurso perdurar também pela sua radical ruptura com o conceito hegeliano de razão. Com este conceito, Hegel acaba voltando-se contra a própria necessidade da filosofia, ao declarar realizada a

razão na história, ao identificar o real e o racional, a essência e a existência. A partir daí, o horizonte da história é unidimensionalizado a tal ponto, que o espírito da modernidade não seria outra coisa que um espírito caprichoso incapaz de compreender o sentido da história. (REPA, 1996, p. 47)

Assim sendo, a concepção dos jovens hegelianos em relação à dialética do esclarecimento se dá de forma diferente da versão hegeliana, de modo que

A nova dialética da *Aufklärung*, motivada pelos jovens hegelianos, dispensa um conceito metafísico e megalomaniaco de razão em favor de um conceito elaborado de modo histórico e filosófico, dependente da modernização social e cultural. Como seu mestre, os hegelianos estão convencidos de que as insuficiências da modernidade e da *Aufklärung* só podem ser superadas por um esclarecimento ainda mais radical, mas desta vez centrado nas objetivações de estruturas racionais no mundo moderno burguês. A modernidade cultural e social forma os padrões racionais da crítica aos desenvolvimentos históricos, aos desvios que toma a modernização e aos usos ideológicos das idéias burguesas. A crítica da ideologia é uma figura de pensamento cara a essa tradição que se inicia com os hegelianos de esquerda e se consolida no marxismo ocidental. Ela deixa entrever como o conceito de razão é desenvolvido a partir de processos históricos, pois toma como fundamento normativo da crítica o potencial de racionalidade inscrito nos ideais burgueses e na cultura moderna, que, por seu uso afirmativo como ideais já realizados ou encaminhados para a sua efetivação a fim de legitimar a ordem existente, se tornam ideologia. (REPA, 1996, p. 49, grifo do autor)

A partir do conceito de autocompreensão da modernidade formulado por Hegel, a modernidade é caracterizada por um *modus operandi* que busca retirar de si mesma seus próprios critérios normativos. Por consequência, não haveria uma inflexão entre modernidade e pós-modernidade na perspectiva de Habermas (2000), uma vez que a pós-modernidade não consegue superar a retirada de critérios normativos a partir da contemporaneidade. Este posicionamento também se dá a partir da defesa de que há a permanência de uma situação de consciência na modernidade do discurso filosófico dos jovens hegelianos (HABERMAS, 2000; NOBRE, 2000; REPA, 1996). A permanência de tal situação de consciência e, conseqüentemente, da modernidade para Habermas se dá porque "a recusa da razão onisciente de Hegel [pelos jovens hegelianos] não tem como contrapartida a ausência de padrões imanentes para uma crítica histórica." (REPA, 1996, p. 48).

Habermas (2000, p.6) refere que a adesão ao conceito de pós-modernidade se dá na desconstrução da constelação entre o conceito de modernidade e sua autocompreensão, o que permite aos autores pós-modernos relativizar os processos de modernização de modo a desligá-los da modernidade. Os neoconservadores partem da premissa de que a autocompreensão da modernidade cultural estaria obsoleta, enquanto os jovens conservadores

(ou pós-modernos) consideram não somente a autocompreensão cultural obsoleta, mas também o esclarecimento e a modernização social decorrente desta, de modo que a modernização social é vista como incapaz de sobreviver ao fim da modernidade cultural da qual derivou. Habermas acusa a ambos os posicionamentos de estabelecerem mais uma postura anti-esclarecimento do que precisar uma despedida de fato da modernidade. Habermas (2000) critica os pós-modernos dizendo que “em todo o caso, não podemos descartar *a priori* a suspeita de que o pensamento pós-moderno se arroga meramente uma posição transcendental, quando, de fato, permanece preso aos pressupostos da autocompreensão da modernidade [...]” (p. 8).

Assim, a crítica dos hegelianos de esquerda busca liberar os potenciais emancipatórios da razão contra a mutilação da razão. Os hegelianos de direita (ou neoconservadores) orientam-se pela convicção de que o Estado e a religião são capazes de neutralizar os efeitos danosos da modernização cultural com vistas à reprodução da ordem existente, centrada na modernização social. Os jovens conservadores, herdeiros de Nietzsche, voltam-se contra a esperança revolucionária dos hegelianos de esquerda e à reação dos hegelianos de direita, buscando implodir o conceito de modernidade como um todo enquanto perversão da vontade de poder orientada à dominação.

Os jovens hegelianos também tem a característica fundamental de ter um pensamento enraizado na história, incluindo os sucessores de Nietzsche, de modo que “essa concepção da relação entre razão e história marca, a partir dos jovens hegelianos, o discurso filosófico da modernidade por inteiro.” (REPA, 2000, p. 138). Assim como a modernidade se fundamenta enquanto tempo histórico por tomar consciência da própria peculiaridade histórica, a consciência que dela deriva também se orientou pela necessidade de compreender a historicidade do próprio pensamento e dos fenômenos sociais a serem analisados.

Entretanto, os jovens hegelianos também concordam que os processos de aprendizado que culminaram no Iluminismo estavam contaminados de uma auto-ilusão profunda. Tal constatação se dá pelo fato de que o sujeito da filosofia do sujeito adquire a auto-consciência à custa de uma objetificação, tanto da natureza interior como da exterior.

1.2.3 A filosofia da práxis dos jovens hegelianos

Habermas (2000) descreve a filosofia da práxis marxiana como um desdobramento do discurso dos jovens hegelianos. Marx apresenta uma interpretação interessante da dissolução gerada pela modernização material, em que a mesma leva os homens a compreenderem sua

própria historicidade contra a suposta pereneidade da tradição. A partir dessa formulação, Habermas considera em seguida três importantes implicações decorrentes da filosofia da práxis.

A primeira implicação é que o sentido da história torna-se legível empiricamente. Isto se dá porque Marx compreende a luta de classes como o motor da história e, desse modo, haveria uma dinâmica subjacente ao processo de modernização que resulta em um direcionamento da história que se torna passível de interpretação científica.

A segunda implicação consiste em que “[...] a dinâmica na qual tudo que é corporativo e tudo que é sólido desmancha no ar de uma maneira ou de outra, quer dizer, sem a intervenção consciente dos sujeitos agentes, altera-se também o caráter do natural ou do ‘positivo’.” (HABERMAS, 2000, p. 86-87). Esta implicação segue a perspectiva do jovem Hegel da necessidade de se romper com o passado.

A terceira implicação é a constatação de que o ímpeto emancipatório dos movimentos sociais é o próprio despertar das forças produtivas, o que permite a desilusão dos processos históricos acelerados, isto é, a profanação do sagrado, uma vez que o avanço das forças materiais entram em choque com a concepção tradicional religiosa perene. Consequentemente, "esse desencadeamento das forças produtivas [segundo Marx] tem de ser reconduzido a um princípio da modernidade, que se funda antes na práxis do sujeito produtor que na reflexão de um sujeito cognoscente." (HABERMAS, 2000, p. 90-91).

O jovem Hegel acreditava que a ortodoxia religiosa e o iluminismo, além das instituições políticas do império alemão em desintegração, autonomizaram-se em relação à vida do povo. Marx continua nesse mesmo ritmo de crítica considerando o caráter das abstrações da vida religiosa, da filosofia e do Estado burguês, utilizando a crítica dos jovens hegelianos da religião como modelo para a crítica da sociedade burguesa. Assim, Habermas (2000) diz que "a filosofia da práxis deixa-se guiar pela intuição de que também sob as limitações funcionais dos sistemas sociais altamente complexos permanece a esperança de realizar a idéia da totalidade ética." (p. 89-90).

Habermas (2000) diferencia a filosofia da práxis marxiana da filosofia da reflexão, em que esta privilegia o conhecimento, concebendo o processo de formação do espírito segundo o modelo da auto-relação como tomada de consciência de si. A filosofia da práxis estabelece um processo de produção da espécie como autoprodução a partir do trabalho quando privilegia a relação entre sujeitos agentes e objetos manipuláveis como relação privilegiada, que substitui a relação com a consciência de si do paradigma da filosofia do sujeito.

Habermas não considera razão e linguagem como uma unidade estritamente indissociável. Para tal, Habermas (2014b) recupera a distinção entre trabalho e interação do jovem Hegel de Jena, associadas respectivamente às relações dialéticas do processo de trabalho e da representação simbólica, de modo que

Hegel desenvolve nas lições de Jena a tripla identidade da consciência nomeadora, da consciência astuta e da consciência reconhecida. Essas identidades se formam na dialética da representação, do trabalho e da luta por reconhecimento, desmentindo assim aquelas unidades abstratas da vontade prática, da vontade técnica e da inteligência, com as quais iniciam a *Crítica da razão prática* e a *Crítica da razão pura* de Kant. (p. 57, grifo do autor)

Portanto, Habermas (2014b) concebe que a lógica da representação da linguagem é oriunda de uma categoria dialética distinta do trabalho e, conseqüentemente, do aspecto dominador da razão instrumental. Também afirma que a identidade do eu é consequência de ambos os processos, trabalho e interação, e são irreduzíveis entre si, como já desenvolvido anteriormente.

Habermas (2000) aborda a filosofia da práxis como uma derivação da teoria hegeliana, em que a totalidade ética fragmentada é pensada como trabalho alienado, e o trabalho é compreendido por aquela como origem da práxis emancipatória. Entretanto, Habermas acusa Marx de, ao não pensar o trabalho como intersubjetividade paralisada, recair no mesmo erro da filosofia do sujeito com a peculiaridade de assentar a razão em uma racionalidade com respeito a fins do sujeito agente. Assim sendo, embora tenha realizado avanços em relação à teoria hegeliana, Marx ainda está suficientemente preso a dificuldades conceituais que o próprio Hegel se colocara. Habermas (2000), ao analisar a história do marxismo ocidental, elenca três dificuldades conceituais percebidas em relação à filosofia da práxis.

A primeira dificuldade consiste em que o modelo de *atividade autônoma*, conforme baseado na atividade artesanal, não pode obter mais que certa plausibilidade. Embora o próprio Marx tenha abandonado essa visão de integralidade baseada no artesanato, Habermas (2000) considera que ele ainda utiliza aspectos associados a esse modelo, como as premissas do valor-trabalho, permanecendo "[...] ambíguos tanto o conceito de trabalho quanto a racionalidade com respeito a fins que lhe é imanente" (p. 94). Também ocorre uma ambigüidade na avaliação das forças produtivas pelos marxistas ocidentais, enquanto uns saúdam o seu desdobramento (pelo caráter revolucionário da pressão racionalizadora das mesmas), outros o consideram um *medium* mais eficaz de repressão social.

A segunda dificuldade resulta da oposição abstrata entre trabalho morto e trabalho vivo. Marx evoca uma rigidez absoluta das relações sociais e das funcionalidades dos subsistemas, em que estariam todas reificadas e as relações autonomizadas, só podendo ser resgatadas mediante a revolução,

Porém, se emancipação e reconciliação são representadas apenas no modo da *desdiferenciação* das relações super complexas da vida, torna-se bastante fácil para a teoria do sistema liquidar, por sua parte, em face das persistentes complexidades, o poder unificador da razão como mera ilusão. (HABERMAS, 2000, p. 95, grifo do autor)

A terceira dificuldade conceitual ocorre porque "os fundamentos normativos da filosofia da práxis, sobretudo do conceito de práxis para as tarefas de uma teoria crítica da sociedade, nunca foram satisfatoriamente esclarecidos." (HABERMAS, 2000, p. 95). Isso acontece porque Habermas (2000) considera que a centralidade dada ao conceito de trabalho social via estética da produção não pode ser suficientemente analisada "[...] por meio de investigações metodologicamente duvidosas, sejam antropológicas ou as da fenomenologia existencial." (p. 95).

Habermas (2000) ressalta mais um problema da filosofia da práxis referente à estrutura da auto-exteriorização: assim como na auto-relação, a auto-exteriorização necessita da auto-objetivação que, por sua vez, depende dos indivíduos trabalhadores dominarem a natureza exterior, enquanto, ao mesmo tempo, estes só podem encontrar sua identidade ao preço da repressão de sua própria natureza interior. Isso decorre de uma visão sistêmica oculta na teoria marxiana que, ao dar centralidade ao conceito de trabalho, ignora os potenciais integrativos da interação realizados no mundo da vida.

Habermas (2014b) questiona também o diagnóstico de Marx sobre a sociedade capitalista na medida em que acusa este de não explicar devidamente a conexão entre trabalho e interação, mas que reduz ambas ao conceito de prática social, submetendo a ação comunicativa à ação instrumental quando Marx coloca a emancipação do homem sob a óptica predominante do trabalho. Hegel, por sua vez, não reduz a interação ao trabalho, nem suprassume este àquele, mas concebe uma conexão entre ambos os conceitos na medida em que "a dialética do amor e da luta não pode ser dissociada dos êxitos da ação instrumental e da constituição da consciência astuta. O resultado da libertação pelo trabalho penetra as normas sob as quais atuamos de forma complementar." (HABERMAS, 2014b, p. 63). Habermas denomina esta concepção da filosofia da práxis centrada no trabalho de *paradigma*

da produção, que se inicia com Marx, mas perdura posteriormente, principalmente nas vertentes do marxismo ortodoxo.

Há três problemas oriundos do paradigma da produção quando cortado de suas raízes da filosofia da reflexão sob a interpretação habermasiana. O primeiro ponto consiste em que o paradigma da produção restringe o conceito de práxis de tal modo que fica difícil sequer definir uma relação entre o tipo paradigmático de atividade do trabalho ou da elaboração de produtos e as formas restantes de exteriorização cultural dos sujeitos.

O segundo ponto diz que o "[...] paradigma da produção define o conceito de práxis em um sentido tão naturalista, que cabe perguntar se do metabolismo entre sociedade e natureza ainda é possível obter conteúdos normativos." (HABERMAS, 2000, p. 114). Isto é, o paradigma da produção é ainda um herdeiro de Marx, no ponto em que Habermas o acusa de não ter estabelecido uma teoria crítica da sociedade em termos de crítica do conhecimento, fortalecendo o positivismo indiretamente ao reproduzir a relação hierárquica entre ciências da natureza e ciências do homem, de modo que

Se Marx não tivesse juntado a interação com o trabalho sob o título de práxis social, se em vez disso ele tivesse referido o conceito materialista de síntese às operações da ação instrumental e às associações da ação comunicativa em igual medida, então a ideia de uma ciência do homem não teria sido obscurecida pela identificação com a ciência da natureza. (HABERMAS, 2014a, p. 113)

Por fim, o terceiro ponto levantado por Habermas (2000) se dá em que "o paradigma da produção oferece ao conceito de práxis um significado empírico tão claro, que cabe perguntar se ele perde sua plausibilidade com o fim, historicamente previsível, da sociedade do trabalho." (p. 115).

Habermas (2000) considera necessário abandonar o paradigma da produção para que a relação interna entre sentido e validade possa ser afirmada em termos de processos de aprendizado intramundanos, não restritos a processos de trabalho social mediados pela relação cognitivo-instrumental. Tais processos são mediados pela ação comunicativa

[...] que provoca tomadas de posição de sim e de não a respeito das pretensões de justiça e veracidade não menos que reações às pretensões de verdade e eficiência, o saber de fundo, próprio ao mundo da vida, está exposto em toda sua amplitude a um teste permanente; nessa medida o *a priori* concreto, constituído pelos sistemas lingüísticos que abrem o mundo, é submetido a uma revisão indireta (que atinge inclusive as pressuposições ontológicas mais ramificadas) à luz da relação com o intramundano. (p. 446, grifo do autor)

O objetivo de Habermas (2000) ao estabelecer o *envelhecimento do paradigma da produção* é levantar aspectos suficientes para justificar sua reconstrução mediante um paradigma comunicativo. Para tanto, ele não busca desconstruir completamente a validade do paradigma da produção, mas estabelecer um complemento comunicativo que permita conceber a produção como um momento distinto e necessário da sociedade moderna, que se relaciona com um âmbito da mesma, mediado por uma lógica de entendimento recíproco.

Habermas (2000) afirma que o marxismo ocidental separou-se em duas tradições distintas, uma que se afirma a partir de uma recepção da teoria weberiana e outra pela recepção da teoria de Husserl e Heidegger. Seguindo a tradição da filosofia da práxis pela recepção weberiana, "o jovem Lukács e a teoria crítica concebem a reificação como racionalização e obtêm da apropriação materialista de Hegel um conceito crítico de racionalidade sem recorrer para isso ao paradigma da produção." (p. 109-110).

A teoria crítica, desde Adorno e Horkheimer até Habermas, teve como uma de suas preocupações centrais a relação entre razão e sociedade. O surgimento do nazismo na Alemanha de Adorno e Horkheimer teve como consequência uma guinada pessimista no pensamento dos dois autores, período em que Benhabib (1996) chama de período da crítica da razão instrumental. Habermas, posteriormente, questiona o diagnóstico de época dos mesmos ao reformular a teoria dos autores em uma perspectiva que unifica uma teoria da ação social, um conceito dual de sociedade que sustente o paradigma da ação e o do sistema, assim como uma teoria da modernidade que explica os paradoxos da mesma e que permita uma concepção emancipatória inscrita na modernidade.

No período da crítica da razão instrumental, tanto Horkheimer quanto Adorno buscaram rever a ideia da autonomia relativa da cultura e da moral ao tentar demonstrar que a ideia de razão iluminista estaria contaminada, de partida, por uma concepção identitária e instrumental da natureza e da sociedade, razão esta concebida como razão instrumental (AVRITZER, 1999, p. 170). No desenvolvimento apresentado em *A dialética do esclarecimento*, ambos os autores partem de uma análise pautada pela filosofia da história para demonstrar que a consciência astuta, desde o período homérico, havia se estruturado enquanto aspecto dominante do pensamento humano, culminando no desenvolvimento do capitalismo como instância hegemônica (HONNETH, 1991). A razão, nesta concepção, estaria submetida a um uso de dominação social.

Horkheimer (2002) diz que ser racional é não ser refratário, é concordar com a realidade como ela é, ou seja, o cerne da reprodução enfática do existente que se manifesta

sistematicamente no fenômeno da indústria cultural (esta seria racional pela lógica). Afirma também, dando um exemplo de um júri sobre um evento de trânsito, que o que é socialmente concebido como racional é aquilo que é esperado a priori de um comportamento ajustado à realidade concreta. Segundo Horkheimer (2002, p. 9)

[...] a força que basicamente torna possíveis as ações racionais é a faculdade de classificação, inferência e dedução, não importando qual o conteúdo específico dessas ações: ou seja, o funcionamento abstrato do mecanismo de pensamento. Este tipo de razão pode ser chamado de razão subjetiva. Relaciona-se essencialmente com meios e fins, com a adequação de procedimentos a propósitos mais ou menos tidos como certos e que se presumem auto-explicativos.

Horkheimer (2002) opõe a razão subjetiva à razão objetiva, esta típica das sociedades mais antigas, que concebe as coisas como dotadas de um fim imanente, e que o grau de racionalidade da vida humana estava harmonizado com uma totalidade. A razão subjetiva é assim chamada por ser concebida como uma faculdade da mente, como uma particularidade convencional que não está submetida a um sistema de totalidade. Dentro desta concepção

[...] quando o termo ‘razão’ é usado para conotar uma coisa ou uma idéia mais do que um ato, ele se refere exclusivamente à relação de tal objeto ou conceito com um propósito, não com o objeto ou conceito em si mesmo. Não existe um propósito racional como tal, e discutir a superioridade de um objetivo sobre outro em termos de razão torna-se algo sem sentido. Do ponto de vista da abordagem subjetiva, tal discussão é possível apenas se ambos os propósitos servem a um terceiro propósito mais alto, isto é, se eles são meios e não fins. (HORKHEIMER, 2002, p. 12)

Habermas não crê que a solução das aporias da modernidade em torno da razão seja um retorno a uma concepção de razão inscrita numa totalidade como outrora. Questionando uma concepção “oculta” em Horkheimer, de uma relação original entre espírito e natureza, Habermas (2012a) critica a dicotomia entre os conceitos de razão subjetiva e objetiva, e não vê possibilidades muito profundas inscritas nesse conceitos. Consequentemente, ele nos diz

Ora, se o espírito é o princípio que, por manter a natureza exterior sob controle, paga o preço da repressão da natureza interior, e se é também o princípio de uma autopreservação que ao mesmo tempo significa autodestruição, então a razão subjetiva, que pressupõe o dualismo de espírito e natureza, está tão imersa em erro quanto a razão objetiva, que afirma haver uma unidade original entre as duas coisas [...]. (p. 655)

Segundo Habermas (2000), tanto Adorno como Horkheimer, ao se depararem com as aporias da razão instrumental na teoria marxiana, tê-la-iam desdobrado ainda mais em vez de

escaparem dela. Compreendem a mesma como uma *reminiscência* que “[...] segue os vestígios dos movimentos de uma natureza que se revolta e protesta contra sua instrumentalização.” (p. 96). Os dois autores dão a esta resistência o nome de *mimesis*. Logo,

A crítica da razão instrumental só pode denunciar como mácula o que não é capaz de explicar em seu caráter de mácula. Mantém-se presa a conceitos que possibilitam a um sujeito dispor da natureza exterior e interior, mas que não servem para colher de uma natureza objetivada a linguagem com a qual pode dizer o que os sujeitos lhe infligiram. (HABERMAS, 2000, p. 97)

Percebe-se que tanto a filosofia da práxis marxiana quanto a teoria crítica de Adorno e Horkheimer foram incapazes de solucionar o problema da modernidade em torno de uma teoria capaz de simultaneamente concebê-la, como também a suas patologias sociais, de modo crítico sem romper com seus fundamentos. Ambas, entretanto, apresentam avanços em relação à filosofia da reflexão e se apresentam como elementos importantes para a compreensão do caminho realizado por Habermas para estabelecer sua teoria da modernidade. Habermas (2000) propõe, para superar a filosofia do sujeito sem recair nos erros da filosofia da práxis dos jovens hegelianos, uma teoria do agir comunicativo que

[...] estabelece uma relação interna entre práxis e racionalidade. Ela investiga a racionalidade implícita da práxis comunicativa cotidiana e eleva o conteúdo normativo da ação orientada para o entendimento recíproco ao conceito da racionalidade comunicativa. (p. 110)

Embora Habermas tenha fundamentado filosoficamente o conceito de modernidade a partir de Hegel, ele realiza críticas ao mesmo de modo a avançar na compreensão do fenômeno da modernidade. Como já dito anteriormente, o princípio de subjetividade é o elemento que estabelece a relação de continuidade entre a dialética do esclarecimento e a autocompreensão da modernidade. Entretanto, como Habermas percebe a necessidade de realizar uma crítica imanente à modernidade, é a partir da crítica ao princípio de subjetividade que sua teoria pode avançar em relação à teoria hegeliana. De acordo com Repa (2000)

Também aqui o conceito hegeliano da modernidade fornece as premissas para uma crítica da época. O problema da autocertificação, relativo à normatividade imanente dos tempos modernos, ao conteúdo normativo autêntico de uma época que rompeu os laços com o passado e tem no presente a urgência de expectativas futuras, só tem seu sentido, em Hegel, quando passa pela crítica da filosofia do sujeito. Na medida em que a modernidade fornece os critérios de sua própria avaliação, ou seja, os fundamentos da liberdade subjetiva e da auto-reflexão que se liberou dos padrões tradicionais de justificação, tornou-se manifesto que também tal

princípio produzia falsos modelos normativos, falsas idéias de identidade ou de positivo. A subjetividade não apenas cindia o mundo: ela ainda sobrepunha uma dimensão da cisão à outra, fazendo da cisão o todo. (p. 93)

É com a sua teoria do agir comunicativo que Habermas busca solucionar os limites do princípio da subjetividade. Segundo Pinzani (2009),

A ideia de uma razão comunicativa consegue evitar as aporias da filosofia do sujeito pelo fato de não tomar como próprios padrões os critérios de verdade e sucesso que regulam as relações com o mundo objetivo de um sujeito que conhece e age. A razão comunicativa encontra seus critérios no procedimento argumentativo da justificação de pretensões de validade [...] e aponta para a estrutura comunicativa do mundo da vida [...]. (p. 116)

O conceito de razão comunicativa havia sido estabelecido pelo jovem Hegel, porém não levado adiante. Hegel estava, de certo modo, limitado pelo princípio de subjetividade, ao mesmo tempo em que ele concebia tal princípio como característica essencial da modernidade, buscou solucionar seus problemas a partir do mesmo. Para que fosse possível a Hegel criticar a modernidade a partir de seus próprios critérios normativos, Hegel não poderia levar a cabo sua concepção de razão comunicativa, que tomava de empréstimo um ideal de eticidade recuperado de passados exemplares, como o cristianismo primitivo e a pólis grega (REPA, 2000), como dito anteriormente.

Entretanto, a teoria do agir comunicativo, conforme estabelecida por Habermas, permite ao mesmo criticar a modernidade sem recorrer nem a elementos aquém da modernidade, nem a elementos exteriores à mesma, como tenta fazer a crítica radical da razão. Assim, Habermas compreende a razão comunicativa inscrita no mundo da vida como possibilidade de simultaneamente compreender a modernidade e realizar uma crítica à mesma.

1.2.4 A crítica habermasiana à filosofia do sujeito

Habermas (2000) afirma que a teoria do poder de Foucault realizara uma tentativa de criticar a filosofia do sujeito, entretanto, não a considera suficiente porque o acusa de cair em um destino análogo. Neste tópico, serão elencados tanto as tentativas de escapar à filosofia do sujeito via teoria do poder quanto a proposição de Habermas sobre tal realização. Segundo Habermas (2000), na teoria do poder de Foucault

Ao objetivismo do auto-apoderamento ali corresponde aqui um subjetivismo do auto-esquecimento. Presentismo, relativismo e criptonormativismo são conseqüências da tentativa de reter, no conceito fundamental de poder, o momento transcendental das operações de produção, expulsando-lhe toda subjetividade. Esse conceito de poder não livra o genealogista da pressão para a autotematização contraditória. (p. 412)

Habermas (2000) propõe retomar o desenvolvimento do discurso filosófico da modernidade para reavaliar as possibilidades que ficaram pelo caminho e que não foram escolhidas pelos autores analisados na obra. A partir de Hegel e Marx, Habermas recusa a retomada da intuição da totalidade ética sob a perspectiva da auto-relação, mas que esta deveria ter sido explicitada em termos da formação não violenta da vontade em uma comunidade de comunicação envolvida pelas pressões de cooperação. Em relação a Heidegger e Derrida, Habermas (2000) se opõe à tentativa de atribuir os horizontes criadores de sentido da interpretação do mundo a um ser-aí que se projeta a si mesmo, mas prioriza “[...] mundos da vida estruturados comunicativamente que se reproduzem através do *medium* palpável da ação orientada ao entendimento.” (p. 413).

O paradigma do entendimento recíproco se estabelece como um elemento intersubjetivo de socialização e da formação da vontade. Diferentemente da auto-relação da filosofia do sujeito, a atitude do indivíduo na ação comunicativa não se estabelece como uma atitude objetivante em relação a si mesmo e ao mundo. Nesta, o que se coloca como fundamental é a “[...] atitude performativa dos participantes da interação que coordenam seus planos de ação ao se entenderem entre si sobre algo no mundo.” (HABERMAS, 2000, p. 414).

A ação comunicativa é mediada pela linguagem, e não pelo conhecimento, e por isso a relação do indivíduo consigo mesmo se dá diferentemente da relação em que o sujeito da filosofia do sujeito estabelece como um observador das entidades no mundo. Na ação comunicativa não há, seguindo Habermas (2000), uma tomada de consciência de si à custa da objetificação tanto da natureza interior como da exterior, porque tal ação possui um aspecto intersubjetivo mediado pela linguagem que busca a cooperação entre sujeitos e não uma relação entre sujeitos e objetos. Isso ocorre porque na interação entre dois sujeitos sob a perspectiva da ação comunicativa

A primeira pessoa, dobrada sobre si mesma em atitude performativa a partir do ângulo de visão da segunda, pode entretanto *reconstituir* seus atos realizados irrefletidamente. Uma reconstrução reconstituente do saber desde sempre aplicado ocupa o lugar do saber objetivado reflexivamente, isto é, o lugar da consciência de si. (HABERMAS, 2000, p. 415, grifo do autor)

Ocorre, assim, uma inversão entre a análise intuitiva da consciência de si, operada pela filosofia transcendental do sujeito, para a busca de indivíduos que realizam a interação de tornar “[...] explícito o saber pré-teórico de regras de sujeitos que falam, agem e conhecem competentemente, recorrendo a uma análise das manifestações bem-sucedidas ou distorcidas.” (HABERMAS, 2000, p. 415).

Habermas (2000) considera que o esforço de Foucault para superar a filosofia do sujeito se concentra no problema da autotematização da mesma, em que o esforço de “[...] transformar reflexivamente o ser-em-si em ser-para-si e o reconhecimento de um pano de fundo opaco que escapa obstinadamente à transparência da consciência de si.” (p. 416) na dimensão de tornar o inconsciente consciente. Habermas, entretanto, considera que ao partir do mundo da vida como pano de fundo que se constitui simultaneamente como um contexto para processos de entendimento e que também fornece recursos para tal, os dois aspectos da autotematização deixam de ser incompatíveis. O mundo da vida age como um pano de fundo holístico que permanece às costas dos indivíduos envolvidos na interação quando estes buscam entender sobre algo no mundo, relacionando-se mediante aspectos comuns de orientação da ação.

Este aspecto *a tergo* do mundo da vida relaciona-se com a sua semitranscendência. Habermas (1989) afirma que o termo *transcendental* na filosofia kantiana refere-se a “[...] uma investigação voltada para as condições a priori da possibilidade da experiência.” (p. 17). O aspecto semitranscendente do mundo da vida refere-se ao seu papel simultâneo de pano de fundo das interações comunicativas enquanto elemento a priori e a seu papel de racionalização comunicativa que interage com o sistema enquanto âmbito vivo de relações estruturadas.

Consequentemente, o mundo da vida escapa à tematização, uma vez que ele só se apresenta de maneira pré-reflexiva, sendo, entretanto, possível reconstruir

[...] o saber de regras requerido na prática e sedimentado em manifestações, mas não o contexto fugidio e os recursos, que sempre permanecem às costas, do mundo da vida em seu todo. Torna-se necessária uma perspectiva *constituída teoricamente* para podermos considerar a ação comunicativa como *medium* através do qual o mundo da vida se reproduz em seu todo. (HABERMAS, 2000, p. 417, grifo do autor)

Habermas (2000) diz que o mundo da vida se reproduz à medida que o ator, inserido nas relações-mundo do agir teleológico, normativo e dramaturgico, cumpre

[...] o prosseguimento das tradições culturais, a integração de grupos por meio de normas e valores e a socialização das gerações que se sucedem. Assim, o que salta à vista são, *em geral*, as propriedades dos mundos da vida comunicativamente estruturados. (p. 417-418, grifo do autor)

As duas heranças da auto-reflexão que extrapolam a filosofia do sujeito, posicionadas principalmente na psicanálise, são a reconstrução racional e a auto-crítica implementada metodicamente. A primeira é o elemento já mencionado de buscar tornar o inconsciente consciente, abordado por Foucault. A segunda constitui-se como uma condução dialógica entre médico e paciente de modo a superar a pseudonatureza individual condicionante do agir a nível inconsciente. Entretanto, a auto-crítica metódica ainda mantém um caráter reflexivo cuja força libertadora é direcionada a ilusões isoladas, sendo incapaz de reconstituir o todo individual ou de uma forma de vida coletiva. Enquanto a primeira carece de referência a totalidades, a segunda o faz com a ausência de uma referência a um contexto implícito relacionado ao pano de fundo do mundo da vida constituído socialmente.

Dessa maneira, ambas as heranças da auto-reflexão são incapazes de extrapolar as biografias individuais para uma coletividade constituída socialmente. Para Habermas (2000; 2012a), apenas sob a perspectiva do agir comunicativo pode-se pensar uma saída para a filosofia do sujeito posicionando-se criticamente na modernidade a partir de seus próprios critérios normativos.

Habermas (2000) diferencia entre *modelo da cisão da razão* e *modelo da exclusão da razão*. Na primeira, a práxis social solidária significa uma razão historicamente situada, enquanto a segunda reduz a razão a um elemento irreconciliável e reduzida ao exercício do poder. Habermas também diferencia o outro da subjetividade (sensual, desejo, loucura, entre outros) do modelo da exclusão do modelo do todo cindido. O último constitui-se como

[...] violência vingativa das reciprocidades destruídas, na causalidade fatal dos contextos de comunicação desfigurados; e tampouco a natureza alienada, tanto interior como exterior, que sobressai pela dor da totalidade deformada da vida social. No modelo da exclusão, essa estrutura complexa de uma razão subjetiva socialmente partida e, com isso, arrancada da natureza, é peculiarmente desdiferenciada [...] (p. 427)

O autor também ressalta que a crítica radical da razão, realizada pelos jovens conservadores seguindo o rastro de Nietzsche, opusera-se à filosofia do sujeito. Afirma que Foucault e Heidegger não consideram a natureza subjetiva o lugar-tenente do outro da razão,

mas um *discurso especial* que se pretende fora do horizonte da razão, não sendo também absolutamente irracional. Habermas (2000) diz que o paradoxo é simplesmente deslocado.

Heidegger e Foucault teriam concebido a razão como um elemento heterogêneo e insuficiente na forma de um auto-exílio da mesma, expulsando-a de seu próprio território. Para o primeiro, o outro da razão constitui-se como o poder originário anônimo e temporalmente fluidificado, enquanto, para o segundo, é a experiência do corpo constituída como fonte do alastramento das relações de poder nas interações associadas ao mesmo. Assim, Habermas (2000) considera que a crítica radical da razão permanece presa aos pressupostos da filosofia do sujeito da qual queria se desvencilhar, uma vez que Heidegger parte de um acesso privilegiado à verdade encoberto pela metafísica e Foucault, com sua genealogia do poder, propõe substituir as ciências humanas deterioradas sem as pretensões de evitar as aporias metodológicas de tal processo. Habermas (2000) afirma que

Seguindo Nietzsche, a crítica ao privilégio ocidental do logos procede de maneira destrutiva. Mostra que o sujeito, ligado ao corpo, falante e agente, não é senhor de sua própria casa; no entanto conclui daí que o sujeito que se põe a si mesmo no conhecimento depende, na verdade, de um acontecer prévio, anônimo e supra-subjetivo – seja este o destino do Ser, o acaso da formação de estrutura ou o poder de produção que possui uma formação discursiva. (p. 432)

Habermas (2000), recuperando a etologia mais recente da época, afirma que o que constitui a nossa forma de vida sociocultural não é o uso de proposições em si, o que pode ser reproduzido por animais mais complexos como chimpanzés, mas o *uso comunicativo* de uma linguagem estruturada em proposições. Em outras palavras, a linguagem enquanto acervo cultural intersubjetivo é o que nos caracteriza como seres humanos, e não um uso genérico da razão, diferenciando-nos de outras espécies como marco social.

O entrelaçamento entre o mundo da vida e a práxis comunicativa do cotidiano é circular e é o equivalente na teoria habermasiana da função da práxis social na teoria de Marx. Em ambas a razão é historicamente situada, concretizada na história, na sociedade, no corpo e na linguagem, mas Habermas (2000) percebe a necessidade de fundamentar a teoria da ação comunicativa como uma teoria que não ocupa o espaço de outra variante da filosofia da práxis. Habermas reconhece o progresso da filosofia da práxis renovada a partir da fenomenologia, mas ainda a considera demasiadamente presa à filosofia do sujeito. Também considera a virada linguística da filosofia da práxis insuficiente pra realizar uma mudança concreta de paradigma.

Habermas (2000), afirmando a incapacidade da virada linguística sozinha de renovar o paradigma da filosofia da práxis, diz que

Pouco importa se essa mudança meta-histórica das imagens lingüísticas do mundo seja pensada como Ser, *différance*, poder ou imaginação, e seja dotada de conotações da experiência mística de salvação, do horror estético, do sofrimento das criaturas ou do arrebatamento criativo; todos esses conceitos têm em comum o *desacoplamento* entre a produtividade da linguagem, formadora do horizonte, e as *conseqüências de uma práxis intramundana*, totalmente prejudgada pelo sistema lingüístico. Fica excluída qualquer interação entre a linguagem que abre o mundo e os processos de aprendizado no mundo. (p. 443, grifo do autor)

No mundo da vida também ocorrem ações instrumentais orientadas à reprodução material, mas estas estão entrelaçadas com as ações comunicativas porque levam em consideração planos dos outros indivíduos por definições comuns da situação e por processos de entendimento recíproco. Portanto, "[...] a teoria da ação comunicativa também leva em consideração que a reprodução simbólica do mundo da vida está retroativa e internamente acoplada com sua reprodução material." (HABERMAS, 2000, p. 447). A razão é concebida como encarnada tanto nos contextos de ações comunicativas como nas estruturas do mundo da vida, por isso a razão comunicativa não pode ser considerada uma continuação do idealismo da razão pura e, portanto, não se situa dentro do paradigma da filosofia do sujeito.

Referindo-se que a validade pretendida para proposições e as normas possuem simultaneamente um caráter vinculado ao contexto cotidiano, mas também um caráter universal pelo fato de os agentes apoiarem-se em um potencial de razões suscetíveis de contestação, Habermas (2000) afirma que

A práxis comunicativa cotidiana encontra-se, por assim dizer, refletida em si mesma. No entanto, essa 'reflexão' não é mais uma tarefa do sujeito do conhecimento que se refere a si, objetivando-se. Essa reflexão pré-lingüística e solitária é substituída pela estratificação do discurso e da ação inserida na ação comunicativa. Com efeito, as pretensões de validade fatualmente levantadas remetem direta ou indiretamente a argumentações nas quais podem ser elaboradas e, se for o caso, cumpridas. Essa discussão argumentativa sobre pretensões de validade hipotéticas pode ser descrita como forma de reflexão da ação comunicativa - uma auto-referencialidade que pode prescindir da coação para objetivar, inclusa nos conceitos fundamentais da filosofia da reflexão. (p. 448-449)

Assim, a teoria do agir comunicativo faz uma crítica da filosofia do sujeito de modo a estabelecer uma crítica imanente da modernidade. Este posicionamento reconstrutivo da teoria hegeliana busca, não somente corrigir as aporias da teoria hegeliana, mas também demonstrar

como os críticos radicais da modernidade sucumbiram ao mesmo erro de Hegel, isto é, conceber o princípio da subjetividade como o princípio central da modernidade. Ao considerar a relação do desengate entre sistema e mundo da vida, que culmina em uma racionalização do último enquanto razão comunicativa, Habermas consegue compreender a permanência da modernidade a partir de um novo princípio integrativo. Segundo Habermas (2000)

Como recurso com o qual os participantes na interação alimentam suas manifestações suscetíveis de consenso, o mundo da vida constitui um equivalente do que a filosofia do sujeito atribuíra à consciência em geral como operações de síntese. No entanto, as operações de produção não se referem aqui à forma, mas ao conteúdo do entendimento possível. Nessa medida, formas *concretas* de vida surgem no lugar da consciência transcendental fundadora de unidades. Por meio das evidências culturalmente adquiridas, das solidariedades de grupo intuitivamente presentes e das competências dos indivíduos socializados, consideradas como *know-how*, a razão que se manifesta na ação comunicativa se mediatiza com as tradições, com as práticas sociais e os complexos de experiências ligadas ao corpo, que sempre se fundem em uma totalidade *particular*. (p. 452, grifo do autor)

A razão comunicativa também permite a Habermas conceber potenciais crítico-emancipatórios na modernidade, uma vez que os processos de diferenciação contínuos do sistema e do mundo da vida ocorrem em processos dialéticos sucessivos. Consequentemente, Habermas (2000) nos diz que

Mas essas estruturas universais [do mundo da vida] só se exprimem nas formas de vida particulares mediante o *medium* da ação orientada ao entendimento, por meio do qual elas devem se reproduzir. Isso explica por que o peso dessas estruturas universais pode se intensificar no decorrer de processos históricos de diferenciação. Essa é também a chave para a racionalização do mundo da vida e para a liberação sucessiva do potencial da razão, assentado na ação comunicativa. Essa tendência histórica pode explicar o conteúdo normativo de uma modernidade ameaçada ao mesmo tempo de autodestruição, sem recorrer às construções auxiliares da filosofia da história. (p. 451-452, grifo do autor)

Honneth (1991) conclui que o erro de Adorno e Horkheimer em seu diagnóstico de época fora decorrente de sua abordagem do desenvolvimento da modernidade a partir da filosofia da história. Habermas, entretanto, desenvolve sua teoria do agir comunicativo enquanto uma teoria da linguagem e da ação social, sem recorrer aos erros da filosofia da história ou de um processo de racionalização universal-histórico, como no caso weberiano. O

autor busca, a partir do método reconstrutivo, honrar seus mestres e aprender com seus erros, formulando uma teoria mais sólida e adequada para compreender a complexidade da sociedade moderna.

1.3 Campo de experiência e horizonte de expectativas: a apropriação das categorias históricas de Reinhart Koselleck

Anteriormente à explicitação da apropriação da teoria de Koselleck por Habermas, faz-se importante explicar brevemente a caracterização que aquele faz da modernidade a partir de duas categorias históricas: campo de experiência e horizonte de expectativas. Ambas são devidamente desenvolvidas na obra *Futuro Passado*, publicada originalmente em 1979.

Para formular as duas categorias citadas, Koselleck (2006) explica que a abordagem da sua tese sobre ambas se realizou a partir de duas formas, primeiramente delineando a dimensão histórica e depois tentando demonstrar que as próprias classificações de experiência e expectativa mudam com o curso da história. Ademais, o autor afirma que os conceitos de *campo de experiência* e *horizonte de expectativa* foram investigados como categorias formais e epistemológicas da História.

A importância de ambas as categorias, segundo o autor, se dá, por um lado, pelo fato de que "a história concreta amadurece em meio a determinadas experiências e determinadas expectativas" (KOSELLECK, 2006, p. 309), e, por outro, devido a que "se nossas expressões fossem aplicadas à investigação empírica sem uma determinação meta-histórica que torne manifesta a temporalidade da história, logo haveríamos de cair no turbilhão sem fim de sua historicização." (KOSELLECK, 2006, p. 309)

Koselleck (2006) relaciona parcialmente expectativa com esperança e experiência com memória. A definição precisa de ambas as categorias é mais bem compreendida nas palavras do próprio autor. Segundo Koselleck (2006), experiência pode ser compreendida como "[...] passado atual, aquele no qual acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados. Na experiência se fundem tanto a elaboração racional quanto as formas inconscientes de comportamentos, que não estão mais, ou que não precisam mais estar presentes no conhecimento." (p. 309), enquanto expectativa pode ser entendida como

[...] futuro presente, voltado para o ainda-não, para o não experimentado, para o que apenas pode ser previsto. Esperança e medo, desejo e vontade, a inquietude, mas também a análise racional, a visão receptiva ou a curiosidade fazem parte da expectativa e a constituem. (p. 310)

É devido à tensão existente entre expectativa e experiência que o tempo histórico pode ser gerado (KOSELLECK, 2006). Uma vez que experiência pode ser compreendida como um presente passado e expectativa como um futuro tornado presente, tal tensão sempre ocorre de maneira distinta, a partir de padrões historicamente mutáveis, resultando em novas reformulações temporais pela compreensão de um determinado momento histórico do que é uma experiência referencial e do que é uma expectativa futura.

As variações nessas concepções sobre experiência e expectativa permitem, assim, estabelecer uma continuidade do tempo histórico, visto que se ambas fossem idênticas ao longo do tempo não haveria distinção entre passado, presente e futuro. Deste modo, a penetração no horizonte de expectativas gera uma nova experiência que, por sua vez, excede as limitações de um novo futuro baseado em uma experiência anterior, e tal processo permite o reordenamento das duas categorias em relação a si mesmas, projetando novas formas de experiência e expectativa.

Considerando que o tempo histórico é gerado por essa tensão constante entre experiências e expectativas, o surgimento da concepção de um novo tempo historicamente diferenciado se dá por meio de alterações radicais nessa tensão. Neste sentido, a modernidade é compreendida por Koselleck (2006) não por ser um simples novo reordenamento entre as duas categorias históricas, mas porque a própria relação entre elas se modifica no advento da modernidade. A tese central do autor é de que na modernidade as expectativas se distanciam crescentemente de experiências anteriores. Segundo Habermas (2000), Koselleck mostra a partir dos conceitos de *tempos modernos* ou *novos tempos* a “[...] presentificação reflexiva do lugar que nos é próprio a partir do horizonte da história em sua totalidade.” (p. 10) sob a perspectiva de uma filosofia da história.

Um argumento para a tese citada é a constatação de que as expansões geográficas pelas potências europeias, o progresso científico possibilitado a partir da revolução copernicana e as descobertas tecnológicas na modernidade precoce pressupunham uma consciência que diferenciava uma experiência tradicionalmente orientada de uma expectativa futura. O primeiro elemento permitiu à mentalidade europeia compreender um novo mundo culturalmente diferente do seu, alterando as possibilidades futuras em relação a um passado fixo. O segundo elemento permitiu conceber um futuro independentemente de experiências prévias, visto que a mudança paradigmática, resultante da revolução copernicana, permitiu não somente uma ruptura inicialmente parcial com o domínio dogmático de uma cognitividade hegemônica cristã e estagnada, mas também projetar no futuro novas

descobertas a partir da ciência e não da tradição. E, por último, o terceiro elemento permitiu guiar a busca por expectativas futuras a partir de instrumentos cujas funcionalidades superavam uma experiência tradicional e, assim, pensar novas possibilidades de existência social e material.

No período anterior à modernidade, a sociedade era guiada por princípios administrativos da igreja baseados na revelação bíblica. Segundo Koselleck (2006), esse modo de organização social limitava a tensão entre experiência e expectativa de modo que o tempo histórico mantivesse uma estrutura relativamente estável, dificultando uma ruptura significativa entre ambas. A contradição entre as expectativas cristãs e o mundo terreno permitiu que o campo de experiência não se alterasse consideravelmente, reproduzindo uma continuidade histórica com uma variação geracional muito pequena.

O grande elemento considerado por Koselleck (2006) como responsável por romper essa estabilidade entre experiência e expectativa foi o conceito de *progresso*, de modo que

Isto só veio a modificar-se com a descoberta de um novo horizonte de expectativa, o que terminou ganhando o nome de progresso. Do ponto de vista da terminologia, o '*profectus*' espiritual foi substituído por um '*progressus*' mundano. O objetivo de uma perfeição possível, que antes só podia ser alcançado no além, foi posto a serviço de um melhoramento da existência terrena, que permitiu que a doutrina dos últimos fins fosse ultrapassada, assumindo-se o risco de um futuro aberto. Por último, o objetivo da perfeição foi temporalizado, primeiramente por Leibniz, e trazido para o nível do acontecer mundano: '*progressus est in infinitum perfectionis*' (o progresso é para a perfeição infinita). (p. 316, grifo do autor)

As transformações decorrentes do progresso científico e tecnológico permitiram uma mundanização da vida e, conseqüentemente, alteraram radicalmente a percepção da sociedade em relação ao tempo histórico. Durante o domínio intensivo da Igreja Católica, o horizonte de expectativas era demasiadamente distante e abstrato, baseado numa perspectiva projetada religiosamente além da história humana.

O progresso se orienta pela transformação do mundo terreno e tem um papel ativo na criação de novas expectativas, criação esta, segundo Koselleck (2006), que se desliga crescentemente das experiências anteriores. Tal transformação também ocorre de forma desigual pelo mundo, criando espaços desiguais de desenvolvimento que permitem aos indivíduos compararem sua condição social com a de outros, seja em relação à classe, a grupos ou a indivíduos de outro país. Este desenvolvimento desigual altera igualmente as perspectivas dos indivíduos em relação às experiências e expectativas, visto que "o decurso

único do tempo transformou-se em um dinamismo de estratos múltiplos vividos simultaneamente." (KOSELLECK, 2006, p. 320). Assim, segundo Koselleck (2006), o "[...] 'progresso' é o primeiro conceito genuinamente histórico que apreendeu, em um conceito único, a diferença temporal entre experiência e expectativa." (p. 320).

De acordo com o autor, uma ideia que caracteriza a modernidade é não somente a concepção iluminista de que o futuro mudaria a sociedade, mas que essa mudança seria um aperfeiçoamento crescente. Desse modo, o progresso teria não somente rompido a estabilidade entre experiência e expectativa, mas direcionado uma ideia de futuro como aperfeiçoamento. A tese do autor se confirma e ele conclui que a modernidade se diferencia de todas as épocas anteriores por essa assimetria entre expectativa e experiência, considerada por ele um "um produto específico daquela época de brusca transformação em que essa simetria foi interpretada como progresso." (KOSELLECK, 2006, p. 327).

Habermas busca em Koselleck uma base teórica advinda da filosofia da História para justificar seu conceito de modernidade. A partir de Jaus, ele recupera a crítica estética moderna; de Hegel, o fundamento filosófico e de Weber, o fundamento sociológico, para citar aqui apenas os quatro autores abordados. Consequentemente, o que Habermas realiza ao se apropriar da teoria de Koselleck é justificar a modernidade como uma época de fato diferenciada historicamente de todas as anteriores, de modo que

O desacoplamento entre o horizonte de expectativas e o potencial de experiência transmitido possibilita antes de tudo, como mostra Koselleck, a oposição entre um tempo novo, que vive com seus próprios direitos, e aquelas épocas passadas, com as quais a era moderna rompeu. (HABERMAS, 2000, p. 23)

Para Habermas (2000), a apropriação das categorias históricas de Koselleck sobre a modernidade faz-se fundamental, não somente pelo que já foi dito, mas pelo fato de que a ideia de progresso como produtora da assimetria entre experiência e expectativa permite também a ideia de utopia. Essa concepção de um futuro aberto e desacoplado de experiências tradicionalmente compartilhadas, associado à ideia de progresso social e cultural, permite às sociedades projetarem no futuro ideais ainda não consolidados no passado, escapando a uma mera reprodução social. O discurso filosófico da modernidade, conforme compreendido por Habermas, caracteriza-se por esse comportamento utópico, a partir das três correntes citadas na obra, de modo a estabelecer (ou negar) premissas normativas sobre concepções distintas de sociedade.

A assimetria constante entre experiência e expectativa permite também a Habermas compreender a formação de uma consciência histórica moderna. As ideias e valores que permeiam a consciência moderna não mais necessariamente se referem a um passado fixo ou a uma tradição livre de questionamentos, mas se orientam ao futuro e agem no presente motivadas por esse objetivo. Entretanto, a busca que se projeta no futuro, orientada agora pelo progresso, almeja a construção do próprio presente, seja como agora ou como presente futuro. Sobre isso, Habermas (1983a) nos diz que:

A nova consciência do tempo, que entra na filosofia pelos escritos de Bergson, faz mais do que expressar a experiência de mobilidade na sociedade, de aceleração da história, de descontinuidade na vida cotidiana. O novo valor colocado no transitório, no elusivo e no efêmero, a própria celebração do dinamismo, revela um anseio por um presente não corrompido, imaculado e estável. (p. 5, tradução nossa)

Uma temática importante para a teoria da modernidade de Habermas é a tese weberiana da diferenciação das esferas culturais de valor no processo de racionalização existente na modernidade. De acordo com Habermas (1983a)

Ele [Weber] caracterizou a modernidade cultural como a separação de uma razão substantiva expressa na religião e na metafísica em três esferas autônomas. Elas são: ciência, moral e arte. Estas acabaram por se diferenciar porque a visão unificada da religião e da metafísica caíram por terra. (p. 9, tradução nossa)

Uma vez que, como dito anteriormente, a doutrina dos últimos fins era o elemento que permitia a consciência pré-moderna manter-se dentro de uma expectativa extra-histórica e, portanto, garantir a estabilidade histórica entre experiência e expectativa, pode-se pensar a separação das esferas autônomas da ciência, moral e arte como decorrência da assimetria entre experiência e expectativa. A partir do momento que os indivíduos modernos concebem o futuro como algo dissociado de experiências anteriores, surge a necessidade de fundamentar novos elementos da realidade mundana cotidiana nesse futuro aberto, tornando a ciência, a moral e a arte elementos secularizados. Consequentemente, segundo Habermas (2000)

A específica orientação para o futuro da época moderna só se forma na medida em que a modernização social escancara o campo de experiência de mundos da vida de expressão rural e artesanal, próprios da velha Europa, e mobiliza e desvaloriza como diretriz que regula as expectativas. (p. 19)

Outro ponto importante a se pensar sob a perspectiva koselleckiana é o desengate entre mundo da vida e sistema conforme proposto pela teoria dual de sociedade de Habermas. A concepção de sociedade diferenciada em dois mundos não é em si uma apropriação koselleckiana por Habermas em sua teoria, mas sim a partir de Parsons (principalmente), Weber e outros (LUBENOW, 2013). Entretanto, podemos pensar tal desengate como um processo que se tornou possível devido à mudança estrutural da relação entre experiência e expectativa na formação do tempo histórico no desenvolvimento da modernidade como consequência do progresso. Tal processo é interpretado por Habermas em termos de evolução social, e não simplesmente como a relação de formação do tempo histórico a partir de categorias históricas, sendo um fenômeno tipicamente moderno. Segundo Lubenow (2013):

Habermas pensa a sociedade moderna [...] como a relação de dois mundos diferenciados estruturalmente pela racionalização em 'sistema' e 'mundo da vida'. Conceito dual de sociedade que reflete o duplo conceito de racionalização que desemboca em dois tipos de ação: a instrumental e a comunicativa. Sistema e mundo da vida são dois conceitos utilizados por Habermas para compreender a sociedade moderna racionalizada. Estes conceitos designam as funções de integração na sociedade – sistêmica e social – nos diferentes contextos de ação – instrumental e comunicativa. (p. 60-61)

Habermas (2000) acusa Koselleck de não atentar para o fato de que o progresso não somente possui o aspecto benéfico de secularização e a abertura utópica do horizonte de expectativas, mas também representa uma insegurança em relação ao futuro enquanto inquietude. Uma vez que o progresso é mediado pela modernização social, o futuro aberto ao qual Koselleck se refere possui um elemento positivador que delimita o curso de desenvolvimento histórico, não significando em si um elemento benéfico. Entretanto, ao introduzir o conceito de mundo da vida e da ação comunicativa, Habermas permite a compreensão das categorias de campo de experiência e horizonte de expectativa sob uma perspectiva que não se vincula somente ao progresso enquanto modernização social, mas que possui um aspecto de uma integração social emancipatória orientada ao entendimento mútuo.

A relação da separação das esferas autônomas e do desengate entre sistema e mundo da vida representam uma modificação na dinâmica social da modernidade. Embora experiência e expectativa sejam categorias históricas de análise do tempo histórico, elas representam uma existência concreta cotidiana na consciência do indivíduo moderno, alterando sua percepção da realidade social. Consequentemente, as alterações que ocorrem na relação entre essas duas categorias na modernidade foram utilizadas por Habermas, não

somente como direcionados a uma fundamentação histórica da mesma, mas também permitiu a ele garantir uma coerência conceitual no desenvolvimento de sua teoria sobre a modernidade.

1.4 Hans Robert Jauss: Modernidade e estética

A fundamentação do conceito de modernidade em Habermas, como já dito anteriormente, busca se efetuar a partir de diversas abordagens distintas que permitam agregar aspectos plurais do conceito, de modo a tornar tal definição suficientemente coesa. Habermas busca em Hans Robert Jauss a fundamentação da modernidade no campo da arte, a partir de suas análises contidas na versão aqui traduzida como “Modernity and literary tradition”, texto publicado originalmente em alemão em 1970.

A importância da compreensão de uma fundamentação da modernidade a partir de uma definição estética se dá de modo que Habermas (2000) compreende que “é no domínio da crítica estética que, pela primeira vez, se toma consciência do problema de uma fundamentação da modernidade a partir de si mesma.” (p. 13). Enquanto em Koselleck o que é resgatado por Habermas é a perspectiva da modernidade enquanto tempo histórico, a partir de Jauss busca-se entender os critérios estéticos de uma autocompreensão da modernidade, uma vez que a “modernidade estética é caracterizada por atitudes que encontram um foco comum em uma modificada consciência do tempo.” (HABERMAS, 1983a, p. 5, tradução nossa).

No texto previamente citado, Jauss (2005) parte de uma apresentação sobre distintas querelas entre antigos e modernos para explicitar que a fundamentação estética do presente não surge com a modernidade, mas é antiga e ocorre em diversos momentos distintos da história desde o período carolíngio. Entretanto, como será brevemente demonstrado neste trabalho, a querela entre antigos e modernos presente na modernidade apresenta características distintas e comprova a tese de que a modernidade é, de fato, um período diferenciado na história humana, pelas peculiaridades de uma consciência histórica e estética distintas das querelas anteriores.

A partir da definição etimológica de *modernus* como contemporâneo, Jauss (2005) afirma que as querelas anteriores à modernidade se caracterizaram por uma consciência de um novo presente que buscava se desmembrar de um passado a partir de critérios estéticos. Dessa maneira, a constatação de um tempo como moderno se deu sempre que a percepção de que

determinado presente estivesse separado de um passado não mais acessível sem a mediação do conhecimento histórico.

Jauss (2005) remete a uma visão dos diversos contemporâneos de cada época, do resgate dos antigos como renascimento ou ressurreição, supondo que a concepção de contemporaneidade que se distancia de um passado é dada através da assimilação desse mesmo passado sob novos contornos. A construção de um conceito de *modernus* pode ser entendida como uma inflexão entre um passado específico a partir da apropriação desse mesmo passado sob uma nova interpretação, o que escapa às concepções próprias deste passado quando fora contemporâneo, de modo que, por exemplo, "a experiência temporal dos *moderni* do décimo segundo século é, como Friedrich Ohly demonstrou, tipológica, não cíclica." (JAUSS, 2005, p. 336, tradução nossa)

Entretanto, a querela apresentada na modernidade se distancia dessa concepção de ressurreição e busca, a partir de critérios novos, opor-se ao passado estético não somente compreendido como antigo, mas como clássico. Quanto a isto, Jauss (2005) nos diz que

O protesto que, no fim deste período, quebrou o feitiço do ideal humanista de perfeição e que levou ao dismantelamento da imagem de mundo e de homem clássica e universalista foi introduzido por Charles Perrault, em 27 de janeiro de 1687, no apogeu do classicismo Francês, em uma sessão da *Académie Française*. Assim começou uma nova *querelles des anciens et des modernes*, que iria engolfar todas as principais mentes da época, separando-as em dois campos opostos apenas, depois de mais de vinte anos, para reuni-las sob um novo entendimento que iria desfazer a oposição inicial de uma forma que ninguém tinha antecipado. Nesta disputa, que se inflamou porque o partido moderno tinha se oposto à noção de progresso, como desenvolvida pelos métodos da ciência e filosofia modernas desde Copérnico até Descartes, contra os *anciens* e sua crença na exemplaridade histórica do mundo antigo, nós podemos ver a transição para uma nova época. Em outras palavras, nós vemos a possibilidade de datar o começo do Iluminismo Francês como época. (p. 343, grifo do autor, tradução nossa)

A separação, no século 18, de modernidade e antiguidade em duas épocas distintas e perfeitas ao seu modo, teve origem na desintegração gradual da forma literária que o classicismo francês conduziu à querela nos seus anos finais, e que depois é retomada por Schiller e Schlegel em 1800. Embora Diderot considere Perrault e Fontenelle como os pioneiros da modernidade, Jauss (2005) parte da ideia de que a modernidade tem origem na autocompreensão histórica de Baudelaire e seus contemporâneos, sendo a *modernité*, após 1848, um divisor de águas entre o mundo departado historicamente e o familiar presente. A

estética e a experiência histórica da *modernité* coincidem também para Baudelaire. Habermas (2000), concordando com Jauss, afirma também que

Os ‘modernos’ questionam o sentido de imitação dos modelos antigos com argumentos histórico-críticos; em contraposição às normas de uma beleza absoluta, aparentemente supratemporal, salientam os critérios do belo relativo ou condicionado temporalmente, articulando com isso a autocompreensão do Iluminismo francês como a de um novo começo de época. (p. 13)

Baudelaire concebe a modernidade como uma aspiração em que "[...] o momento transitório seja reconhecido como o passado autêntico de um presente futuro. A modernidade afirma-se como aquilo que um dia será *clássico* [...]" (HABERMAS, 2000, p. 15, grifo do autor). Desta forma, a nova consciência moderna, pautada no conceito de progresso e que se contrapõe à antiguidade como origem e normatividade estética, precisa, simultaneamente, justificar os critérios de um presente considerado como o crepúsculo da humanidade e compreender a história sob a luz de uma razão crítica, dirigindo-se inevitavelmente a um refinamento social pautado no progresso. Quanto a isso, Jauss (2005) diz que

O conflito literário na virada do século dezessete para o século dezoito incorpora essa ambivalência do seguinte modo: a facção ‘moderna’ tenta desfazer a contradição entre o conceito de *perfection* (como pertencente às belas-artes) e o conceito de *perfectability* (como pertencente à ciência e à erudição), resolvendo isto em uma perspectiva da história humana em termos de um progresso contínuo e geral. (p. 345, grifo do autor, tradução nossa)

Assim, a querela entre antigos e modernos apresentada na modernidade compreende, não somente a concepção de perfeição no nível estético, mas também no nível social. A abordagem de Baudelaire sobre a modernidade estética compreende uma diferenciação entre a natureza do peso do belo relativo e do belo absoluto, embora Baudelaire considere a última indigesta sem a mediação da primeira (HABERMAS, 2000). Conseqüentemente, a partir da querela moderna, pôde-se perceber a irrepetibilidade do tempo histórico a partir da compreensão de fato da distinção entre arte moderna e arte antiga, uma vez que as peculiaridades históricas dos antigos se tornaram mais evidentes e, por isso, a evocação de tais peculiaridades dos antigos se tornara igualmente irrepetível, de tal forma que

É neste fio condutor não descoberto e epocal que a modernidade do Iluminismo vira as costas mais decisivamente à contraposição dos *anciens* humanistas; deste momento em diante, o padrão pelo qual a história do

presente vai ser julgada, pelo qual a sua reivindicação à modernidade deve ser avaliada, repousa no horizonte aberto de um desabrochar de perfeição do futuro e não mais nos paradigmas de um passado perfeito. (JAUSS, 2005, p. 347, grifo do autor, tradução nossa)

Como dito anteriormente, um elemento importante para a teoria da modernidade de Habermas é a separação das esferas autônomas ciência, moral e arte. Assim sendo, ao abordar a crítica estética da modernidade, Habermas busca compreender de forma mais profunda como a consciência estética moderna se diferenciou das anteriores, estabelecendo uma ruptura que define tal época como autêntica. Os termos em que Habermas se aproxima de Jauss consistem na percepção de que seus colegas de Frankfurt – assim como ocorrera antes na França e Alemanha – depositaram uma esperança no poder reconciliador da arte, apesar do problema da "[...] autofundamentação da modernidade na polêmica em torno do caráter modelar da arte clássica." (HABERMAS, 2000, p. 50). É justamente a essa autofundamentação que ele recorre na teoria de Jauss.

Apropriando-se dos estudos que Jauss fizera sobre Schlegel e Schiller, Habermas (2000) ressalta que o segundo concebeu a arte reflexiva do romantismo antes mesmo de seu surgimento, estabelecendo uma hierarquia pautada na filosofia da história entre a Antiguidade e a época moderna. Segundo Habermas (2000), “a arte moderna é, de fato, decadente, mas justamente por isso avançou também no caminho para o saber absoluto, enquanto a arte clássica conservou-se como um modelo e, por isso, foi com razão ultrapassada [...]" (p. 52). É justamente esta percepção de sua própria decadência que permite à arte moderna conceber-se enquanto um fenômeno histórico, em um processo de horizonte aberto e constante aperfeiçoamento. Mas é também essa percepção que permite a autofundamentação da consciência estética moderna.

A consciência estética moderna agora experimenta a modernidade como um conflito com o presente, e não mais como uma oposição ao passado (JAUSS, 2005). Esse conflito com o presente é também o que Habermas concebe como modernidade, uma vez que esta necessita retirar de si mesma os critérios de normatividade. A modernidade, assim, é compreendida como uma época em que a consciência humana toma conhecimento de sua irrepetibilidade histórica e de uma ampliação constante e irrefreável do progresso.

Essa conclusão de Jauss sobre a consciência moderna e a modernidade permite um paralelo com as conclusões realizadas por Koselleck em relação à modernidade. A dimensão temporal da percepção da consciência moderna em Jauss permite uma aproximação temporal

entre passado, presente e futuro similar à assimetria entre experiência e expectativa moderna concluída por Koselleck, embora este tenha feito suas análises posteriormente a Jauss.

2. MODERNIDADE, PÓS-MODERNIDADE E MODERNIDADE LÍQUIDA EM BAUMAN

O objetivo deste trabalho é relacionar os dois autores abordados, com suas respectivas fundamentações teóricas, de modo a compreender o desenvolvimento de suas teorias sobre a modernidade. Embora Bauman utilize inúmeros autores para desenvolver sua teoria sobre a modernidade, aqui foram elencados especificamente quatro: Richard Rorty, Jacques Derrida, Theodor Adorno e Max Horkheimer. Será analisada a relação entre a teoria de Rorty sobre a contingência da linguagem apropriada por Bauman em sua obra. Também será brevemente abordada a influência do neopragmatismo de Rorty sobre Bauman em um período de mudança teórica do seu pensamento. A partir de Derrida, o objetivo aqui é resgatar a relação entre linguagem e pós-estruturalismo, de modo a compreender como o pensamento identitário moderno, a partir de sua obsessão pela classificação binária, teria resultado em formas de poder opressoras a nível intelectual e social. Adorno e Horkheimer serão analisados especialmente por seu trabalho conjunto em *Dialética do esclarecimento*, uma vez que Bauman afirma na obra *Modernidade e ambivalência* que “[...] seu problema central está firmemente enraizado nas proposições formuladas primeiramente por Adorno e Horkheimer na sua crítica do Iluminismo [...]” (Bauman, 1999, p. 25).

Almeida (2015) defende a divisão da teoria de Bauman em três fases: a marxista, que vai da década de 50 até a década de 70; a pós-moderna, em que Bauman estabelece sua crítica à modernidade; e a “mosaica”, em que novos temas são trazidos à tona de modo a compreender melhor a sociedade atual. Ele também constata que no Brasil as duas últimas foram priorizadas, e este trabalho também abordará com maior ênfase as mesmas, visto que caracterizam melhor a influência da teoria baumaniana na contemporaneidade.

Na primeira fase, reside uma concepção hermenêutica para sua sociologia que compreende a dimensão simbólica como vinculada a uma delimitação semântica, isto é, “[...] um texto escrito por infinitos autores e lido por múltiplos intérpretes [...]” (ALMEIDA, 2015, p. 54). A cultura, em tal perspectiva, tem a capacidade de oferecer inúmeros significados para seus conteúdos em oposição a uma postura que concebe a realidade como dotada de um significado intrínseco. Consequentemente, “[...] a objetividade ontológica deixou de ser, para ele, condição suficiente da objetividade epistemológica.” (ALMEIDA, 2015, p. 55). A concepção epistemológica contida na primeira fase permanece nas fases posteriores, embora com adições como a incorporação da teoria de Derrida, a apropriação dos conceitos de ambivalência da linguagem e da contingência inexorável do mundo, entre outros.

A hermenêutica da sociologia de Bauman busca interpretar a pluralidade de gramáticas textuais que se deparam com distintos modos de viver o mundo-linguagem. Posteriormente, essa capacidade interpretativa da sociologia será mobilizada em sintonia com a teoria de Derrida. Almeida defende que a solução utilizada por Bauman para estabelecer um critério de mediação entre as diferentes gramáticas textuais é a pragmática do discurso de Habermas em que

[...] assumindo a premissa dele [Habermas] segundo a qual, na conversação com vistas ao entendimento mútuo, se expressaria o interesse prático em estabelecer uma ampla base de compreensão e de intersubjetividade por meio da qual estaria colocada a possibilidade de engajar-se em um argumento e, no horizonte, alcançar um acordo que transcendesse as fronteiras de determinada comunidade de comunicação. (ALMEIDA, 2015, p. 55, grifo nosso)

A pragmática universal de Habermas tem como função estabelecer pressupostos universais da ação comunicativa orientada ao entendimento, de modo a estabelecer como ela possibilita se colocar como coordenadora da ação a partir do uso da linguagem (ALMEIDA, 2015). Nesta perspectiva, “a verdade, portanto, é uma propriedade inalienável dos enunciados, exercendo uma função regulativa indispensável aos falíveis processos de justificação das crenças [...]” (p. 55). Sendo assim, a hermenêutica baumaniana de sua primeira fase extrai, da teoria da pragmática universal de Habermas, critérios hermenêuticos de compreensão da realidade social na medida em que permite diferenciar a verdade dos conteúdos proposicionais das crenças limitadas e particulares.

No período marxista da teoria de Bauman, este ainda depositava na ideia de verdade uma possibilidade de delimitação teórica, compreendida como ideal que permitiria uma interpretação de consenso. A conexão entre a teoria da primeira fase de Bauman com a teoria habermasiana também se apresenta aqui como elemento de aproximação entre ambas as teorias, assim como um ponto de análise para abordar como o distanciamento da primeira em relação à segunda traz consequências para a primeira.

A mudança para a fase pós-moderna é iniciada em *Legisladores e intérpretes*. Esta é considerada por Almeida (2015) uma obra de inflexão do pensamento de Bauman, em que ele esboça os conceitos de *império da ordem* e o *horror à ambivalência*, assim como inicia sua aproximação da mentalidade pós-moderna. É também nessa obra que há um distanciamento em relação à teoria habermasiana e uma aproximação da teoria de Rorty. Esta aproximação se dá sob um contexto teórico em que

Rorty avalia que o desejo universal de verdade, que desde Platão vem animando a filosofia (inclusive a de Habermas), seria mais bem expresso como o desejo universal de justificação. O que vale, para ele, portanto, não é a força do argumento mais racional, observados os preceitos de uma comunidade ideal de fala (HABERMAS), mas a força do argumento que funciona melhor para uma dada audiência: o que é legítimo para um dado contexto não necessariamente é justificado em outro, já que seria o vocabulário da prática situada, não aquele presente nos discursos fundacionais de toda ordem, que teria mais chances de revelar alguma coisa útil sobre a verdade. (ALMEIDA, 2015, p. 57)

A transição entre as fases marxista e pós-moderna se dá em torno da mudança da postura de Bauman em relação à pragmática de Habermas, num primeiro momento, em direção ao neopragmatismo de Rorty. A influência deste será abordada no próximo tópico, também com a contribuição do conceito de contingência da linguagem.

2.1 A contingência da linguagem em Richard Rorty

O Esclarecimento é um momento fundamental para diversas teorias que buscam compreender não apenas a modernidade, mas também a formação de um pensamento genuinamente moderno. Um dos grandes críticos a esse movimento é o britânico Richard Rorty, um intelectual que também estabeleceu um extenso diálogo com Jürgen Habermas. A verdade entendida como algo fabricado e não descoberto teria sido uma ideia consequente da Revolução Francesa, em que o domínio da epistemologia religiosa começara a ser questionado pela ciência. Tal desvelamento também se percebe na arte, que agora se concebe como criação e não mais como imitação. Rorty (1989) nos diz que a tarefa de encontrar sentido na vida e na comunidade gira em torno desses dois posicionamentos, isto é, da política e da arte.

Bauman crê que há em Habermas vestígios suficientes do comportamento legislador do discurso moderno, que recai nos erros da busca da subjugação da ambivalência da linguagem e da negação da contingência. Justifica, assim, a crítica de Habermas ao pensamento pós-moderno como incapacidade de conceber o valor da ambivalência em uma suposta pós-modernidade. Entretanto, Bauman não ataca os fundamentos teóricos de Habermas, como a fundamentação teórica do conceito de modernidade a partir da autocompreensão moderna via Hegel, mas simplesmente o enquadra em uma concepção própria já desenvolvida à exaustão. Dessa forma, Bauman não realiza uma crítica imanente à

teoria habermasiana, mas simplesmente busca enquadrá-la sob um viés de confirmação. Assim, Almeida (2015) nos diz que

Na interpretação que Bauman faz da filosofia de Habermas, esse desejo [de busca pela verdade] é instigado pela ânsia em desvalorizar outra leitura do ambiente ou outra prescrição da ação que lance uma dúvida sobre a leitura e rotina da posição de alguém. Esse impulso agonístico, que nasce do confronto de crenças que resistem à conciliação entre seus portadores relutantes em chegar a um acordo, crescerá em intensidade quanto mais as objeções se tornarem vociferantes e difíceis de abafar. (p. 60-61, grifo nosso)

Para lidar com a impossibilidade de atingir um consenso universal e respeitar a pluralidade de valores sem recair em um relativismo cultural, Bauman aposta na fundamentação das diferentes visões de mundo em tradições distintas que podem coexistir pacificamente. De modo a escapar do relativismo cultural, Bauman se aproxima do contextualismo rortyano “[...] dos diferentes sujeitos que se envolvem em uma prática de conversação, pois a busca do consenso além do contexto não pressupõe o fim da dissonância cognitiva ou, então, o sufocamento da polivalência cultural.” (ALMEIDA, 2015, p. 64). O distanciamento de Bauman em relação ao relativismo cultural se dá pela discordância de que todas as tradições culturais têm o mesmo valor, o que poderia implicá-lo a se contradizer no que diz respeito a suas críticas em relação ao consumo, ao Estado moderno, entre outros elementos presentes em sua obra. Consequentemente,

Se seguirmos Bauman (2010), é ainda a comunicação e o diálogo entre as diferentes tradições que se converteriam na grande aposta da pluralidade no nosso tempo, por mais que saibamos das dificuldades colocadas nesse sentido. Diante dos inúmeros ‘textos’ que escrevem o mundo, Bauman argumenta que a arte da conversação civilizada é algo de que necessitamos de maneira urgente, sem, contudo, a consoladora, mas, em sua opinião, enganosa convicção de sua validade universal além dos contextos comunicativos, no que Bauman estaria próximo de Rorty. Alcançar uma efetiva comunicação sem recorrer a significados já partilhados nem muito menos a uma interpretação acorde (consensual), nisso reside, para o rortyano Bauman, a possibilidade de um universal. (ALMEIDA, 2015, p. 62)

A universalidade definida assim por Bauman em relação à linguagem se dá mais pelo funcionamento da mesma do que pelos seus meios e fins. Aqui, diferentemente de Habermas, o foco não é o entendimento recíproco gerado por uma ação coordenada pela linguagem, mas dar ao pluralismo a capacidade de se expressar sem se reduzir a um comportamento restrito. A concepção vaga de linguagem apresentada por Bauman, ao não fundamentar uma teoria da linguagem em si, é dada como intencional, uma vez que restringi-la representaria uma

tentativa de subjugação da ambivalência que lhe seria própria. Assim, a linguagem é abordada apenas como algo dado, não lhe preocupando tanto suas determinações.

Os filósofos fiéis ao Esclarecimento tenderiam a seguir a lógica da ciência, buscando uma verdade concreta. Por outro lado, haviam os filósofos que buscavam, a partir da utopia política e da arte inovadora, uma concepção de que os sentidos são incapazes de fornecer uma moralidade imanente da realidade e que, portanto, o conceito de verdade seria algo bastante problemático na perspectiva de Rorty (1989). Kant e Hegel estariam, assim, incluídos no primeiro tipo de filósofos por defenderem um posicionamento de que a verdade poderia ser apreendida de modo racional.

Existe uma tensão entre filosofia e poesia em que os filósofos associados à última romperam com Platão e passaram a compreender a liberdade como intrinsecamente relacionada à contingência, enquanto os primeiros buscaram transcendê-la. O maior filósofo desta perspectiva, segundo Rorty (1989), é Nietzsche, autor também familiarizado com o próprio termo contingência, defendendo a apropriação da contingência em vez de se tentar escapar dela.

Por consequência, Rorty diferencia a afirmação de que há um mundo exterior e uma verdade exterior. O primeiro consiste na constatação de que os objetos no espaço e no tempo são independentes de nossos estados mentais. Por outro lado, afirmar que existe uma verdade exterior consiste em dizer que a verdade é independente da percepção humana sobre a realidade. Assim, “dizer que não existe uma verdade lá fora é simplesmente dizer que onde não existem sentenças não existe verdade, que as sentenças são elementos das linguagens humanas, e que as linguagens humanas são criações humanas.” (RORTY, 1989, p. 5).

Uma verdade independente da mente humana não poderia existir segundo tal concepção, uma vez que ela concebe a verdade como mediada pela interpretação que determinados indivíduos fazem de um mundo concreto destituído de uma imanência. A concepção rortyana sobre a relação entre verdade e realidade se aproxima do *modus operandi* que Horkheimer (2002) chamou de razão subjetiva, uma vez que a apreensão da realidade se dá meramente como uma interpretação apreendida pela faculdade humana de pensar, opondo-se à razão objetiva que reconhece uma objetividade imanente da realidade. O fato de a realidade objetiva não nos proporcionar uma verdade objetiva intrínseca não significa para Rorty (1989) que não exista uma verdade. Mas este afirma que a busca por tal verdade é um trabalho improdutivo que gera mais problemas do que soluções.

Rorty (1989) também percebe o paradoxo no qual os idealistas recaíram sobre a relação sujeito-objeto, esta já mencionada por Habermas quanto ao paradigma da filosofia do

sujeito. O autor afirma, também, que os filósofos anteriores, como Nietzsche, Derrida, Heidegger, entre outros, apoiaram-se na ideia da linguagem enquanto *medium* com o objetivo de substituir conceitos como *mente* ou *consciência*, uma concepção de linguagem pela qual desejos e crenças são construídos. Entretanto, acusa tais posicionamentos de também recaírem na relação entre sujeito e objeto, apenas colocando a linguagem como um terceiro mediador entre ambos.

A concepção de linguagem, que Rorty se apropria de Davidson, está mais associada ao uso de vocabulários distintos adequados em determinada ocasião do que à ideia de uma linguagem como entidade que possa ser compreendida quanto ao seu funcionamento ou que possua uma estrutura compartilhada compreensível. Há um uso pragmático da linguagem que permite que parceiros de interação prevejam determinadas atitudes do seu interlocutor, mas fora os casos particulares, o uso da linguagem se torna nebuloso.

Consequentemente, a linguagem não é compreendida como um terceiro elemento na relação entre o *self* e a realidade e que faz a mediação entre ambos, mas “dizer que se é um usuário da linguagem é dizer que compatibilizar ações e ruídos decorrentes dela com os que fazemos prova ser uma tática útil para prever e controlar seu comportamento futuro.” (RORTY, 1989, p. 15). Isto resulta em que “a ideia de que a linguagem possui um propósito desaparece uma vez que a ideia de linguagem como *medium* desaparece.” (p. 16, tradução nossa, grifo do autor). Este é o avanço da teoria rortyana em relação à de Davidson. Rorty resgata as bases da teoria de Davidson para tentar escapar à filosofia da consciência, mas não engloba o conceito de linguagem como *medium* em sua totalidade. Para Rorty não existe uma teleologia da história da cultura, nem quanto à descoberta da verdade nem quanto à emancipação da humanidade, por exemplo. Sendo assim, a ideia que impera em tal concepção de linguagem é a adequação da representação ou da expressão, e não uma estrutura de funcionamento da linguagem, como propõe Habermas.

O que amarra essa concepção de linguagem é o conceito de contingência da linguagem. Nas palavras de Rorty (1989),

[...] eu chamo de ‘contingência da linguagem – o fato de que não há como sair dos vários vocabulários que empregamos e encontrar um metavocabulário que, de alguma forma, leve em conta todos os vocabulários possíveis, todas as formas possíveis de julgar e de sentir. Uma cultura historicista e nominalista do tipo que contemplo se contentaria, em vez disso, com narrativas que conectam o presente com o passado, por um lado, e com futuros utópicos, por outro. Mais importante, isso consideraria a realização de utopias como um processo infundável – uma compreensão infinita e

proliferante da Liberdade, em vez de uma convergência em direção a uma Verdade já existente. (p. xvi, tradução nossa)

Quando se considera a relação entre contingência e linguagem na perspectiva de Rorty (1989), o que sucede é a perda de universalidade da linguagem, compreendida agora como unidades particulares e parcialmente independentes. A linguagem europeia também perde o seu valor central e passa a ser compreendida como resultado de inúmeras mutações contingentes similares à teoria evolutiva darwinista, peculiares a um local e tempo históricos específicos que não sustentam nenhum aspecto de superioridade. Não se pode extrair nenhum critério válido imanente da realidade, o que existem são apenas textos, perspectivas e linguagens diversas que possuem o mesmo valor adequados apenas a seu uso pragmático.

Almeida (2015) menciona o termo *antifundacionalismo* de Rorty como influência para Bauman, significando não uma postura que nega uma fundamentação direcionada à verdade, mas uma postura interpretativa em relação a contextos específicos de interação que são particulares. As *filosofias fundadoras* são assim caracterizadas por Rorty por terem sido fundamentais para o estabelecimento de um pensamento marcadamente moderno, caracterizadas pela busca da verdade. Bauman busca, assim, partir de uma teoria das verdades e não uma teoria única da verdade, opondo-se à ideia de consenso, considerando-o excludente e limitante. Bauman (1999) adiciona a tal compreensão a ideia de uma *política fundadora* do Estado Moderno, em que "[...] havia uma espantosa simetria nas ambições declaradas e estratégias praticadas, assim como uma similar obsessão com a questão da soberania do poder legislativo expressa no princípio da universalidade dos princípios legais ou filosóficos." (p. 34-35).

A apropriação do conceito de contingência da linguagem de Rorty por Bauman se dá não somente como um dos fundamentos de uma concepção de linguagem, mas é importante a sua consequência para a teoria de Bauman como um todo. O conceito de contingência, em geral, é utilizado por Bauman como elemento ontológico e imanente tanto da natureza quanto do ser humano. A contingência aparece como o espontâneo e inevitável estado de entropia que tudo tende a alcançar caso não haja interferência. A modernidade, como será visto adiante, é caracterizada por Bauman como um movimento perpétuo de negação deste estado imanente mediante ação positiva de ordenação da sociedade pela lógica da Razão iluminista e suas derivações.

A contingência, vista dessa maneira, também se apresenta como uma teleologia possível, embora negativa. A esperança da humanidade, na concepção de Bauman, deposita-se num futuro possível em que a contingência seja respeitada em sua imanência e as pressões

racionalizantes cessem o suficiente, de modo a deixar que a verdadeira natureza da humanidade se desabroche. Embora Bauman rejeite qualquer elemento *fundacionista*, a contingência em sua obra se apresenta como elemento fundacional, permeando sua teoria tanto como justificação – desvio da contingência como origem dos males da (pós)modernidade – quanto como critério analítico – a oposição ao relativismo se dá a partir da consideração de posturas que coloquem a contingência em um patamar elevado.

Na teoria de Bauman (1999; 2003; 2010), a contingência está associada a um aspecto da natureza, estando a linguagem mais associada ao conceito de ambivalência. A ambivalência da linguagem moderna é uma consequência da negação da contingência da natureza, operada por uma linguagem que busca classificar e organizar as entidades do mundo contingente em classes binárias de oposição, com o objetivo de dominar a natureza mediante a ciência.

Paralelamente à teoria de Rorty, Bauman também recupera em Derrida elementos importantes para uma compreensão mais ampla da linguagem. Embora o conceito de ambivalência não tenha sido criado por Derrida, Bauman recupera, na teoria deste, elementos que permitam expandir o conceito de ambivalência de modo a servir de critério de análise - juntamente com a contingência - para compreender a modernidade, a pós-modernidade e a modernidade líquida.

2.2 Derrida e a ambivalência da linguagem

Desconstrução é o nome dado a uma corrente do pós-estruturalismo originada pela obra de Jacques Derrida. Em tal perspectiva, compreende-se que não é possível atingir um ponto exterior ao texto com um significado absoluto. Consequentemente, a vertente desconstrucionista concebe que “[...] a palavra ‘desconstrução’ assinala uma operação dentro/fora da ‘metafísica ocidental’, que articula as duas impossibilidades de estar plenamente dentro ou inteiramente fora.” (MENESES, 2013, p. 179). A desconstrução também não pode se definir a não ser pelo próprio ato de desconstrução, em que se lhe capta a compreensão indireta pela descrição do que é e do que não é, não sendo, apesar disso, um método nem uma interpretação. O conceito de *desconstrução*, por sua vez, é definido como a

[...] paralisia do ‘trabalho do negativo’, isto é, como contra-movimento na orientação filosófica para controlar a direcção que leva ao ‘saber absoluto’. A desconstrução começa por inverter o valor das oposições metafísicas e exagerar o que sempre foi subestimado como neutralizador para essas

oposições, sendo então movidas a criar novos conceitos: o conceito de vida, de morte, de literatura, de textos, escrita, traço, cinzas, espectros. (MENESES, 2013, p. 185)

A teoria da desconstrução de Derrida estabelece uma análise sobre as binariedades anteriormente dadas pelo estruturalismo como fatos. Segundo Costa (2006), Derrida constatou que existem elementos intraduzíveis no processo de polarização de oposições binárias, o que Derrida chamou de *différance*, neologismo derivado do francês *différence*. Segundo Mouffe (1996)

Uma das ideias essenciais de Derrida consiste em que a constituição de uma identidade é sempre baseada na exclusão de algo e no estabelecimento de uma hierarquia violenta entre os dois pólos resultantes - forma/matéria, essência/acidente, preto/branco, homem/mulher, etc., o que revela que não existe uma identidade presente perante si mesma e não construída a partir de uma diferença e que qualquer objectividade social é criada através de actos de poder. Isto significa que qualquer objectividade social é, em última análise, política e tem de apresentar traços da exclusão que preside à sua constituição, aquilo a que podemos chamar o seu <<elemento externo constitutivo>>. (p. 187, grifo do autor)

Ao classificar elementos da realidade em torno de oposições, o que ocorre é que há sempre, segundo Bauman (1999), um elemento de positividade e o outro como o inverso dele, o negativo; um preferencial e outro menos relevante. Uma vez que esse processo ocorre mediante atos de poder, as instâncias privilegiadas socialmente operam, através da linguagem, a alocação de preferências de valores, desejos, objetos e culturas. O pólo secundário, por sua vez, é apresentado como muitas vezes irrelevante e indesejável, um elemento que confirma a superioridade e legitima o pólo primário. Bauman (1999) aproveitará essa concepção para delinear como o pensamento moderno atua de forma ostensiva para combater a contingência imanente da natureza e como esse processo resulta em exclusões culturais e até mesmo genocídios, como teria sido o caso do Holocausto. Bauman (1999) nos diz que

Em dicotomias cruciais para a prática e a visão da ordem social, o poder diferenciador esconde-se em geral por trás de um dos membros da oposição. O segundo membro não passa do *outro* do primeiro, o lado oposto (degradado, suprimido, exilado) do primeiro e sua criação. (p. 22, grifo do autor)

Paralelo ao conceito de *différance* em Derrida, Bauman se apropria do conceito de *ambivalência*, com significado muito similar. A ambivalência significa a “[...] possibilidade de conferir a um objeto ou evento mais de uma categoria, é uma desordem específica da

linguagem, uma falha da função nomeadora (segregadora) que a linguagem deve desempenhar.” (BAUMAN, 1999, p. 9). O conceito de ambivalência, juntamente com o de contingência, será fundamental para compreender a teoria da modernidade de Bauman porque ele parte, como será explicitado posteriormente, de uma concepção imanente da natureza como contingente e da linguagem como ambivalente, sendo a marca da modernidade o esforço de Sísifo de combatê-las a partir da razão. Ambivalência também é compreendida por Bauman (2003) como “[...] o escândalo da mente que não pode ser reconhecido como razão, da consciência a que não pode ser concedida a alardeada capacidade humana de conhecer a verdade, do conhecimento que não deve ser permitido para afirmar que apreende, esgota e domina seu objeto da maneira como o conhecimento real prometeu fazer.” (p. 122, tradução nossa).

Segundo Meneses (2013)

a desconstrução consiste em produzir, discursivamente, o Outro, a partir de si mesmo. A desconstrução afirma-se no plural, enquanto acontece muitas vezes, inclusivamente em ordem à mesma textualidade, dado que, segundo Derrida, um texto não é um texto, além do que se esconde, à primeira vista, como a lei da sua composição e a regra do seu jogo. (p. 188)

Bauman (1999), por sua vez, afirma sobre o mundo pré-hobbesiano que

Para fazer esse mundo falar a nós, devemos, por assim dizer, tornar audíveis os seus silêncios: explicar o que aquele mundo não percebia. Temos que cometer um ato de violência, forçar aquele mundo a tomar posição sobre questões às quais estava desatento e assim dispersar ou superar a desatenção que fazia dele aquele mundo, um mundo tão diferente e tão incomunicável com o nosso. A tentativa de comunicação desafiará o seu propósito. Nesse processo de conversão forçada, tornaremos ainda mais remota a esperança de comunicação. No final, em vez de reconstruir esse ‘outro mundo’, não faremos mais que construir ‘o outro’ do nosso próprio mundo. (p. 13)

O trecho anterior demonstra que a apropriação da teoria de Derrida por Bauman se deu também como *estratégia*, além dos conteúdos apropriados. Esta estratégia aparece na teoria de Bauman como uma *hermenêutica pós-moderna* em sua análise sobre a dicotomia entre a intelectualidade moderna e pós-moderna, em que nesta cabe aos intelectuais os papéis de *intérpretes*, como será posteriormente abordado.¹

¹É curioso ressaltar aqui que a fundamentação da teoria da modernidade se dá em torno de um comportamento excludente pela razão iluminista de dicotomizações a partir da linguagem, mas o autor realiza diversas dicotomias ao longo de sua obra como modernidade vs pós-modernidade, legisladores vs intérpretes,

A desordem e ambivalência são apresentadas como aspectos normais da prática linguística, mais especificamente das funções de nomear e classificar, sendo a ambivalência o alter ego da linguagem. A ambivalência da linguagem também é uma consequência da contingência da natureza, uma vez que resulta de um esforço da linguagem de negar o aspecto contingente daquela. Aproximando-se da concepção de *différance* de Derrida, Bauman nos diz que

Classificar significa separar, segregar. Significa primeiro postular que o mundo consiste em entidades discretas e distintas; depois, que cada entidade tem um grupo de entidades similares ou próximas ao qual pertence e com as quais conjuntamente se opõe a algumas outras entidades; e por fim tornar real o que se postula, relacionando padrões diferenciais de ação a diferentes classes de entidades (a evocação de um padrão de comportamento específico tornando-se a definição operacional de classe). Classificar, em outras palavras, é dar ao mundo uma estrutura: manipular suas propriedades, tornar alguns eventos mais prováveis que outros, comportar-se como se os eventos não fossem casuais ou limitar ou eliminar sua casualidade. (BAUMAN, 1999, p. 9)

O autor afirma que devido a sua função nomeadora/classificadora, a linguagem se situa entre dois mundos, um ordenado e previsível, próprio a ser habitado pelo homem; e outro contingente, no qual as armas de sobrevivência humanas são inúteis. A linguagem se esforça em sustentar a ordem e negar o acaso, ou seja, a modernidade pode ser compreendida como um período no qual a linguagem – a partir da ação humana – busca incessantemente a ordem como forma de autoconservação humana, tentando sempre converter o acaso em elemento previsível de um panorama ordeiro. A autoconservação também se relaciona com o caráter repressivo da razão instrumental, na perspectiva de Adorno e Horkheimer.

A função nomeadora/classificadora da linguagem também tem a função ostensiva de prevenir a ambivalência ao discriminar sentido entre as entidades. Porém, o autor considera que, ao discriminar, a linguagem inclui ou exclui elementos e divide o mundo em dois: entre entidades que correspondem ao nome e todo o resto que não. Desse modo, o autor considera este processo como a fonte da própria ambivalência que a função nomeadora/classificadora objetiva extinguir, necessitando-se de uma coerção para se manter. Em suma, Bauman (1999) considera que, ao discriminar, a linguagem limita o significado das entidades, o que poderia ser percebido na ilegibilidade de determinadas entidades de se encaixarem em classes

comunidades fágicas vs comunidades êmicas, repressão vs sedução, política do medo vs política do desejo, modernidade pesada vs modernidade leve, só pra citar alguns.

limitadas ou em alguma classe prévia sequer, enviando sinais que confundem os receptores por serem contraditórias. Segundo Bauman

todos os sistemas de marcas (a linguagem mais proeminente entre eles) contêm uma tendência interna de multiplicar o acaso e o contingente, enquanto se esforça para contê-lo e eliminá-lo: eles produzem ambivalência no caminho que aponta para o universo bem marcado e transparente de significados. (BAUMAN, 2003, p. 130, tradução nossa)

Assim sendo, uma situação se torna ambivalente quando os instrumentos linguísticos de estruturação se mostram inadequados: ou a situação não pertence a nenhuma das classes linguisticamente discriminadas ou recai em várias delas simultaneamente. O resíduo decorrente deste processo de classificação e nomeação tem suas origens no conceito de *différance* de Derrida. A compreensão de Bauman sobre a contingência e a ambivalência é de que elas só podem existir na linguagem moderna; são juízos de valor sobre fenômenos concretos que não correspondem à realidade, mas à percepção de quem classifica. A contingência, apesar de inerente à natureza, só se transforma num conceito na medida em que surge um poder para combatê-la.

A modernidade fundada na razão buscou ordenar o mundo mediante o conhecimento, compreendendo a natureza como um livro aberto esperando ser decifrado. O desconhecimento, por sua vez, reside em diversos aspectos complexos que não podem ser mensurados precisamente devido a sua multiplicidade de componentes constituintes. Bauman (1999) considera que a *natureza*, na acepção moderna, é o elemento que “opõe-se ao conceito de humanidade pelo qual foi gerado. Representa o outro da humanidade. É o nome do que não tem *objetivo* ou *significado*. Despojada de integridade e significado inerentes, a Natureza parece um objeto maleável às liberdades do homem.” (p. 48, grifo do autor). Logo, a busca pela compreensão precisa de fenômenos da natureza a partir da razão resulta na ambivalência como um subproduto e Bauman afirma que, ao postular tais apreensões tendo a razão como instrumento, surgem novos problemas e dúvidas sobre o conhecimento adquirido. Esta ambivalência resultante determina novos esforços *ad infinitum* porque, segundo o autor, o esforço original é o problema em si, e, sendo incapaz de resolver o problema que ele mesmo criou, insiste na estratégia epistemológica que busca adaptar o mundo à letra da razão. Consequentemente, a batalha contra a ambivalência é colocada como autopropulsora e autodestrutiva.

A dicotomia entre ordem e caos é apresentada como originária do tempo moderno, em que os elementos

foram concebidos em meio à ruptura e colapso do mundo ordenado de modo divino, que não conhecia a necessidade nem o acaso, um mundo que apenas *era*, sem pensar jamais em como ser. Achamos difícil descrever com seus próprios termos esse mundo descuidado e irrefletido que precedeu a bifurcação em ordem e caos. (BAUMAN, 1999, p. 12, grifo do autor)²

Seguindo a teoria de George Steiner, Bauman (2003) afirma que a cultura é hierárquica por natureza, buscando separar elementos a partir de binariedades que separam os conteúdos sociais como pólos distintos de um mesmo *continuum*. A cultura pós-moderna, por sua vez, buscaria nivelar hierarquias em equivalências não diferenciadas, opondo-se a uma ordem instituída. Por conseguinte, pode-se pensar, a partir das reflexões de Bauman (2003), em uma inexistência de cultura na pós-modernidade, na qual a pluralidade de manifestações não permite a existência de uma definição única de cultura, mas de manifestações expressivas únicas, o que Bauman se refere como *condição pós-cultural*.

De igual importância para Bauman (2003) é o conceito de intertextualidade cunhado por Derrida. A intertextualidade é compreendida como uma "[...] infindável conversa entre textos sem a perspectiva de se chegar a um lugar ou de ser interrompida em um ponto de chegada [...]" (p. 130, tradução nossa). Disso resulta a compreensão de que tudo que se conhece são textos, são concepções construídas por indivíduos e que possuem validade associada a posicionamentos e visões de mundo específicas, não universais. Bauman (2003) afirma que a filosofia de Derrida não apenas é contingente, como também concebe uma compreensão contingente de mundo, em que o conhecimento é visto como algo turvo e incapaz de fornecer uma compreensão definitiva de fenômenos.

O que importa para Bauman não é atingir um ponto de chegada, uma afirmação precisa sobre fenômenos analisados; o foco é a própria estrutura da análise, o jeito inovador de se pensar. Como se verá adiante, Bauman caracteriza modernidade e pós-modernidade a partir do discurso intelectual, e a influência de Derrida para ele também se dá sob a perspectiva de um pensamento pós-moderno que se isenta de objetivos legisladores e conduz os indivíduos a pensarem de uma maneira adequada. Esta nova forma de pensar permite fugir das armadilhas de um pensamento direcionado por uma razão instrumental que corrompe, não somente os âmbitos da sociedade, mas o próprio indivíduo quando este introjeta tal modo de pensamento, visto que o autor considera que grande parte das mazelas da contemporaneidade

² Também é curioso ressaltar esta afirmação como algo no mínimo duvidoso, visto que a dicotomia entre *physis* e *kósmos* (ARAÚJO; REDYSON, 2010), pra citar apenas uma, existe desde os gregos antigos.

- como a cultura de consumo e a privatização da ambivalência - são resultados de resquícios adquiridos pela cultura ocidental de uma razão instrumental e legislativa.

A intertextualidade, enquanto estratégia de pensamento, também permite a Bauman estabelecer uma fundação para a possibilidade de se escapar à razão instrumental e legislativa sem recair em uma aleatoriedade completa. Se a humanidade necessita cessar a luta contra a ambivalência e aceitar a contingência como característica intrínseca do mundo, é a partir da intertextualidade que tal abordagem se tornaria possível. Também de fundamental importância para a teoria da modernidade de Bauman é o conceito de *razão interpretativa* herdado de Derrida, que se estabelece como manifestação estratégica da intertextualidade na oposição à razão legislativa como característica do discurso intelectual pós-moderno.

A determinação da contingência como estado natural e da ambivalência como resultado de uma tentativa infrutífera de combatê-la não surgem na modernidade por acaso. É na modernidade que houve a simbiose entre conhecimento e poder, uma relação de mútua dependência em que o primeiro justifica o segundo, e o segundo institucionaliza o primeiro. Para compreender tal relação, Bauman parte da filosofia kantiana como filosofia que caracteriza o pensamento moderno, e, a partir de suas formulações, estabelece a relação entre modernidade, linguagem e poder.

2.3 Kant e a razão legislativa: o nascimento da síndrome poder/conhecimento

A Verdade é o conceito-chave para se entender a interpretação que Bauman (1999) faz da filosofia moderna. A crença em uma Verdade universal, imutável e eterna teria sido a inspiração dos filósofos iluministas para estabelecer um sistema de pensamento teleológico, bem ordenado e coeso, em que a ciência como um todo seria um meio para atingir a perfeição humana. Justifica-se aqui a importância de se analisar o Esclarecimento como momento filosófico para analisar o início da modernidade, porque tanto Bauman quanto Habermas analisam o discurso filosófico da modernidade a partir do Esclarecimento, embora sob perspectivas diferentes.

Existindo uma Verdade universal, a ciência teria a função de apenas desvelar o absoluto ansioso por ser descoberto e, assim, a sociedade atingiria um estado de harmonia por estar em sincronia com a realidade oculta ao senso comum. A Natureza se apresenta como o estado bruto da realidade à espera da ação humana mediada pela Razão para se aperfeiçoar. O Estado, por sua vez, é apresentado por Bauman como instituição central que incorpora em si a Razão, de modo a positivamente estabelecer a ordem e a harmonia na existência humana.

A concepção de *razão legislativa* é derivada de uma análise sobre a relação entre a filosofia kantiana e o Estado moderno. Este surgira como consequência da Revolução Francesa, em que os ideais iluministas foram os elementos orientadores da formação de um Estado Moderno que se opunha à concepção absolutista. Bauman resgata também, na teoria kantiana, as nomenclaturas que irá utilizar pra criticá-la, a ideia do filósofo como um pensador que legisla a partir da razão humana no tribunal da razão com suas leis eternas e imutáveis. O poder legislativo é aquele que reside de forma latente na mente humana orientado aos objetivos da Razão.

A metafísica na concepção kantiana – e Bauman (1999) retoma a metáfora de *Rainha* utilizada por Kant – a partir da crítica da razão era a responsável pela tarefa de domar os aspectos irracionais e inferiores do comportamento humano. Ao filósofo caberia a tarefa de decidir entre o verdadeiro e o falso, de estabelecer uma cultura racional digna da superioridade moderna com vistas à perfeição da existência humana. Consequentemente, Bauman afirma que “[...] a razão legislativa estava agora assumindo a potência criadora do mundo, antes credenciada apenas a Deus. Afinal, a ordem universal do futuro deveria ser feita; só poderia ser um trabalho humano e poderia contar apenas com poderes terrestres.” (BAUMAN, 2003, p. 142, tradução nossa).

A afinidade eletiva entre o nascente Estado Moderno e a filosofia crítica se deu como uma relação de poder mútua: a filosofia legitimava a ação do Estado e orientava sua positividade, enquanto este se encarregava de eliminar a ambivalência de mundo não mais adequado a uma concepção de ordem racional. Tal relação de dependência mútua resultou em que

os governantes modernos e os filósofos modernos foram primeiro e antes de mais nada *legisladores*; eles descobriram o caos e se puseram a domá-lo e substituí-lo pela ordem. As ordens que queriam introduzir eram por definições artificiais e, como tais, tinham de se assentar em projetos do interesse das leis que requeriam apenas o endosso da razão, deslegitimando ademais toda oposição a elas. (BAUMAN, 1999, p. 32-33, grifo do autor)

A interdependência do Estado Moderno e da filosofia iluminista não se deu, entretanto, sem conflitos. Mas o objetivo sublime a que se propuseram era demasiado importante para seus executores para se preocuparem com os problemas decorrentes de tal união, porque “o poder necessita do saber; o saber empresta legitimidade e eficácia (não necessariamente desconectadas) ao poder. Possuir saber é poder.” (BAUMAN, 2010, p. 75). A ação conjunta de ambos os elementos necessitou da separação de fronteiras entre *dentro* e

fora, de modo que não havia a possibilidade de não inclusão dos elementos dissonantes no projeto moderno: estes teriam de ser convertidos. Bauman nomeia a relação entre poder e conhecimento modernos como *síndrome poder/conhecimento*, considerando-a “[...] o atributo mais visível da Modernidade.” (Bauman, 2010, p. 16-17). Essa síndrome se resume como

[...] um produto conjunto de dois desenvolvimentos então novos, que tiveram lugar no começo dos tempos modernos: a aparição de um novo tipo de poder estatal, com os recursos e a vontade necessários para modelar e administrar o sistema social segundo um estilo preconcebido de ordem; e a instituição de um discurso de relativa autonomia e autoadministração capaz de gerar esse modelo, completado pelas práticas exigidas. (Idem, p. 17)

A relação entre partes e o todo era agora analisada enquanto um processo de *engenharia social*, e Bauman (1999) recupera a metáfora da *jardinagem* – a partir da botânica – para caracterizar tal processo: os de *fora* sendo considerados ervas daninhas que prejudicavam o jardim ordeiro dos elementos de *dentro*. Como a Natureza, na concepção iluminista, é a representação do estado bruto das possibilidades latentes do real, a atuação do Estado é assim justificada por Bauman (1999) como um processo de jardinagem, chamando o Estado Moderno ironicamente de Estado jardineiro. O processo de jardinagem do Estado Moderno também envolve o domínio da natureza humana: as paixões, o irracional, o ambivalente e o contingente se apresentam como adversários do processo racionalizador e deveriam ser domados à força pelo poder legislador da Razão. Isso inclui a eliminação de elementos heterogêneos da existência humana, como culturas nativas, a religião, a tradição e qualquer elemento que não se submetesse a uma compreensão racional da realidade.

Uma consequência problemática dessa separação de fronteiras é a eliminação da existência conceitual de um *meio*. Este meio torna-se o ambivalente, um elemento mais perigoso ainda para a atuação da Razão moderna do que os elementos de *fora*, pois estes poderiam ser analisados sob uma perspectiva de conversão, enquanto o ambivalente não se enquadra na pintura de possibilidades da compreensão da Razão, devendo ser eliminados para que a própria ordem se torne algo crível. Inicialmente, a ambivalência era concebida como um obstáculo temporário para o projeto de ordenação moderno, algo consequente do desconhecimento da Razão que estava a ser logo descoberto e superado, de modo que

No reino político, expurgar a ambivalência significa segregar ou deportar os estranhos, sancionar alguns poderes locais e colocar fora da lei aqueles não sancionados, preenchendo assim as 'brechas da lei'. No reino intelectual, expurgar a ambivalência significa acima de tudo deslegitimar todos os

campos de conhecimento filosoficamente incontrolados ou incontroláveis.
(BAUMAN, 1999, p. 33).

A tese de Bauman é que a ambivalência é uma consequência da própria ação de ordenamento. Na realidade concreta não existe dentro, fora, nem um meio, a linguagem é incapaz de captar a realidade concreta em sua complexidade. A linguagem é capaz apenas de interpretar o texto enquanto *intertextualidade*, e a interpretação que a modernidade se deu como tarefa é a de uma ação totalitária, que a partir de sua tarefa auto-designada estabeleceu suas próprias aporias. Essa tarefa auto-designada era, por sua vez, a concepção que Kant deu à filosofia.

A imposição de um modelo universal de conduta, valores e pensamento resultou em uma repressão cultural em que os pobres – segundo Bauman (2010), associados pelos modernos ao *natural* – são coagidos a introjetar tais valores culturais sob a ameaça de exclusão simbólica ou até mesmo perseguição física. Bauman também recupera a querela entre antigos e modernos como uma manifestação da cruzada cultural, que buscara legitimar a superioridade da cultura moderna com o objetivo de desmistificar a cultura popular, considerando-a um elemento obsoleto digno de criaturas atrasadas e resistentes ao progresso. A ideia de uma cruzada cultural por parte dos modernos, como defendida por Bauman, possui um papel de ação predatória do sistema sobre os mundos da vida compreendidos como espontâneos e associados ao *natural*.

O conceito de *cultura*, como originado de um vocabulário da lavoura da terra, é resgatado por Bauman (2010, p. 134) para ressaltar seu caráter artificial, como uma operação de jardinagem. Por conseguinte, o conceito de cultura é apresentado como um elemento estritamente moderno de planejamento normativo de valores, condutas e concepções estéticas. A cultura popular é apresentada como desvio de uma *Bildung*, como um erro a ser reparado e passível de repressão pela ordem dominante. O argumento de Bauman é que qualquer cultura espontânea e contingente - associada ao natural - representa a antítese do projeto moderno e a coexistência delas não podia ser suportada pelo último porque isso ia contra as premissas originárias da legitimação da modernidade: uma cultura totalizante.

O autor recupera as análises de Simmel sobre o *estranho*, assim como o *estigma* de Erving Goffman. Tanto o estranho como o estigma são apresentados como figuras essencialmente ambivalentes, colocando-se como um desafio infundável à planificação da razão moderna. O estigma se apresenta como um dos poucos resíduos da natureza isento de interferências no mundo moderno, em que a crença na onipotência da cultura e da educação

faz-se constante. Por outro lado, o estranho mostra a fragilidade do nativo, pois mesmo que aquele pudesse aprender ou adquirir a identidade deste pelo esforço, isso significaria que tal identidade também poderia ser abandonada à vontade.

Na densa sociabilidade das comunidades pré-modernas, Bauman (1999) acredita que o conceito de estranho era ilógico porque a fronteira entre *amigos* e *inimigos* era suficientemente clara ao ponto de não haver elementos ambivalentes. Com a complexificação dos processos de modernização após o surgimento do capitalismo, o choque entre diferentes culturas se torna cada vez mais evidente, contrastando diversas temporalidades e espacialidades culturais que convivem simultaneamente. Como Bauman (1999) considera que o Estado-nação toma para si a função de planificação da sociedade a partir da razão, os elementos culturais ambivalentes tornam-se um risco à ordem social. Consequentemente,

Essas funções da nação-Estado, conhecidas pelo nome de ‘construção nacional’ [...] adquirem nas condições modernas uma gravidade que poucas funções tiveram antes. As identidades coletivas, que outrora eram ‘dadas’ sem problemas, de forma ‘natural’ e espontânea, devem agora, por assim dizer, ser artificialmente produzidas. Isso as torna mais do que nunca precárias, objeto de cuidadosa atenção dos modernos poderes de engenharia-jardinagem-planificação. Há, portanto, uma autêntica contradição no coração da modernidade. (p. 79)

A atuação do Estado jardineiro nesses moldes resulta em duas possibilidades para os indivíduos *estranhos*: ou são perseguidos, cultural e fisicamente, constantemente colocados como perigosos sob o uso de propaganda ideológica institucionalizada pelo Estado; ou são domesticados por aculturação, isto é, introduzidos de forma parcial na sociedade sob o custo da perda de sua identidade original. Em ambos os casos, a atuação do Estado jardineiro é apresentada como uma relação fundacional da afinidade eletiva entre Estado moderno e filosofia moderna, de modo que o autor afirma que “o que fora a autoconsciência das *Républiques des Lettres* transformava-se num mapa para a sociedade como um todo. ‘A boa sociedade’ que pediam ao Estado político para realizar era a *République des Lettres* em expressão ampliada.” (BAUMAN, 2010, p. 140, grifo do autor).

Faz-se importante ressaltar que, na teoria da modernidade de Bauman, existem dois critérios para estabelecer os conceitos de modernidade e pós-modernidade: o primeiro é a configuração intelectual de ambas, em que na modernidade a lógica intelectual subjacente à sociedade é a atuação da razão legislativa, ordenadora e planificadora que determina a partir de suas próprias concepções o verdadeiro e o falso, o certo e o errado. Na pós-modernidade, a lógica que opera é a do *intérprete*, o intelectual que percebe os erros da ação legislativa e

resigna-se a interpretar os fenômenos de modo contingente, considerando a ambivalência resultante de um processo de afirmação definitiva.

Por outro lado, a passagem da modernidade à pós-modernidade se dá também sob uma lógica *institucional*. Na modernidade, o que impera é a centralidade do Estado-nação, o Estado jardineiro que institucionaliza a razão legislativa de modo a construir uma identidade nacional e combater a ambivalência do mundo, transpondo a filosofia moderna ao *status* de poder, ao mesmo tempo em que a filosofia moderna legitima o poder do Estado moderno. Na pós-modernidade, há uma inversão entre Estado e mercado, este adquirindo uma centralidade que Bauman justifica, em parte, pela perda de legitimidade da própria razão legislativa – e os horrores do Holocausto são um dos motivos para isto – mas também pela substituição de uma lógica positivadora da ideologia nacional para uma cultura *negativa* de consumo, que passa a abarcar a pluralidade sob a lógica da assimilação.

O importante é ressaltar que, tanto na concepção baumaniana de modernidade quanto na de pós-modernidade, há uma predominância do *sistema* sobre o *mundo da vida*, ora sob a égide do Estado, ora sob o poder do mercado. Uma vez que Bauman centraliza o problema de ambos os momentos da humanidade sob a perspectiva da negação da contingência e da ambivalência – e que ambos os conceitos nunca foram socialmente considerados centrais em nenhuma das duas épocas – afirma-se aqui que o critério adotado como elemento emancipatório – a libertação da contingência de uma positivação legislativa – a reduz à compreensão de formações não coercitivas de sociabilidade que independem de relações sistêmicas.

2.4 A influência colossal de Adorno e Horkheimer

A teoria de Bauman é atravessada pela influência significativa de dois autores da assim chamada primeira geração da teoria crítica (AVRITZER, 1999): Theodor Adorno e Max Horkheimer, tendo, inclusive, recebido o prêmio “Adorno” pelo conjunto de sua obra (ALMEIDA, 2015, p. 53). A influência dos dois autores será aqui analisada sob três perspectivas: a) a relação entre Esclarecimento e dominação capitalista, sendo a filosofia de Kant a filosofia originária de tal relação; b) o Holocausto como resultado dessa relação e; c) resquícios do comportamento da dialética negativa de Adorno para a concepção intelectual de intérpretes na pós-modernidade.

A primeira relação será apresentada como uma continuação do tópico anterior, de modo a estabelecer os motivos de Bauman ter escolhido Kant para analisar a relação entre filosofia e Estado modernos, assim como os conteúdos apropriados de tal influência.

2.4.1 Esclarecimento e modernidade

A influência de Adorno e Horkheimer se deu na teoria de Bauman sob inúmeras formas, podendo-se dizer, inclusive, que a teoria de Bauman se propõe a atualizar e avançar em relação a teoria de ambos. Neste tópico será elencada a influência da teoria crítica em geral sobre a teoria de Bauman, sendo a *Dialética do esclarecimento* a obra de maior relevância, assim como seus dois autores.

A teoria crítica, segundo Benhabib (1996), surge no período de fracasso da experiência socialista na União Soviética e da ascensão do nazifascismo, vendo-se confrontada com a frustração do projeto revolucionário a partir de dentro do capitalismo e com a tarefa de pensar o *radicalmente outro*. Esta tarefa cabe à filosofia, e não à ciência, segundo Horkheimer. A autora também caracteriza a teoria do Instituto de Pesquisa Social – núcleo institucional da nascente teoria crítica, dirigida primordialmente por Horkheimer sob a companhia de Adorno - sob três fases: a fase do materialismo interdisciplinar (1932-37), a abordagem da teoria crítica (1937-40) e a fase da crítica da razão instrumental (1940-45). Embora não haja um consenso quanto à nomenclatura e datação de tais fases, considera-se aqui a importância da fase da crítica da razão instrumental para a composição da teoria de Bauman.

No período anterior a 1937, a concepção de verdade dos autores vinculados a tal tradição era compreendida como um aspecto da práxis correta. Com a ascensão do nazifascismo, assim como do terror soviético, a relação entre teoria e práxis passa a ser reformulada, de modo que a verdade teórica e a práxis política são compreendidas como elementos cada vez mais distantes. O ensaio sobre a teoria tradicional e crítica é escrito sob esse panorama com o objetivo de repensar a relação entre ciência – primordialmente positivista – e sociedade. No período da abordagem da teoria crítica já surgem elementos sociais que confrontam os autores de tal tradição com a possibilidade de que a emancipação esteja mais distante do que parecia até então. Para Horkheimer, há certo conflito potencial entre o pensador crítico e as forças progressistas, visto que os pensadores fazem não somente uma crítica aos apologistas, mas também às tendências utópicas. Consequentemente, Benhabib nos diz que a compreensão dos autores nesse momento é de que “não há nenhuma convergência necessária entre a teoria da sociedade com um propósito emancipatório e a

consciência empírica da classe ou grupo social que seria agente da transformação emancipatória.” (BENHABIB, 1996, p. 73). Isso se deu como a compreensão do crescimento da defasagem entre a verdade crítica do marxismo e da percepção da consciência de classe do proletariado naquele momento.

A fase da crítica da razão instrumental concebe um abismo ainda maior entre a verdade da crítica marxista e a consciência do proletariado, estes considerados cada vez menos como um grupo social empírico. A passagem do modelo da *teoria crítica* para a *crítica da razão instrumental* ocorre “[...] quando essa clivagem crescente entre a teoria e a prática levou a um questionamento fundamental da própria crítica da economia política.” (BENHABIB, 1996, p. 76). A partir daí, Friedrich Pollock formulou o conceito de *capitalismo de Estado*, analisando as consequências dos eventos trágicos do século XX para a crítica marxista da economia política, principalmente o que ele considera a transformação do capitalismo privado em capitalismo estatal.

Pollock considera a forma mais nítida de capitalismo estatal como aquela encontrada no totalitarismo nacional-socialista, alegando também que, embora o capitalismo estatal possa existir em sociedades democráticas, nestas ele ocorre com menor frequência. Pode-se supor que a criação de tal conceito foi uma resposta firme à apropriação do capitalismo, não somente como aparelhamento do Estado sob coordenação das classes burguesas, mas que o próprio Estado assume funções importantes do capitalismo como nos casos da União Soviética, do nazismo de Hitler, entre outros, em que a relação entre Estado e economia se torna turva e menos liberal.

O conceito de capitalismo de Estado, conforme formulado por Pollock, é de fundamental importância para compreender a transição da crítica à economia política para a crítica da razão instrumental, uma vez que Pollock diagnostica que, a partir da transformação interna do capitalismo para a sua versão estatal, o mercado autônomo e as leis econômicas desaparecem, tornando a crítica à economia política um método obsoleto. Pollock estabelece a obsolescência da crítica à economia política sob três pontos:

Primeiro, a *estrutura institucional* dessa nova ordem social não mais pode ser definida em relação às leis do mercado e à administração impessoal da norma legal pelo Estado. A crescente estatização da sociedade e as novas prerrogativas do Estado criam estruturas institucionais cuja importância sociológica requer novas categorias de análise, além das da economia política. Segundo, se, juntamente com o 'mercado autônomo', as chamadas leis econômicas também desaparecem, a dinâmica e os potenciais de crise da nova ordem social não podem ser apresentados como contradições imanentes apenas ao funcionamento da economia. No capitalismo de Estado, as crises

econômicas são suspensas ou transformadas. Terceiro, se a liberdade de troca no mercado materializou, em certo momento, os *ideais normativos* da sociedade burguesa liberal - individualismo, liberdade e igualdade -, com o desaparecimento do mercado por trás de um sistema de controles diretos, os ideais normativos do liberalismo também desaparecem. A crítica da economia política, por si só, já não pode dar acesso à estrutura institucional, às ideologias normativas e aos potenciais de crise da nova ordem social. (BENHABIB, p. 77, grifo do autor).

A consequência para a organização social da mudança em direção a um capitalismo de Estado é a politização do mercado e, conseqüentemente, o capitalismo liberal é agora melhor compreendido como democracias de massa na perspectiva da teoria crítica. Esta, por sua vez, adapta-se para compreender essa nova organização social com teorias mais adequadas à compreensão delas, afastando-se definitivamente da crítica à economia política.

As obras de Adorno e Horkheimer, especialmente, modificam-se em seu método de modo a compreender um novo problema: como a relação entre uma razão instrumental e o poder se retroalimentam e causam modificações nocivas na sociedade como um todo. A teoria dos dois autores é marcada por uma análise dos processos de racionalização, seguindo a concepção de Max Weber, sobrepondo os processos de racionalização societário e cultural, diferentemente de Weber que buscou diferenciá-los. Sobre essa mudança, Benhabib nos diz que

Essa fusão por parte deles acarreta um grande problema: embora aceitem o diagnóstico weberiano da *dinâmica* da racionalização social no Ocidente, eles criticam esse processo do ponto de vista de um modelo não instrumental da razão. Mas essa razão não instrumental já não pode ser imanentemente ancorada na realidade e assume um caráter cada vez mais utópico. (BENHABIB, 1996, p. 79, grifo do autor)

Os autores da teoria crítica dedicaram-se, assim, a analisar as conseqüências econômicas, psicológicas e filosóficas da mudança do capitalismo liberal em democracias de massa. Segundo Benhabib

Por 'racionalização social' Adorno, Horkheimer e Marcuse referem-se aos seguintes fenômenos: o aparelho de dominação administrativa e política estende-se a todas as esferas da vida social. Essa extensão da dominação é realizada através das técnicas organizacionais, cada vez mais eficientes e previsíveis, desenvolvidas por instituições como a fábrica, o exército, a burocracia, as escolas e a indústria da cultura. A eficiência e previsibilidade dessas novas técnicas organizacionais são possibilitadas pela aplicação da ciência e da tecnologia, não apenas à dominação de natureza externa, mas também ao controle das relações interpessoais e a manipulação de natureza interna. (BENHABIB, 1996, p. 78-79)

Para compreender o processo de racionalização ocidental, Adorno e Horkheimer traçam, em *Dialética do esclarecimento*, uma regressão do esclarecimento ocidental até o período homérico, de modo a compreender a gênese e desenvolvimento da razão instrumental – ou *teleológica*, na concepção de Weber. No período da crítica à razão instrumental, Adorno e Horkheimer estabeleceram uma relação intrínseca entre razão instrumental e dominação na organização social capitalista. Analisando o esclarecimento kantiano, os autores consideraram que residia já na concepção iluminista um conceito de “[...] racionalidade identitária e formal que não permite a subsistência das sociedades contemporâneas enquanto sociedades democráticas e plurais.” (AVRITZER, 1999, p. 170). O núcleo dessa contradição encontra-se na teoria do próprio Kant.

Adorno e Horkheimer consideram que o medo que o "eu" tem do "Outro" (identificado como a natureza) foi superado, no decorrer da civilização, pela dominação do outro, e a humanidade paga pela superação do medo do outro com a internalização da vítima. A dominação simultânea do outro e de si mesmo, teria sido, segundo os autores, realizada com a apropriação cada vez mais do conhecimento racional, isto é, a saída para o medo se deu como conhecimento que é simultaneamente subjugação do diferente. A mudança de uma abordagem da teoria crítica em direção à crítica da razão instrumental também ocorreu no processo de dominação com o objetivo de superar o medo que o eu tem do Outro,

A tendência de excluir exatamente o não igual é o ponto de fuga que permite a Adorno apontar a sua construção da categoria de ‘organização’ para um diagnóstico da razão: a incapacidade de imitar o que, inicialmente, é estranho e, assim, abdicar do seu ponto de vista próprio e particular, marca exatamente a distância da razão dominante, instrumental em relação ao seu potencial original. Portanto, Adorno agrupa no seu conceito de organização os três fenômenos numa única figura: a impotência onipresente, a transformação dos meios em fins em si mesmo e a tendência crescente da exclusão arbitrária do ‘não igual’. Essa figura deve demonstrar em qual medida nossa forma atual de vida é dependente de uma deformação patológica da razão. (HONNETH, 2006, p. 19-20)

Dessa forma, as patologias da vida moderna são compreendidas como resultado de um processo histórico subterrâneo do desenvolvimento da civilização ocidental, que ocorrem paralelamente a uma história subterrânea da razão ocidental. O mito que se torna esclarecimento e o esclarecimento que se torna mito corresponde à gênese da civilização e sua decadência em barbárie. Entretanto, tais processos estão intrinsecamente conectados, de modo que Adorno e Horkheimer o compreendem de forma quase fatalista.

Como dito anteriormente, Habermas (2014b) resgata em Hegel a diferenciação da consciência astuta, consciência reconhecida e consciência nomeadora, a primeira estando associada ao conceito de *trabalho*. A astúcia de Odisseu, na *Odisséia*, é considerada por Adorno e Horkheimer (1985) como a origem da *ratio* ocidental. Em seu encontro com Polifemo, quando indagado sobre seu nome e aproveitando-se da semelhança entre Oúdeis (ninguém) e Odysseús (seu nome),

O cálculo que Ulisses faz de que Polifemo, indagado por sua tribo quanto ao nome do culpado, responderia dizendo: ‘Ninguém’ e assim ajudaria a ocultar o acontecido e a subtrair o culpado à perseguição, dá a impressão de ser uma transparente racionalização. Na verdade, o sujeito Ulisses renega a própria identidade que o transforma em sujeito e preserva a vida por uma imitação mimética do amorfo. Ele se denomina Ninguém porque Polifemo não é um eu e a confusão do nome e da coisa impede ao bárbaro logrado escapar à armadilha: seu grito, na medida em que é um grito por vingança, permanece magicamente ligado ao nome daquele de quem quer se vingar, e esse nome condena o grito à impotência. Pois ao introduzir no nome a intenção, Ulisses o subtraiu ao domínio da magia. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 63)

A astúcia de Ulisses consiste na percepção do dualismo “[...] ao descobrir que a palavra idêntica pode significar coisas diferentes.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 58). A concepção de linguagem em Adorno e Horkheimer é uma linguagem a serviço da dominação, uma linguagem que se tornou instrumento quando o Esclarecimento se tornou o *modus operandi* da *ratio* ocidental.

A relação entre ambas é uma consequência dos processos subterrâneos paralelos do desenvolvimento da história da civilização e da razão ocidental. O Esclarecimento a que Adorno e Horkheimer se referem é o Esclarecimento dado por Kant, elemento responsável pelo estabelecimento de uma relação afim entre racionalidade e poder que caracteriza a modernidade como um todo, em que a razão esclarecida se torna um instrumento de poder, isto é, uma razão instrumental, afirmando que “a essência do esclarecimento é a alternativa que torna inevitável a dominação. Os homens sempre tiveram de escolher entre submeter-se à natureza ou submeter a natureza ao eu.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 38).

Segundo Kant (2012),

O Esclarecimento é a libertação do homem de sua imaturidade (*Unmündigkeit*) auto-imposta. Imaturidade é a incapacidade de empregar seu próprio entendimento sem a orientação de outro. Tal tutela é auto-imposta quando sua causa não reside em falta de razão, mas de determinação e coragem para usá-lo sem a direção de outro. *Sapere Aude!* Tenha coragem

de usar sua própria mente (*Verstandes*)! Este é o lema do Esclarecimento. (p. 140, grifo nosso)

Adorno e Horkheimer (1985), por sua vez, compreendem que

O pensamento, no sentido do esclarecimento, é a produção de uma ordem científica unitária e a derivação do conhecimento factual a partir de princípios, não importa se estes são interpretados como axiomas arbitrariamente escolhidos, ideias inatas ou abstrações supremas. As leis lógicas estabelecem as relações mais gerais no interior da ordem, elas as definem. A unidade reside na concordância. (p. 71)

A relação entre racionalidade e poder ocorre da seguinte forma:

Os instrumentos da dominação destinados a alcançar a todos – a linguagem, as armas e por fim as máquinas – devem se deixar alcançar por todos. É assim que o aspecto da racionalidade se impõe na dominação como um aspecto que é também distinto dela. A objetividade do meio, que o torna universalmente disponível, sua ‘objetividade’ para todos, já implica a crítica da dominação da qual o pensamento surgiu, como um de seus meios. (ADORNO, HORKHEIMER, 1985, p. 42)

O Esclarecimento é também compreendido pelos autores como elemento de autoconservação, uma vez que resulta da subjugação do outro em benefício do eu sob a lógica do medo, porque também “a minoridade revela-se como a incapacidade de se conservar a si mesmo.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 72). A relação entre sujeito e objeto em tal perspectiva é a redução de meios em relação a fins, não limitados ao cálculo capitalista e à administração estatal – elementos sistêmicos – mas também invadindo âmbitos da vida não sistêmicos. A relação entre sujeitos também resulta, sob tal perspectiva, em uma relação entre sujeito e objeto, de modo que o Outro, enquanto ser não igual, torna-se objeto do medo que o sujeito tem dele. Entretanto, os autores foram incapazes de estabelecer um âmbito suficientemente livre da ação sistêmica constituído seja pela linguagem – como tenta fazer Habermas – ou pela contingência – como propõe Bauman -, embora estejam mais próximos deste.

Apreende-se aqui que Adorno e Horkheimer não diferenciaram as consciências astuta, nomeadora e reconhecida a partir do jovem Hegel – embora tenham clara influência do mesmo –, dando uma centralidade predominante da consciência astuta e, conseqüentemente, do trabalho, além da superposição dos processos de racionalização social e cultural a partir de Weber, o que resulta também numa predominância da concepção sistêmica. Essas manobras teóricas efetuadas pelos dois autores resultam, segundo Honneth (1991), de uma abordagem

do processo de racionalização ocidental a partir da filosofia da história. Benhabib (1996) compreende que na obra de Adorno e Horkheimer,

O trabalho é, efetivamente, a sublimação do desejo; mas o ato de objetivização em que o desejo se transforma num produto não constitui um ato de auto-efetivação, mas um ato de medo que leva ao controle da natureza dentro de si mesmo. A objetivização não é a auto-efetivação, mas a abnegação disfarçada de auto-afirmação. (p. 81-82)

A tese de Honneth (1991) é de que a análise da filosofia da história é direcionada para a compreensão do trabalho social e a da psicologia é compreender os instintos individuais, estando a cultura numa terceira dimensão de reprodução social associada a esses dois elementos, especificamente relacionados com os modos de abordagem respectivos. Por consequência, as abordagens de Adorno e Horkheimer a partir da filosofia da história deixaram o conceito teórico-prático de cultura e o de atividade crítica inconcluídos, apesar de introduzi-los. O modelo foi capaz de apreender os problemas, mas não de desenvolvê-los.

Bauman desenvolve sua teoria sob um ponto de vista privilegiado. A teoria de Adorno e Horkheimer, profundamente marcada pela relação com os fenômenos históricos contemporâneos a ela, desenvolve-se passando pelas três fases citadas por Benhabib (1996), realizando um percurso intelectual gigantesco de reformulações, questionamentos e modificações estruturais consideráveis. Bauman, por sua vez, analisa o desenvolvimento de toda a teoria de ambos de um modo retrospectivo, incorporando as reformulações de maneira planificada.

Defende-se aqui a tese de que a influência central da teoria de Bauman é a concepção de Adorno e Horkheimer, porque mesmo os elementos retirados de Rorty e Derrida são desenvolvimentos de ideias que já estavam contidas na teoria dos frankfurtianos.

Como Bauman parte de uma posição privilegiada para sua teoria da modernidade, ele não concebe a verdade como práxis correta, como os dois autores conceberam no início de suas obras, nem como ideal que permitiria uma interpretação do consenso, como concebeu em sua primeira fase marxista em que se aproximou de Habermas. Bauman avança em relação à teoria dos dois frankfurtianos na medida em que defende que sequer faz sentido a ideia de uma práxis correta, e enquanto eles buscaram corrigir concepções errôneas formuladas anteriormente, Bauman parte de uma vista panorâmica de suas teorias de modo a apropriar de seus conteúdos, sem a necessidade de fidelidade às afirmações anteriores, que são confrontadas com uma realidade social concreta que as tornam inviáveis.

Ele recupera em Rorty a concepção de que o desejo universal de verdade coincide melhor com um desejo universal de justificação - e não positividade. Consequentemente, a verdade é compreendida como uma construção que entra em choque com diversas concepções de verdade associadas a contextos locais polivalentes. Uma vez que a verdade não pode ser imanentemente fornecida pelo mundo, como nos diz Rorty (1989), Bauman sequer passa pela ideia de uma possibilidade de verdade como aspecto da práxis correta. Paralelamente a isto, Bauman recupera também em Rorty (1989) uma concepção de contingência que fornece uma possibilidade de se escapar ao Esclarecimento como forma de dominação: esta ocorre, na concepção de Bauman, porque o Esclarecimento sufoca uma condição existencial contingente que, cessada sua positividade, permitiria aos indivíduos abraçar a contingência como possibilidade emancipatória. Também recupera em Rorty (1989) elementos de uma concepção de linguagem que não resulta em aspectos instrumentais de dominação e que permitiria a fundamentação consistente de existências contingenciais, não necessariamente mediadas pelo sistema, uma vez que a linguagem é compreendida como não necessariamente teleológica. Faz-se importante ressaltar que, embora predomine uma concepção de atuação sistêmica na teoria de Bauman, a contingência se apresenta como possibilidade *utópica*. Por outro lado, o resgate da contingência como possibilidade de se opor ao sistema se apresenta de forma bastante nebulosa, uma vez que impõe dificuldades de coexistência *com* o sistema, necessitando da superação da atuação estrutural do sistema enquanto âmbito instrumental.

Bauman segue a via de Adorno e Horkheimer de que o Esclarecimento é a característica totalitária da modernidade sem, no entanto, estabelecer sua crítica mediante uma filosofia da história. Entretanto, sua escolha de se utilizar Rorty como elemento de fundamentação de crítica ao esclarecimento continua a seguir a linhagem de Adorno e Horkheimer, na medida em que mantém a relação de dominação na sociedade capitalista como consequência da filosofia fundadora de Kant.

Existe, também, um claro conflito entre a apropriação do diagnóstico da realidade contemporânea a partir da teoria de Rorty e Horkheimer por Bauman. Embora Horkheimer (2002) não se posicione a favor nem da razão subjetiva nem da objetiva, tece inúmeras críticas à primeira e a declara como concretização da razão instrumental, conceito que serve de base para as críticas de Bauman sobre a modernidade sob a nomenclatura de *razão legislativa*. A suposta imanência da contingência defendida por Rorty, ao representar um comportamento da razão subjetiva, coloca-se como um elemento problemático na teoria de Bauman.

Como defendido por Almeida (2015), embora Bauman se aproxime do pensamento pós-moderno, ele não admite a ideia de relativismo cultural por considerar que nem todas as tradições apresentam o mesmo grau de validade, dando uma superioridade para aquelas que reconhecem a própria contingência. Bauman (2010) equipara ceticismo com relativismo, sendo este uma versão atual daquele. São caracterizados como perspectivas em que nenhum valor ou versão da verdade pode ser defendido como superior a outras concepções e, portanto, o conhecimento de qualquer natureza tem um valor meramente parcial. Entretanto, a concepção rortyana de que a verdade é apenas uma interpretação da realidade mediada por sujeitos não deixa de ser colocada como uma verdade. O radicalismo de tal concepção recai sobre a própria teoria, uma vez que nem Rorty nem Bauman conseguem a partir de tal afirmação estabelecer critérios de análise para interpretar as interpretações do mundo.

Enquanto Horkheimer (2002) defende que,

Segundo a filosofia do intelectual médio moderno, só existe uma autoridade, a saber, a ciência, concebida como classificação de fatos e cálculo de probabilidades. A afirmação de que a justiça e a liberdade são em si mesmas melhores do que a injustiça e a opressão é, cientificamente, inverificável e inútil. Começa a soar como se fosse sem sentido, do mesmo modo que o seria a afirmação de que o vermelho é mais belo do que o azul, ou de que um ovo é melhor do que leite. (p. 29)

Rorty (1989) nos diz que

Quando consideramos exemplos de jogos de linguagem alternativos – o vocabulário da política ateniense antiga versus a de Jefferson, o vocabulário moral de São Paulo versus o de Freud, o jargão de Newton versus aquele de Aristóteles, o idioma de Blake versus aquele de Dryden – torna-se difícil pensar o mundo fazendo um desses melhor que o outro, o mundo escolhendo um entre eles. Quando a noção da ‘descrição do mundo’ é movida do nível de sentenças orientadas pelo critério dentro dos jogos de linguagem para jogos de linguagem como um todo, jogos que não escolhemos por referência a critérios, a ideia de que o mundo decide quais descrições são verdadeiras não podem nos dar mais um sentido claro. (p. 5, tradução nossa)

Curiosamente, ambos os autores concordam com a incapacidade de fornecer critérios válidos de estabelecimento de uma verdade absoluta a partir da ciência, entretanto, o primeiro assim o faz como uma crítica, enquanto o segundo o faz de forma apologética. A concepção de Rorty sobre a inexistência de uma verdade objetiva que se subtrai da realidade resulta em uma concepção que prioriza contextos particulares sobre contextos universais e,

consequentemente, tais contextos particulares estão sempre em disputa sobre possibilidades plurais de verdade.

Entretanto, na concepção de Horkheimer (2002), a interpretação de fenômenos enquanto textos sob a perspectiva de jogos de linguagem, orientadas a uma análise da razão subjetiva, não fornece nenhum mecanismo capaz de estabelecer critérios de validade para tais contextos particulares. A teoria de Rorty, nessa concepção, é uma reprodução enfática do existente que não fornece nenhuma saída para os conflitos emanados de tais contextos, apenas postula que os mesmos existem e devem ser respeitados.

A concepção de ambivalência, passando pela *différance* de Derrida, também possui certa afinidade com a teoria de Adorno e Horkheimer. A astúcia de Ulisses, origem subterrânea da *ratio* ocidental, possui como característica central a percepção da dualidade que a palavra pode significar. Sua atitude em relação a Polifemo desmascara o uso intencional da ambiguidade como forma de obter êxito, a palavra se torna meio para um fim.

Polifemo, por sua vez, constituído na concepção mágica que não diferencia palavra e objeto, pensamento mítico, mas que também se assemelha ao pré-moderno, – pelo menos na concepção de Bauman – não consegue captar a existência da ambivalência, e o desfecho favorável da ação intencional de Ulisses só foi possível graças a isso.

A dominação do Outro, que resulta na dominação de si mesmo, resulta do medo que o Esclarecimento tem do estranho, daquilo que não se torna acessível à dominação pelo ato mimético. O estranho que não se deixa captar pela *mimese* é o ambivalente, a *différance* resultante do processo de ordenação da razão moderna em torno de oposições insuficientes para descrever a realidade.

Assim sendo, a influência de Derrida sobre a teoria da modernidade de Bauman também aparece aqui como expansão de elementos já contidos na teoria dos dois frankfurtianos. A possibilidade da construção de identidades que não resultem obrigatoriamente na dominação do Outro pelo eu é resgatada por Bauman também a partir da teoria de Derrida. Bauman, nesse aspecto, busca se distanciar de um problema ao qual Adorno e Horkheimer chegaram, isto é, a inevitabilidade da formação de identidades que não tenham como resultado a exclusão do Outro ou a dominação dele. Essa abordagem propõe, não somente um avanço em relação a Adorno e Horkheimer, mas também uma correção, embora não seja uma teoria reconstrutiva em si.

O Esclarecimento é o trabalho do positivo, a positivação da luta contra o ambivalente que não se deixa captar pela razão. Bauman também adota a desconstrução como estratégia mais adequada a sua concepção de Natureza, uma vez que sua teoria se coloca contra o

movimento do saber absoluto, buscando agregar não somente a pluralidade, mas uma pluralidade qualificada e orientada à contingência.

A definição de razão legislativa como o *modus operandi* da intelectualidade moderna também ocorre com certa influência de Adorno e Horkheimer. O Esclarecimento escancarado como razão instrumental é considerado pelos dois como a característica marcante do capitalismo moderno, tendo suas origens modernas na filosofia kantiana. Bauman, por sua vez, também recorre a Kant como inaugurador da modernidade, mas desloca o sentido original de Adorno e Horkheimer quanto ao conteúdo da razão. Segundo Adorno e Horkheimer (1985),

A razão contém enquanto ego transcendental supraindividual a Ideia de uma convivência baseada na liberdade, na qual os homens se organizem como um sujeito universal e superem o conflito entre a razão pura e a empírica na solidariedade consciente do todo. A Ideia desse convívio representa a verdadeira universalidade, a Utopia. Mas ao mesmo tempo, a razão constitui a instância do pensamento calculador que prepara o mundo para os fins da autoconservação e não conhece nenhuma outra função senão a de preparar o objeto a partir de um mero material sensorial como material para a subjugação. A verdadeira natureza do esquematismo, que consiste em harmonizar exteriormente o universal e o particular, o conceito e a instância singular, acaba por se revelar na ciência atual como *o interesse da sociedade industrial*. (p. 73, grifo nosso)

O comportamento da razão legislativa é de uma razão instrumental, entretanto, não se reduz a ela. Primeiramente, Bauman desloca a força motriz da razão do mercado para o Estado. Para Bauman, o desenvolvimento da sociedade moderna se deve mais à ação positiva de um Estado jardineiro, que planifica e ordena a sociedade, do que à busca pelo lucro por empresas capitalistas. Na realidade, o mercado praticamente não é levado em consideração por Bauman em sua análise do desenvolvimento da modernidade. Isso se deve ao fato, talvez, de que ele considera uma dicotomia – o que é irônico, visto sua fundamentação teórica – que relaciona primariamente modernidade com Estado e pós-modernidade com mercado.

Enquanto o Esclarecimento, na teoria de Adorno e Horkheimer, institucionalizou-se na empresa capitalista a partir do cálculo enquanto elemento de coordenação que reifica a sociedade, a razão legislativa surge da síndrome poder/conhecimento, em que Estado e filosofia modernos se puseram a dominar a ambivalência de um mundo contingente a partir de sua interdependência de legitimação. A dominação nos frankfurtianos é orientada ao lucro; em Bauman, ao conhecimento e eliminação da ambivalência em suas formas cognitivas e concretas. Em Adorno e Horkheimer, a dominação estatal ocorre como um fenômeno

consequente da lógica capitalista, enquanto, em Bauman, a dominação estatal é a própria origem da dominação social.

Bauman segue em parte a crítica de Pollock ao capitalismo de Estado. Este não é visto como um momento posterior da formação moderna, mas sua própria origem. Justamente por isso, Bauman centraliza suas análises na organização dos Estados-nação, não realizando um movimento corretivo de sua própria teoria – visto que a inaugura numa posição privilegiada.

Por outro lado, o foco de suas análises não é a organização do modo de produção controlado pelo Estado, mas seu comportamento enquanto agente positivador de uma nova forma de conhecimento direcionada pela filosofia moderna – o desenvolvimento subterrâneo da razão ocidental paralelo ao processo histórico subterrâneo do desenvolvimento da civilização ocidental, assim como em Adorno e Horkheimer, embora com um período analisado bem reduzido em Bauman. Enquanto no capitalismo de Estado se concebe a organização do capitalismo sob a égide do Estado em suas formas mais brutais, como o nazifascismo e o comunismo soviético, em Bauman, o Estado-nação é a origem do totalitarismo consequente da síndrome poder/conhecimento entre Estado e filosofia modernos. Enquanto Adorno e Horkheimer (1985) consideram que a “[...] *chronique scandaleuse* de Justine e Juliette [...] é a epopeia homérica liberada do último invólucro mitológico [...]” (p. 97), Bauman (1999) considera que o Holocausto nada mais é do que o *modus operandi* moderno, liberado de suas falsas pretensões, que culmina na eliminação da ambivalência sem nenhum pudor.

As análises de Adorno e Horkheimer também se direcionaram para a relação entre Esclarecimento e antissemitismo, considerando que na concepção moderna o judeu é

[...] o outro, o estranho, aquele que é a um tempo humano e subumano. Enquanto a astúcia de Odisseu consiste na tentativa de aplacar a alteridade através de um ato mimético, tornando-se igual a ela [...] o fascismo, através da projeção, torna o outro idêntico a ele mesmo [...] (BENHABIB, 1996, p. 80)

Um dos elementos que mais atravessa as obras de Bauman é o Holocausto, que para ele tem uma importância de caráter muito pessoal. Bauman, assim como Adorno e Horkheimer, era um judeu que sofrera os impactos diretos do Holocausto. Bauman fora um soldado polonês na guerra contra os nazistas, sendo perseguido e tendo muito de seus amigos e familiares mortos durante o período nazista na Polônia (SANTOS, 2014). A relação entre modernidade e Holocausto também será aqui apresentada como consequência da influência de Adorno e Horkheimer.

2.4.2 Modernidade como condição necessária do Holocausto

Um aspecto importante para se compreender uma teoria da sociedade é como ela estabelece a relação entre elementos normais e patológicos, compreendendo a emancipação como superação de elementos socio-patológicos de determinada sociedade. Na teoria da modernidade de Bauman, o autor propõe que o Holocausto seja encarado como um “laboratório sociológico”, de modo a compreender a outra face de Jano, latente desde o início da modernidade e que se manifestara no terror do Holocausto.

Bauman (1998) diz que há duas formas de interpretar o Holocausto enquanto uma teoria da civilização e da modernidade. A primeira é considerar o holocausto como um fenômeno particular decorrente de um antissemitismo europeu enquanto ideologia. Essa interpretação, segundo Bauman, não consegue compreender a patologia da sociedade em que ocorreu, pois não acrescenta nada à compreensão do funcionamento normal de tal sociedade. A segunda consiste na concepção de que o holocausto é só mais um fenômeno repulsivo decorrente do funcionamento normal da sociedade ou da condição humana. Entretanto, Bauman considera que ambas as formas de interpretação recaem numa perspectiva histórica e que a sociologia negligenciou tal fenômeno como secundário.

A sociologia ortodoxa que se debruçara sobre os estudos do Holocausto teria concluído “[...] a mensagem de que o Holocausto foi um fracasso, não um produto da modernidade.” (BAUMAN, 1998, p. 23). Se, por outro lado, o Holocausto é um fenômeno plausível da organização social moderna, da sua lógica instrumental enraizada no Estado e nas fábricas, então ele pode ser repetido a qualquer momento, visto que segundo Bauman (1998) “[...] nenhuma das condições que tornaram Auschwitz possível realmente desapareceu e nenhuma medida efetiva foi tomada para evitar que tais possibilidades e princípios gerem catástrofes semelhantes a Auschwitz [...]” (p. 30)³. É à segunda tese que Bauman (1998) deve suas análises sobre o Holocausto. Ele nos diz sobre a primeira concepção que,

Embora estejam disponíveis outras imagens sociológicas do processo civilizador, a mais comum (e amplamente aceita) é a que impõe como seus pontos centrais a supressão de atos irracionais e essencialmente antissociais e a gradual mas persistente eliminação da violência da vida social (mais precisamente, a concentração da violência sob controle do Estado, onde é usada para guardar os perímetros da comunidade nacional e as condições da

³A ideia de que Auschwitz é um fenômeno que pode se repetir e a necessidade de fazer com que ele não se repita aqui se credita à influência de Adorno (1998).

ordem social). O que funde os dois pontos centrais num só é a visão da sociedade civilizada – pelo menos na nossa forma ocidental moderna – como, primeiro e antes de mais nada, uma força moral; como um sistema de instituições que cooperam e se completam mutuamente na imposição de uma ordem normativa e do império da lei, que por sua vez preservam condições de paz social e segurança individual mal defendidas em cenários pré-civilizados. (BAUMAN, 1998, 47-48)

Essa concepção, segundo o autor, delimita arbitrariamente norma e normalidade, colocando fenômenos recorrentes - como a segregação étnico-racional - como elementos casuais e transitórios. Isso implicaria em uma postura epistemológica de ocultação dos potenciais destrutivos do processo civilizador, ao mesmo tempo em que suprime a crítica ao mesmo processo, uma vez que tal ocultação se nega a relacionar estruturalmente o processo civilizador e as patologias sociais modernas. Assim,

como a promoção da racionalidade à exclusão de critérios alternativos de ação, e em particular a tendência a subordinar o uso da violência a cálculos racionais, foi de há muito reconhecida como uma característica da civilização moderna, fenômenos como o Holocausto devem ser reconhecidos como resultados legítimos da tendência civilizadora e seu potencial constante. (BAUMAN, 1998, p. 48).

As abordagens de Bauman sobre o Holocausto se dividem em duas fases importantes, uma contida em *Modernidade e Holocausto* e outra abordada em *Modernidade e ambivalência*, construídas na respectiva ordem. Na abordagem contida em *Modernidade e Holocausto*, Bauman (1998) afirma que

o mundo hobbesiano do Holocausto não veio à tona saindo de sua sepultura rasa demais, ressuscitado pelo tumulto das emoções irracionais. Apareceu [...] num vínculo de produção industrial, empunhando armas que só a ciência mais avançada poderia fornecer e seguindo um itinerário traçado por uma organização cientificamente administrada. A civilização moderna não foi a condição *suficiente* do Holocausto; foi, no entanto, com toda a certeza, sua condição *necessária*. Sem ela, o Holocausto seria impensável. Foi o mundo racional da civilização moderna que tornou viável o Holocausto. (BAUMAN, 1998, p. 32, grifo do autor)

Diferentemente da abordagem desenvolvida em *Modernidade e ambivalência*, a primeira abordagem concebe que a ciência operada por uma razão legislativa é vista como *lógica* e não *origem* do Holocausto. Não sendo as causadoras do Holocausto, a burocracia e a racionalidade instrumental foram incapazes de evitar fenômenos como o Holocausto. Bauman (1998) também relaciona tal associação enquanto operação de um modelo burocrático,

aproximando-se da concepção weberiana. Ao se aproximar da teoria weberiana da burocracia, pode-se dizer que Bauman se assemelha à conclusão de Weber quanto à tese da perda de liberdade, uma vez que, ao compreender a técnica moderna como instrumento do Holocausto mediado por uma burocracia organizada, Bauman (1998) compreende o processo moderno de racionalização como racionalização social. Sob uma óptica das três esferas de valor, baseando-se na interpretação de Bauman, os conteúdos da esfera da ciência prevalecem sobre a esfera do direito - que é vista como seu instrumento - e sobre a esfera estética, criando um palco de conflitos que subjuga as duas últimas.

Nessa primeira perspectiva de *Modernidade e Holocausto*, Bauman não considera que o Holocausto tenha sido *determinado* pela burocracia ou pela racionalidade instrumental, nem que destas resultem, inevitavelmente, fenômenos como o Holocausto, mas que ambas são incapazes de evitar os mesmos. As ações desumanas do Holocausto não foram irracionais, foram o próprio funcionamento de uma lógica racionalmente instrumental, possibilitando a administração racional do genocídio como um fenômeno crível, em que a responsabilidade de ações atrozés é deslocada do indivíduo ou grupo para uma lógica institucionalizada na burocracia.

Seguindo tal perspectiva, em nenhum momento a execução do Holocausto entrou em conflito com os elementos da racionalidade, muito pelo contrário, foi o funcionamento normal de uma lógica racionalmente instrumental que possibilitou a administração do genocídio como um fenômeno crível. Afirma, assim, que o Holocausto “era um morador legítimo da casa da modernidade; com efeito, um morador que não poderia se sentir em casa em nenhum outro lugar.” (BAUMAN, 1998, p. 37). O aumento da racionalidade não resulta em um aperfeiçoamento da humanidade como sonhavam os iluministas, ele a condena.

A figura do judeu se constituiu no imaginário europeu como um ser errante, sem pátria, muitas vezes fechado em sua cultura e, ao mesmo tempo, fortemente inserido na atividade econômica. Diferentemente da visão hegemônica da interpretação do Holocausto, Bauman (1998, p. 51-55) defende a tese de que a escolha do judeu como alvo do genocídio não se deu por uma cultura antissemita disseminada na Alemanha. Contrasta, inclusive, com vários dados que demonstram que os alemães eram menos aversos aos judeus do que a outros povos, e que os judeus possuíam uma visão relativamente favorável sobre o país, considerando-o um refúgio de tolerância religiosa.

O genocídio não fora perpetuado por um ódio intenso e disseminado na cultura alemã, mas por parte do governo central e sua autodesignação despudorada do combate à ambivalência. O autor fala, assim, da ideia do *judeu conceitual*, cuja “[...] multidimensional

falta de clareza e a *própria multidimensionada era uma incompatibilidade extra* não encontrada em todas as outras [...] categorias ‘repulsivas’ geradas por conflitos de fronteiras.” (BAUMAN, 1998, p. 61, grifo do autor). O judeu conceitual encarnava características suficientes pra ser escolhido como o limite de uma apropriação cultural ideal, um desafio ao progresso.

A modernidade caracterizada como ordenação teleológica não podia aceitar pontas soltas em seu projeto de perfeição. A filosofia moderna, ao expandir sua luta contra a ambivalência cognitiva para a luta contra a ambivalência no mundo, sob as asas do Estado moderno, necessitou eliminar fisicamente a ambivalência após perceber que seus planos de perfectibilidade não estavam indo como o esperado. A figura do judeu conceitual era conveniente a um poder estatal direcionado por forças legislativas que deveria executar tal tarefa. Assim como a contingência sufocada é a esperança da teoria de Bauman, a razão sufocada do Estado moderno encontrava seus limites planificadores na figura da ambivalência concreta, nesse caso representada pelo judeu. Na esteira de tal raciocínio, Bauman (1998) defende que

Eles [judeus] *eram o lado opaco de mundo que lutava pela claridade, a ambigüidade de um mundo ansioso por certeza*. Eles transpunham todas as barreiras e atraíam balas de todas as direções: o judeu conceitual foi, de fato, construído como a ‘viscosidade’ arquetípica do moderno sonho de ordem e clareza, como o inimigo de toda ordem, velha, nova e, particularmente, a ordem desejada. (p. 77-78, grifo do autor)

Inicialmente, a construção da figura do judeu conceitual ocorre como transmissão de culpa. A construção ideológica da figura do judeu como limite do progresso ocorre de modo a eximir o Estado moderno de sua incapacidade de trazer soluções racionais para um mundo que é contingente, na concepção de Bauman. Posteriormente, o genocídio se torna um *projeto*, executado e administrado burocraticamente, que surge como um segundo momento de legitimação do poder. Resgatando a *différance* de Derrida, a exclusão do judeu conceitual se torna a legitimação do europeu e sua segurança existencial.

O genocídio do Holocausto alemão não é um fenômeno peculiar à Alemanha e enquadra-se num plano geral que se manifesta de maneiras diversas, embora sob a mesma lógica. Em uma perspectiva mais ampla, o *racismo* é a característica primordial que permitiu a adesão – mesmo que pela indiferença, como Bauman (1998) defende no caso alemão – de um projeto genocida à luz do dia. O racismo é assim apresentado como a construção de elementos vistos como empecilhos ao projeto moderno, que se manifesta como a incapacidade

de certos seres, pela sua própria *natureza*, de se enquadrarem em um sonho legislativo de sociedade racional. Conseqüentemente, qualquer esforço em direção ao melhoramento de indivíduos pertencentes à determinada raça – vista como inferior, incapaz e repulsiva – ocorre em vão.

Existem dois aspectos vitais que Bauman (1998) considera serem as origens do racismo como visão de mundo da modernidade: a) o primeiro se deve à divinização da Natureza pelo Iluminismo, sendo a ciência o meio de conhecê-la. Havendo uma suposta unidade entre corpo e mente, o conhecimento progressivo sobre os fatores constitutivos do ser humano também seriam possíveis, concebidos como resultados de processos naturais. Assim, o caráter, a estética e outras características eram vistos como elementos passíveis de interpretação morfológica, como no caso da fisionomia ou da frenologia; b) O Racismo moderno é peculiar pela sua legitimação a partir da ciência, um instrumento moderno de planejamento do auto-aperfeiçoamento do ser humano e da natureza. Na administração racional da vida moderna, o “outro” na perspectiva racista é aquele que não se enquadra a tal lógica, e tal incapacidade é justificada em termos de uma disfunção genética – legitimada pela ciência. Esta, enquanto instrumento, apenas cumpre seu papel de modo moralmente neutro, permitindo a positivação da ideologia.

A sociedade moderna é crescentemente operada por uma lógica despersonalizada. Bauman recupera em John Lachs o conceito de *mediação da ação* como um dos elementos fundamentais da sociedade moderna. Tal conceito representa o fenômeno de transferência de responsabilidade da ação ao inserir um intermediário entre o idealizador e a ação final. Em *Modernidade e Holocausto*, a *mediação da ação* é causa da produção social da invisibilidade moral, associado à lógica da organização burocrática, e afirma que “o aumento da distância física e/ou psíquica entre o ato e suas conseqüências produz mais do que a suspensão da inibição moral; ela anula o significado moral do ato e todo conflito entre o padrão pessoal de decência moral e a imoralidade das conseqüências sociais do ato.” (BAUMAN, 1998, p. 44).

Institucionalmente, o aumento da distância física e/ou psíquica se tornou *possível* mediante o uso sistemático da burocracia como forma de administração do genocídio. A razão moderna, sendo um mero instrumento do *poder*, não apresenta nenhuma oposição a ações atroz, pelo contrário, age de forma neutra de modo a possibilitá-las. Desse modo, “o *duplo feito da burocracia é a moralização da tecnologia combinada com a negação do significado moral de todas as questões não técnicas*. É a tecnologia da ação, não de sua substância, que é submetida a avaliação como boa ou má, própria ou imprópria, certa ou errada.” (BAUMAN, 1998, p. 188, grifo do autor). Ocorre assim, segundo Bauman (1998), uma transformação dos

sujeitos envolvidos na cadeia da divisão social do trabalho em *agentes*, uma situação existencial oposta ao estado autônomo.

O agente é aqui compreendido como um instrumento, um mediador entre os superiores e a tarefa concreta, independentemente da natureza desta. A burocracia estabelece e mediatiza o processo, tendo como consequência uma neutralização moral do processo em si e, conseqüentemente, o autor estabelece o papel da divisão do trabalho na possibilitação de ações cruéis oriundas da ação estatal enquanto *manifestação* da burocracia. Quanto a isto, Bauman (1998) nos diz que

A responsabilidade técnica difere da responsabilidade moral pelo fato de esquecer que a ação é um meio para alcançar algo para além dela mesma. Como as conexões exteriores da ação são efetivamente removidas do campo visual, o próprio ato burocrático se torna um fim em si mesmo. Pode ser julgado apenas pelos seus critérios extrínsecos de adequação e sucesso . [...] Uma vez isolados de suas longínquas consequências, a maior parte dos atos funcionalmente especializados ou passa facilmente no teste moral ou é moralmente indiferente. (p. 125).

A burocracia executa o Holocausto fazendo-o à sua própria imagem. O fracasso da ciência conseqüente da sua desvinculação frente às emoções, ante às pressões normativas e à ética, torna a ciência um mero instrumento neutro para o poder ilimitado de um sistema que teria dominado todos os âmbitos da vida. Para Bauman (1998), a ciência teve um papel tanto direto quanto indireto em relação ao Holocausto.

O papel indireto é atribuído ao solapamento de instâncias normativas como a religião e a ética. Bauman enaltece a aceitação da contingência opondo-se a posturas normativas, mas aqui considera a dissolução das esferas de valor, em que a normatividade ética pré-moderna perde seu valor central como um dos fatores indiretos do Holocausto. Por outro lado, Bauman não aponta direções de como solucionar o desequilíbrio entre as esferas da ciência, da moral e da arte, nem dá uma atenção suficiente a esse processo histórico, simplesmente o menciona como origem indireta do Holocausto e segue outras linhas de raciocínio. Diretamente, a ciência teria contribuído para a execução do Holocausto enquanto instrumento de eficiência desvinculado a juízos de valor.

A estratégia para se estabelecer uma receptividade mínima por parte das vítimas em relação à opressão nazista como um todo é atribuída por Bauman a um apelo à autopreservação. Conforme Adorno e Horkheimer (1985), a autopreservação é uma característica da razão instrumental que, por sua vez, tivera uma função decisiva para o surgimento e manutenção do regime nazista e do Holocausto. Bauman (1998) segue a mesma

linha do desenvolvimento defendida pelos dois autores, e a conexão tem aqui um duplo papel: o de manter certa ordem na relação entre opressores e oprimidos, assim como o de estabelecer uma *postura racional* entre ambos.

A postura racional é aqui tanto mecanismo de dominação como de introjeção da dominação, estabelecendo um suposto circuito fechado de legitimação da opressão. A astúcia contida na razão instrumental, conforme compreendida por Adorno e Horkheimer, direciona aqui as análises de Bauman porque é concebida como dominação da natureza tanto exterior, num primeiro momento, quanto da natureza interior, como consequência.

A razão possui, em *Modernidade e Holocausto*, ainda o aspecto de instrumental, em que o autor considera o processo duplo de dominação da natureza como um processo singular não entre sujeito e objeto, como no caso da *autoconstituição da espécie* marxiana que também influenciara os dois frankfurtianos, mas entre sujeitos de uma relação no mundo. Com a afirmação do duplo caráter da ação e razão instrumentais na dominação nazista conforme interpretada por Bauman (1998), percebe-se que aqui não há espaço para a intersubjetividade na teoria dele, uma vez que a relação entre sujeitos, quando é mencionada, ocorre como forma de dominação. A jaula de ferro é aqui mais uma vez resgatada, o que reforça a defesa de Bauman como um weberiano clássico.

Ao escolher derivar do Holocausto sua teoria da modernidade, Bauman (1998) quer demonstrar como a razão possui um papel ambivalente no processo moderno de poder totalitário: ela serve como direcionadora de uma luta quixotesca contra a ambivalência, que resulta no aparelhamento do Estado de modo a combater formas de vida consideradas inadequadas ao projeto iluminista de ordenação e melhoramento da sociedade; mas também serve como instrumento para realizar tal tarefa, fornecendo os *meios* necessários para se atingir qualquer fim, e o fim último e inevitável da modernidade é o que Bauman considera fenômenos grotescos como o Holocausto. Consequentemente, Bauman decide partir da análise do Holocausto como fenômeno intrinsecamente relacionado com a modernidade, porque ele defende que o Holocausto é um desafio à teoria social que não fora devidamente tratado até então.

Diante de tal constatação, Bauman (1999) revisou alguns conceitos posteriormente em sua obra, de modo a estabelecer uma relação mais adequada entre modernidade e Holocausto. Inicialmente, o avanço técnico não era compreendido como um fator de causa de patologias sociais, mas permitia uma escala catastrófica das mesmas. A mudança da interpretação do Holocausto em *Modernidade e Holocausto* para *Modernidade e ambivalência* se dá em um

deslocamento entre uma postura negativa da racionalidade incluída na técnica para uma ação positiva do Estado jardineiro.

Nesse segundo momento de análise do Holocausto, embora com uma extensão discreta, Bauman (1999) relacionou as ações do Estado jardineiro e da construção ideológica de uma identidade nacional com as ações que desencadearam e permitiram o Holocausto. Em tal perspectiva, os fenômenos que se desenvolveram na modernidade, como a burocracia, não somente permitiram a organização do Holocausto, mas também contribuíram para a *intencionalidade* dele. Bauman (1999), entretanto, continua a afirmar que a modernidade não fora condição suficiente do Holocausto, mas sua condição necessária. Ela forneceu todos os instrumentos e intenções que permitiram a concretização do genocídio, e ao analisar o desenvolvimento de sua teoria, sugere-se aqui que, da forma como fora conduzida, a modernidade se apresenta como *condição suficiente* de fato, uma vez que as consequências patológicas da modernidade resultam da forma como Bauman concebera o próprio surgimento e desenvolvimento da modernidade.

Considerando essa nova perspectiva, Bauman (1999) quer, simultaneamente, relacionar a interdependência entre racionalidade instrumental – ou legislativa – com fenômenos sociais patológicos e atrozidades, mas sem recair em um fatalismo. O autor agora considera a importância do *pluralismo da autoridade* para se combater fenômenos como o Holocausto, visto que ele aborda que em situações onde não há um uníssono de orientações de poder, os agentes que executam as tarefas não conseguem orientar-se exclusivamente pela moralidade técnica e entram em conflito moral.

Por conseguinte, essa nova perspectiva abre espaço para reduzir os efeitos nocivos da modernidade dentro da própria democracia, e isso abre brechas para interpretação de que, embora o controle sistêmico sobre o mundo da vida seja unilateral e decisivo, ainda existem possibilidades – ainda não exploradas socialmente, mas possíveis – de que fenômenos como o Holocausto não se repitam. Em suas palavras, “só o pluralismo da democracia moderna pode desmascarar suas desculpas [dos genocidas] e frustrar a esperança de que a mentira não será exposta. Talvez possa mesmo eliminar as ações que requerem uma mentira.” (BAUMAN, 1999, p. 60, grifo nosso).

A possibilidade de se escapar a tais formações societárias reside na ambivalência ainda não destruída. Entretanto, Bauman (1999) não nos apresenta uma forma concreta de como isso seria possível, mas pelo menos com isso o autor consegue conceber uma relação não totalitária entre racionalidade e sociedade.

Em termos sintéticos, o que Bauman entende como origem do Holocausto é um predomínio massivo do sistema sobre o mundo da vida. A questão não é simplesmente uma colonização do mundo da vida, mas uma unilateralidade do sistema que age por uma lógica instrumental que domina de forma tirânica a sociedade. Conseqüentemente, o Holocausto é visto como um fenômeno *total*, e nem a perspectiva de resistência ao mesmo, nem a postura dos próprios judeus da época são colocadas em questão. Bauman adere de forma profunda ao diagnóstico de época weberiano, expandindo os limites da *jaula de ferro*. Também repercute a concepção da impotência onipresente do conceito de organização formulado por Adorno. Embora apresente a ambivalência não destruída como possibilidade de escapar às formações societárias opressivas modernas, o autor não estabelece de forma suficiente como isso pode ocorrer na relação interna entre sistema e a ambivalência não destruída, de forma que o ponto de fuga parece estar além da modernidade.

Na sociedade moderna, a dominação racional não apenas supera e elimina a dominação carismática e tradicional, como as elimina a nível teórico. Na teoria weberiana há um processo dialético entre racionalidade e carisma, de modo que este

[...] precisa, então, também ser entendido como uma chave sociológica para a compreensão daquelas correntes sociais que interrompem, muitas vezes de forma inesperada e abrupta, a teleologia aparentemente evolucionista e unidimensional do racionalismo, suspendendo os valores institucionais vigentes e fazendo com que, através de personificações, novos coletivos com forte pressão para a conformidade conquistem o controle. Portanto, o conceito de carisma não possui, na obra tardia de Weber, apenas um status residual reservado para a descrição de epifenômenos ou anomalias sociais. Weber usa o carisma para denotar uma tensão fundamental que, como processo contrário, sempre está presente no cosmo do racionalismo fundamentalmente contraditório em si mesmo. (BACH, 2011, p. 53)

Na teoria da modernidade de Bauman, as contraposições categóricas à racionalização social são demasiadamente frágeis. A contingência existencial do mundo e a ambivalência ainda não destruída são termos vagos e sem uma estratégia precisa que se adapte à sociedade contemporânea. Mesmo sendo possível estabelecê-las a um nível generalizado e que se eliminem as causas ativas que as impedem de se manifestar, Bauman não estabelece um caminho claro de como isso pode ocorrer, de modo que da maneira que o autor realizou suas análises sobre a modernidade, torna-se confuso pensar como a contingência e a ambivalência não destruídas se opõem ao sistema na relação interna à própria modernidade.

Embora não faça suas análises do processo de modernização da sociedade a partir da filosofia da história, como Adorno e Horkheimer, Bauman recai em uma perspectiva que

privilegia igualmente o trabalho social como categoria de análise para compreender o processo de modernização e racionalização do Ocidente. Essa exacerbação do sistema como instância dirigente da sociedade relegou também, na obra de Bauman, o conceito de cultura como um campo impotente de fazer resistência a uma atuação sistêmica supostamente unilateral.

É curioso notar que Bauman pauta sua teoria pelas patologias da sociedade moderna, derivando das mesmas a própria teoria que as confirmam. O Holocausto aparece como sendo a manifestação da natureza oculta da modernidade e o autor faz sua construção da modernidade de forma retrospectiva a partir da análise do Holocausto. Habermas, por sua vez, cria uma teoria da sociedade moderna a partir de uma teoria da ação e da linguagem que torne possível compreender as patologias sociais modernas dentro de uma perspectiva ampla, permitindo também um horizonte de funcionamento não patológico da mesma, isto é, uma possibilidade emancipatória crível interna à modernidade.

O Holocausto pode ser pensado como um choque entre dois mundos da vida distintos, em que um chega ao poder (sistema) e o instrumentaliza a destruir o outro. Bauman (1998), quando fala do projeto do *Reich* de mil anos, refere-se a ele como “um reino que só tinha lugar para o Espírito Alemão. Não tinha lugar para os judeus, uma vez que os judeus não podiam ser convertidos a abraçar o *Geist* do *Volk* alemão.” (p. 88, grifo do autor). Derivados de uma razão legislativa e instrumental que a tudo penetra, os mundos da vida no reino da modernidade só se reproduzem mediante a competição e a dominação, não são compreendidos como instâncias não-instrumentais de interação medidas pelo entendimento, uma vez que este, na perspectiva de Bauman (1998, 1999), está subjugado por uma lógica totalitária em sua gênese.

Deduz-se aqui que na modernidade não há lugar para o Outro porque não há lugar para o Outro: partindo de uma concepção retrospectiva da construção da modernidade a partir do Holocausto e, utilizando-se das teorias citadas até aqui para construir as bases epistemológicas de tal teoria, Bauman restringe a conclusão de seu diagnóstico de época da modernidade a uma conclusão tautológica. O engessamento da sociedade sob a *jaula de ferro*, em sua obra elevada a um novo patamar, resulta em uma concepção fatalista de destino, mesmo que Bauman tente estabelecer estratégias – vagas, entretanto – para não recair em um fatalismo.

Esse diagnóstico de época pessimista também reflete a herança de Bauman de Adorno e Horkheimer, mais precisamente os elementos weberianos contidos nas teorias destes. O que resta em uma modernidade dominada pela atuação sistêmica que incorpora a razão iluminista é, até *este momento*, a resignação e o horror diante das atuações tirânicas de um Estado

jardineiro, que planifica e ordena a sociedade pela delimitação de formas de vida e pensamento dignos de existência. Tal planificação e ordenação são operadas por mecanismos modernos de administração racional – e dominação – como a burocracia, que transloca a moral do indivíduo para a técnica.

A técnica, por sua vez, não é compreendida como um elemento sistêmico diferenciado da burocracia – isto é, a atuação autônoma do mercado – e Bauman compreende que as fábricas na modernidade estão sob a sombra de um Estado centralizado. Há, portanto, não somente um predomínio do sistema sobre o mundo da vida, mas, dentro do sistema, outro predomínio do Estado sobre o mercado. Embora o autor considere a ambivalência ainda não destruída como possibilidade de se escapar a essa forma de organização social, ele não fornece nem credibilidade nem elementos concretos para que essa possibilidade aconteça. Isso se dá porque o esforço de sufocamento da ambivalência, na concepção do autor, não parece reduzir, e mesmo quando o Estado perde sua força, o mercado ocupa seu lugar perpetuando a mesma lógica.

Apesar da fundamentação da teoria da modernidade de Bauman se dar em torno de uma atuação incessante do Estado contra a ambivalência, resultante do processo linguístico de classificação e nomeação operados por uma razão legislativa, o autor cria e sustenta incansáveis dicotomias ao longo de sua obra.

A construção de sua teoria da modernidade também ocorre na esteira de tal processo dicotômico, e justifica-se aqui o predomínio do Estado sobre o mercado porque Bauman deduz do processo de modernização duas etapas distintas: a modernidade, associada a um Estado que sonha com uma sociedade ordenada e executa seus planos usando a força sob a orientação de uma razão legislativa; e uma pós-modernidade, em que o Estado perde sua força de legitimação diante de inúmeros fatores – o maior deles sendo a crise epistemológica resultante do Holocausto – e dá lugar a atuação massiva do mercado que se apropria do vácuo deixado não só pelo Estado, como de suas diretrizes legislativas que teriam condicionado existencialmente os indivíduos a lutar contra a ambivalência.

Segundo Benhabib (1996),

A realidade não é o continente em que o pensamento se esvazia, embora essa luta pela unificação do pensamento e da realidade seja o que confere à filosofia sua *raison d'être*. Essa aporia não deve ser abandonada, mas continuamente praticada e reavivada através da dialética negativa. O próprio Adorno dá a essa crítica o nome de 'dissonância'. É a dissonância entre o pensamento e a realidade, conceito e o objeto, a identidade e a não-identidade, que deve ser revelada. A tarefa do crítico é iluminar as

rachaduras na totalidade, as brechas na rede social, os fatores de desarmonia e discrepância através dos quais a inverdade do todo se revela e os vislumbres de uma outra vida tornam-se visíveis. (p. 91, grifo do autor)

A crítica da dissonância exemplifica bem o comportamento da crítica de Bauman, ao estabelecer a relação entre o comportamento legislador da modernidade – desvelando a inverdade dela – e os vislumbres de outra vida – que abraça a contingência como destino. Para analisar a pós-modernidade, Bauman (2003; 2010) recupera o conceito de *razão interpretativa* de Derrida com o objetivo de levar a cabo a iluminação das rachaduras na totalidade do projeto moderno.

2.4.3 Modernidade e pós-modernidade como discurso intelectual: a herança da dissonância

A construção da teoria da modernidade de Habermas se dá em torno, principalmente, do discurso filosófico da modernidade. Este ponto também é comum em Bauman, visto que o autor parte do discurso intelectual para analisar tanto a modernidade quanto a sua passagem para a pós-modernidade. Duas teses guiam a teoria da pós-modernidade de Bauman: a separação entre Estado e discurso intelectual, como as consequentes transformações nas duas esferas resultaram na experiência de uma visão de mundo chamada de pós-modernidade. Bauman (2010) compreende que os intelectuais são

constituídos por um efeito combinado de mobilização e autorrecrutamento. O significado intencional de ‘ser intelectual’ deve elevar-se acima da preocupação parcial com a profissão ou *gênero* artístico da pessoa, para incumbir-se das questões globais sobre a verdade, o juízo e o gosto da época. (p. 16, grifo do autor)

A análise sobre modernidade e pós-modernidade se dá em Bauman (2010) sob a perspectiva da práxis intelectual e é somente esta que pode ser moderna ou pós-moderna. Bauman (2010) também afirma que as estratégias modernas e pós-modernas são coexistentes, visto que residem na tradição intelectual e não em um período histórico objetivo, embora caracterize ambos os períodos como dotados de uma *predominância* de cada um dos discursos intelectuais. Em sua análise sobre a modernidade líquida, o conceito de trabalho será a unidade de análise da transformação, que se apresentará como construção de um conceito adequado à contemporaneidade sem a negatividade do conceito de pós-modernidade.

As estratégias legisladoras e intérpretes estão associadas, respectivamente, com a modernidade e a pós-modernidade. O papel do intelectual legislador abarca, segundo Bauman (2010), o ato de

[...] fazer afirmações autorizadas e autoritárias que arbitram controvérsias de opiniões e escolhas aquelas que, uma vez selecionadas, se tornam corretas e associativas. A autoridade para arbitrar é, nesse caso, legitimada pelo conhecimento (objetivo) superior, ao qual intelectuais têm mais acesso que a parte não intelectual da sociedade. (p. 20)

Continua, em seguida, fazendo alusão à concepção kantiana da separação da razão na modernidade: “esse acesso se dá graças a regras de procedimento, garantindo que se alcance a verdade, que se chegue a um juízo moral válido e se selecione um gosto artístico apropriado.” (BAUMAN, 2010, p. 20). O saber intelectual, em tal perspectiva legislativa, toma a forma de um poder social de validação e invalidação de saber e crenças gerais, atuando como um filtro de legitimação de poder.

A abordagem pós-moderna em relação ao trabalho intelectual se dá como uma postura intelectual de *intérpretes*. A interpretação objetivamente se manifesta como tradução de

[...] afirmações feitas no interior de uma tradição baseada em termos comunais, a fim de que sejam compreendidas no interior de um sistema de conhecimento fundamentado em outra tradição. Em vez de orientar-se para selecionar a melhor ordem social, essa estratégia objetiva facilitar a comunicação entre participantes autônomos (soberanos). (BAUMAN, 2010, p. 20).

Três aspectos são cruciais para a redução da condição de status do intelectual moderno: 1) o fim de uma visão de superioridade do ocidente em relação ao mundo, quando confrontado com as diferentes pluralidades culturais existentes e a falta de um argumento centralizado, universal e legitimador de tal superioridade; 2) Bauman (2003) defende o ponto de vista de que os poderes institucionalizados, atualmente, não necessitam mais de uma legitimação intelectual pra se afirmar como na transição do absolutismo para o Estado Moderno, visto que o sistema pode se reproduzir de formas menos onerosas e mais eficientes, como pela sedução por meio do consumo ou pela repressão; 3) com o avanço do capitalismo, o papel predominante do Estado passa a ser cada vez menor, sendo aos poucos substituído pelo mercado.

Assim sendo, a legitimação de valores com o objetivo de fortalecer o papel do Estado também diminui e o mercado não necessita do trabalho de intelectuais para sua legitimação.

Adicionalmente, há uma substituição do papel dos intelectuais para o de *expert* a serviço do mercado, operando uma lógica de sedução pelo consumo que não necessita de uma perspectiva universalizante para sua efetivação.

Os *experts* também atuam de certa forma no papel repressivo do Estado, atuando tanto a serviço do mercado como do Estado *a posteriori*, isto é, a postura do intelectual na pós-modernidade não busca estabelecer uma legitimação de valores porque atua na reprodução de um sistema já estabelecido. Com a perda de um referencial universal, a pós-modernidade se caracteriza por ter um nivelamento das diferentes pluralidades sem um critério único para medi-las. O *expert* é o equivalente do legislador na pós-modernidade, sendo um tipo de intelectual a favor da reprodução do sistema que não está vinculado à postura de intérprete, mas também não está associado à síndrome poder/conhecimento como fora desenvolvido na modernidade.

Bauman (2003) define a modernidade a partir da experiência da pós-modernidade, e não o contrário, colocando a pós-modernidade como alter ego necessário para garantir à modernidade o rótulo de crítica (BAUMAN, 2001a). Isso é interessante e diferente do que Habermas faz, porque ao proceder de tal maneira, Bauman estabelece uma fundamentação regressiva da modernidade, comportamento semelhante ao realizado em sua análise sobre o Holocausto. O autor também busca fundamentar ambos os conceitos em relação a sua oposição para evitar a questão existencial de um diagnóstico de época, isto é, não importa a objetividade das condições atuais, mas a percepção de que se tem delas. É justamente por isso que ele analisa ambos os conceitos sob a perspectiva do papel dos intelectuais em cada período.⁴

Analisando a dicotomia razão e paixões e a divisão conceitual entre racional e natural, Bauman (2010) concebe que a mentalidade moderna é uma postura que busca constantemente rejeitar o natural espontâneo a favor de uma positividade artificial. Nesse sentido, Bauman (2010) interpreta que

o efeito perlocucionário (nos termos de Austin) mais importante do discurso razão versus paixões foi a reconstrução dos pobres e humildes como classes perigosas, que tinham de ser orientadas e instruídas para impedir que destruíssem a ordem social; e a reconstrução do modo de vida dos pobres e

⁴ Também por isso aqui os desenvolvimentos da modernidade e pós-modernidade são analisados em ordem cronológica inversa: inicia-se com *Modernidade e ambivalência*, publicado originalmente em 1991, depois passando por *Modernidade e Holocausto*, de 1989 e, por fim, *Legisladores e intérpretes* de 1987. As análises de *Intimations of postmodernity*, embora sejam de 1992, estão em consonância com *Legisladores e intérpretes* em relação ao discurso intelectual.

humildes como produto da natureza humana animal, inferior à vida da razão e em guerra com ela. (p. 87)

Aqui se percebe que a interpretação de Bauman sobre os atos perlocucionários, diferentemente de Habermas, é a de atos instrumentais a serviço da dominação. Na síndrome de poder/conhecimento, o discurso é um aliado do sistema, não havendo espaço para interações intersubjetivas não coercivas, sendo, inclusive, o discurso quem legitima a síndrome poder/conhecimento.

A dissolução das três esferas culturais de valor tem como consequência, na perspectiva de Bauman (2010), a coordenação social mediada por agentes de produção do conhecimento, de modo que a legitimação deste se dá por uma nova classe de intelectuais, de forma que “a cisão tríplice do discurso racional não exaure toda a história da desagregação. Os novos discursos, eles mesmos, percorreram um longo caminho desde a unidade inicial, verdadeira ou imaginada.” (BAUMAN, 2010, p. 40). A cisão das esferas culturais de valor resulta em uma especialização das legalidades internas de cada esfera, mas o curioso é que aqui Bauman afirma que a síndrome poder/conhecimento é surgida de fato no período moderno, embora considere a *République des Lettres* como sucessora da hierarquia eclesiástica.

A sedimentação de tal postura intelectual legislativa é creditada à *République des Lettres* iluminista, tendo os *philosophes* como seus agentes de reprodução, sendo a comunidade dos *philosophes* criada no século XVIII em torno da atividade do debate. Se de fato essa síndrome poder/conhecimento ocorre na modernidade, ela aqui apenas se apresenta de forma descentralizada e não inédita, como defende Bauman (2010). Esse novo exercício do intelectual consiste em uma autoconstituição dos intelectuais modernos sob a égide dos *philosophes*, uma continuidade da lógica iluminista.

Bauman recupera a teoria do agir comunicativo sob os termos de que os debates só podem ocorrer sob a condição de que haja um entendimento mútuo entre os participantes, com o objetivo de se chegar a um consenso. Entretanto, Bauman (2010) critica a teoria de Habermas por considerar que há uma tese implícita no debate: as *condições ideais de fala* não podem permitir que nenhuma discrepância de poder, de classe ou de qualquer origem influencie no debate em que o único poder que direcione a formação do consenso seja a do melhor argumento, tese que, por sua vez, não se torna possível ao aplicar as condições reais de debates concretos, de modo que

observa-se com facilidade que as críticas à ‘comunicação não distorcida’ e à ‘burocracia ideal’ visaram a uma suposição semelhante de ambas: que, ao

entrar em comunicação ou em sistemas burocráticos, os participantes podem deixar, e deixam, do lado de fora seus papéis sociais, ou pelo menos aqueles ingredientes de seu status social declarados irrelevantes, e assim não permissíveis à luz do objetivo idealizado de comunicação (consenso válido) ou da burocracia (ação racional). Essa era a suposição que parecia em particular fantástica – a ponto de invalidar de todo os respectivos tipos ideais como proposições viáveis na prática. (p. 137)

A linguagem na *République des Lettres* estava a serviço de uma visão de mundo que, segundo Bauman (2010), só poderia existir na linguagem. Tal visão compreendia que as ideias não somente antecederiam a realidade, mas eram o próprio mundo – o idealismo. Bauman, por sua vez, não coloca no centro do problema as limitações do idealismo enquanto filosofia da consciência, mas meramente a normatividade que decorre de uma sociedade supostamente guiada pela Razão dos intelectuais. Um problema que decorre dessa não diferenciação é que Bauman recai, em parte, nos erros da própria filosofia da consciência, quando estabelece que modernidade e pós-modernidade são, antes de tudo, definidas por suas diferentes condutas intelectuais *somente*.

Para melhor compreender a relação entre modernidade e pós-modernidade na teoria de Bauman há que se compreender como o discurso intelectual se manifesta concretamente na sociedade, sendo majoritariamente compreendido como institucionalização sistêmica do discurso intelectual legislador no Estado e, parcialmente, do discurso intérprete no mercado. A *cultura* é uma unidade de análise importante para se compreender a dinâmica entre os discursos intelectuais e os elementos sistêmicos. Apesar da concepção de intérprete ser uma postura crítica, o mercado, a partir da figura do *expert*, aproveita-se da lógica descentralizada da interpretação pra conduzir o processo legislativo de forma menos onerosa.

2.5 Estado moderno, mercado pós-moderno: a manutenção da predominância do sistema

A dedicação extensa ao campo da arte ocorre porque Bauman (2010) defende que é no setor estético dos intelectuais que melhor se observa a transição para a era pós-moderna. Isso se deu porque formas plurais de vida passaram a adquirir poder, com distintas versões plurais de verdade e gosto desviantes do modelo legislador dos filósofos, de modo que

Acima de tudo, o drama da modernidade deriva da 'tragédia da cultura', da incapacidade humana de assimilar produtos culturais superabundantes ofertados pela criatividade ilimitada do espírito humano. Uma vez postos em movimento, os processos culturais adquirem impulso próprio, desenvolvem

sua própria lógica e geram novas realidades múltiplas, confrontando os indivíduos como um mundo exterior objetivo, poderoso e distante demais para ser 'ressubjetivado'. (p. 161)

A indiferença que tais formas plurais de vida passam a ter com a concepção erudita de cultura erode aos poucos a força do poder legislador, tanto em nível quantitativo – ampliação das produções independentes de um centro institucionalizado – quanto qualitativo – concepções distintas e concorrentes de gosto, interesse, etc. Entretanto, a erosão do poder legislador dos intelectuais em relação a critérios de gosto não representa uma emancipação, apesar da ampliação das formas plurais de vida, porque surge um novo centro de poder que engloba ao redor de si a maior parte do poder de legitimação estético – o mercado -, de modo que

O controle foi assumido por outras forças - por instituições autônomas de pesquisa e aprendizagem especializadas que não necessitam de validação, mas se reabastecem por suas próprias regras processuais institucionalmente suportadas, ou por instituições também autônomas de produção de mercadorias, que não necessitam de outra validação além do potencial produtivo da sua própria tecnologia. Acima dessas torres mundiais institucionalmente fragmentadas, está a nova meta-autoridade validadora: o mercado, com preço e 'demanda efetiva' retendo o poder de distinguir entre verdadeiro e falso, bom e ruim, belo e feio. (BAUMAN, 2010, p. 214)

Embora a ampliação das formas plurais de vida tenha ocorrido, o mercado exerce o poder de sedução sobre as mesmas de modo a conduzi-las a uma concepção estética adequada à reprodutibilidade técnica, a arte enquanto mercadoria. Aqui também se percebe uma forte influência da teoria de Adorno e Horkheimer em suas análises sobre a Indústria Cultural. Sob o império da Indústria Cultural, pouco sobra para a autonomia das formas plurais de vida porque o mercado abarca tal pluralidade sob estilos distintos de produções culturais adequadas aos gostos de cada grupo peculiar.

A dicotomia da repressão e sedução, elemento marcante da passagem da modernidade para a pós-modernidade neste período das obras de Bauman (2010), manifesta-se sob a mudança de posição social e ativa dos intelectuais legisladores repressores para uma posição passiva de *experts* que avaliam e permitem a reprodução de elementos culturais a serviço do mercado, estabelecendo uma postura de sedução em relação aos indivíduos ou, em termos sociológicos, sobre o mundo da vida.

O problema que aqui se defende é que a passagem de legisladores para intérpretes se dá de forma ambígua na teoria baumaniana, em que os intérpretes, ao mesmo tempo em que

defendem uma pluralidade de valores isolada de um mundo exterior imanente - como o faz Rorty - são vistos como mantenedores do projeto moderno de ordenação orientado pela atividade intelectual. O intérprete é compreendido por Bauman (2003) como um resquício do pensamento moderno por que

A interpretação entre sistemas de conhecimento é reconhecida, portanto, como tarefa de especialistas munidos de conhecimentos especializados, mas também dotados, por uma razão ou outra, de uma capacidade única de se elevarem acima das redes de comunicação nas quais os respectivos sistemas se inserem sem perder o contato com aquele 'interior' dos sistemas onde o conhecimento é obtido sem problemas e goza de um sentido 'evidente'. A interpretação deve tornar o conhecimento interpretado sensível para aqueles que não estão 'dentro'; mas não tendo referências extraterritoriais para apelar, tem que recorrer ao próprio 'interior' como seu único recurso. (p. 22, tradução nossa)

Por outro lado, a reminiscência da conexão entre legisladores e intérpretes se dá pelo fato de que

[...] na perspectiva dos intelectuais da atualidade, a cultura não aparece como algo a ser 'feito' ou 'refeito' como objeto de prática; é de fato uma realidade por si mesma e além do controle, um objeto de estudo, algo a ser dominado apenas cognitivamente, como um significado, e não na prática, como uma *tarefa*. (BAUMAN, 2003, p. 23, grifo nosso, tradução nossa)

Isso pode ser interpretado como uma tentativa de Bauman não recair em contradição performativa, mas o que se sucede é que ora ele se ressentido do caos social gerado pela falta de uma totalidade, ora defende uma postura de aceitação da contingência que, na prática, resultaria em uma condição semelhante. Não fica claro até aqui como o ideal de uma sociedade que aceite a contingência como destino se diferencia de uma sociedade em que o conformismo com o existente e sua pluralidade é considerado sua própria decadência. Há, implícito nas considerações de Bauman, certo ressentimento da ausência de normatividade que se apresenta como ressentimento da própria normatividade, pois para que a sociedade possa aceitar a contingência enquanto elemento qualificado – isto é, que não reproduza somente a ordem, mas que possa englobar a pluralidade como solidariedade – há que se ter uma normatividade que direcione tal qualificação, caso contrário a contingência se tornaria algo puramente *líquido*, para utilizar sua própria metáfora.

A oposição de Bauman à concepção hermenêutica da cultura concebe que seu erro reside, não somente em reconhecer a relatividade do conhecimento e a perenidade do

pluralismo cultural, mas porque tal concepção redefine o próprio conceito de cultura. Assim, esta vertente compreenderia, segundo Bauman (2003), a cultura como algo impessoal e espontâneo, alheio aos centros de poder, e o funcionamento da linguagem consoante a esta perspectiva seria o elemento que tornasse tal processo possível.

Há um choque entre a concepção linguística de Bauman (2003) e a abordagem hermenêutica da cultura. Bauman defende que a linguagem – pelo menos a linguagem adotada após o advento da modernidade – é simultaneamente ambivalente e busca eliminar a ambivalência do mundo a partir do processo de nomeação de entidades do mundo. A concepção de linguagem que Bauman adota segue tanto o conceito de contingência proposto por Rorty, quanto resquícios da concepção pós-estruturalista de linguagem defendida por Derrida em seu conceito de *différance*. Ao abordar a cultura como tarefa hermenêutica, os intérpretes permanecem com o *modus operandi* de classificação e nomeação da linguagem moderna e recaem nos mesmos erros e, portanto, esse é o ponto em que o relativismo cultural se diferenciaria da aceitação da contingência.

A arte contemporânea é assim compreendida como uma rejeição completa da ideia de *mimesis*. Bauman (2003) ressalta que a arte moderna havia se postulado como inovadora na rejeição da *mimesis*, mas estava limitada a uma ideia superficial de representação. Segundo o autor, a arte moderna se aproximou da ciência de modo a penetrar mais profundamente na compreensão da realidade, como na aproximação dos impressionistas com a óptica, dos cubistas com a teoria da relatividade e entre o surrealismo e psicanálise, permanecendo assim, em uma lógica ainda representativa que buscava representar ora a realidade em si de uma forma mais precisa com o uso de elementos técnicos, ora uma realidade oculta aos leigos com o uso de novas ferramentas teóricas de abordagem. Consequentemente, Bauman defende que só a arte pós-moderna conseguiu se estabelecer como uma negação completa da representação, seja com o uso de pastiche ou de colagem como formas de renovação da própria estrutura da arte.

Liotard considera o advento da pós-modernidade como o fim da hierarquia entre jogos de linguagem. A multiplicidade dos mesmos resulta no fim de uma linguagem universal superior que direciona os indivíduos em relação aos conteúdos sociais, possibilitando relações supostamente horizontais e independentes de um centro ou de outras ilhas de linguagem não diretamente relacionadas. Bauman (2003), por sua vez, considera que tal fenômeno é um sintoma de uma crise maior: a do desacoplamento entre a influência sistêmica do poder sobre a formação de ideias.

Conforme a cultura perde o seu papel de legitimação da ordem existente, seus conteúdos são transferidos de uma integração sistêmica para uma integração social. Entretanto, este deslocamento não significa que a cultura se tornou um elemento autônomo e emancipador, visto que fora captada pelo mercado como mercadoria, tornando-se um instrumento de poder de outra natureza. O curioso é que, do ponto de vista da teoria habermasiana, mercado e Estado estão associados à integração sistêmica e, por consequência, se a cultura se tornasse mera mercadoria teria continuado sob a égide da integração sistêmica. Dessa forma, Bauman (2003) nos diz que

Emancipada da corresponsabilidade pela reprodução da dominação sistêmica, a cultura pode abandonar com alívio aquele fervor proselitista e missionário que marcou os tempos das utopias e das cruzadas culturais. A cultura, sistematicamente irrelevante, pode prescindir de um equivalente pós-moderno, digamos, do tipo ideal de comportamento racional de Weber, ou do projeto de emancipação universal de Marx - que na era anterior foi atribuído o direito de avaliar todas as variedades de ação social e classificá-las como tantos desvios da norma crescente imparável. (p. 39, tradução nossa)

A libertação da cultura de seu papel de legitimação sistêmica não apresenta aqui um caráter emancipatório, significa apenas a perda da sua *função* na síndrome poder/conhecimento de reprodução sistêmica associada à legitimação do poder do Estado. Isso ocorre porque a cultura é, assim que libertada de tal função, cooptada pelo mercado como mecanismo de sedução com o objetivo de se criar uma *cultura de consumo*.

A cultura de consumo, por sua vez, continua com o papel de iludir os indivíduos que agora possuem uma ficção de liberdade em relação às amarras da dominação estatal, mas também recaem em uma forma de dominação. A mudança da forma de dominação sob esta óptica ocorre da dominação repressiva do Estado para a dominação sedutora do mercado, não sendo um processo que permita aos indivíduos absorver reflexivamente os conteúdos da reprodução simbólica da sociedade, porque esta, na concepção de Bauman (2003; 2010), é um reflexo da Indústria Cultural.

Bauman (2003) fala de vários teóricos que tentaram resolver os dilemas da sociedade contemporânea sem recorrer a um posicionamento a favor da pós-modernidade. Um dos autores citados é Habermas, e Bauman os caracteriza como tendo suas críticas realizadas ao conceito de pós-modernidade como uma postulação de desvio em relação à modernidade e sua capacidade de reproduzir consistentemente seus próprios elementos sob uma perspectiva clássica.

O autor menciona Habermas especificamente quanto à crise de legitimação no capitalismo tardio, em que os esforços deste, segundo Bauman, consistem em demonstrar como as atitudes de reprodução por parte do sistema capitalista – especialmente sobre a relação capital-trabalho – resultam no aprofundamento de suas próprias crises estruturais. A abordagem que Bauman buscou defender consiste em um questionamento da própria posição privilegiada do trabalho em relação à sociologia em uma era pós-moderna, visto que, como a relação entre o poder sistêmico e a cultura se tornara fragmentada, o trabalho seria apenas mais um elemento qualquer de problematização dos conflitos sociais na pós-modernidade.

Os autores mencionados anteriormente tendem a interpretar o conceito de pós-modernidade como um elemento *negativo*. Bauman (2003), por sua vez, tenta estabelecê-lo como uma nova normalidade, exigindo tratamentos adequados para resolver os conflitos decorrentes dela que não a compreendam como uma decadência da modernidade em si. Essa nova abordagem exige também um novo conceito de sociedade em que a posição do *consumo* substitui a posição da *produção*.

A emancipação entre capital e trabalho também erode a relação entre o Estado e a necessidade de legitimação. A longo prazo, isso enfraquece as instituições democráticas e a política democrática, de modo que a reprodução da sociedade via consumo não garante cidadania aos indivíduos, mas os torna cada vez mais atomizados. A ação do capital é de tornar os indivíduos cada vez mais consumidores e menos produtores, aumentando, de forma crescente, o abismo que existe entre os dois pólos.

Na teoria de Bauman (2003), o consumo aparece como disposição de conduta tanto moral quanto cognitiva, que se relacionaria melhor com as demandas dos fenômenos pós-modernos por não se limitar a uma relação concreta e estrita de produção material, mas que envolve também conteúdos simbólicos como um todo. Consequentemente,

Eu sugiro, em outras palavras, que os fenômenos descritos coletivamente como 'pós-modernidade' não são sintomas de deficiência ou patologia sistêmica; nem são uma aberração temporária com uma duração de vida limitada pelo tempo necessário para reconstruir as estruturas de autoridade cultural. Em vez disso, sugiro que a pós-modernidade [...] é um aspecto de um sistema social totalmente desenvolvido e viável que veio substituir a sociedade capitalista moderna 'clássica' e, portanto, precisa ser teorizado de acordo com sua própria lógica. (p. 52, tradução nossa)

Na modernidade, o trabalho era o conceito que integrava os níveis individual, social e sistêmico. Bauman (2003) defende que o conceito de trabalho na pós-modernidade vai dando lugar crescentemente à liberdade de consumo enquanto interiorização da lógica capitalista,

mantendo também o elo entre os diferentes mundos da vida *em torno da racionalidade sistêmica*. Esta inversão entre material e simbólico, não sendo concebida enquanto *trabalho e interação*, permanece dando um lugar especial ao sistema na teoria do autor, subjugando o mundo da vida à lógica do mesmo. Ironicamente, apesar de recuar o trabalho de sua posição central na modernidade, a teoria de Bauman continua presa a um comportamento analítico excessivamente centrado no trabalho enquanto elemento sistêmico associado à consciência astuta.

Isso ocorre concretamente com a criação, por parte do mercado, de modos de vida ideais apenas alcançados mediante o consumo, em que a lógica simbólica – como a propaganda – induz os indivíduos a cada vez mais se integrarem ao sistema como forma de dominação. Esta dominação pela sedução, por sua vez, estabelece seu sucesso de forma sutil, coordenando a integração dos indivíduos ao sistema sem os custos do modo repressivo realizado na modernidade e, na pós-modernidade, a repressão apenas aparece como condição secundária em relação aos indivíduos desviantes da lógica da sedução. O autor fala de uma precisão da assistência mútua entre o mundo da vida individual, a coesão social e a capacidade sistêmica de reprodução. Dessa forma, sob esta perspectiva, o simbólico está completamente subjugado pela lógica sistêmica, de modo que

Por último, mas não menos importante, com o consumo firmemente estabelecido como o foco e o espaço de lazer da liberdade individual, *o futuro do capitalismo parece mais seguro do que nunca*. O controle social se torna mais fácil e consideravelmente mais barato. Métodos *panópticos* caros de controle, prenes como são de dissidência, podem ser descartados ou substituídos por métodos menos ambivalentes e mais eficientes de sedução (ou, melhor, a implantação de métodos panópticos pode ser limitada a uma minoria da população; direcionados para categorias que, por qualquer motivo, *não possam ser integradas via mercado de consumo*). A tarefa crucial de solicitar um comportamento funcionalmente indispensável para o sistema econômico capitalista, e ao mesmo tempo inofensivo para o sistema político capitalista, pode agora ser confiada ao *mercado consumidor* e seus atrativos inquestionáveis. (BAUMAN, 2003, p. 51, grifo do autor, tradução nossa)

Embora o autor tenha relegado a cultura a um estado fragmentado e não associado à dominação, a liberdade de consumo aparece como um elemento cultural multifragmentado que orienta as disposições de conduta a favor do sistema. Sob a égide da pós-modernidade, até a pluralidade estaria a favor do sistema, e talvez, justamente por isso, Bauman (2003) se oponha ao relativismo cultural como um elemento benéfico, visto que tal multiplicidade, quando não orientada pela aceitação da contingência, serve apenas à reprodução do sistema.

Assim como os conceitos de trabalho e produção são substituídos pela liberdade de consumo, o conceito de classe social se torna obsoleto e Bauman (2003) defende que o conceito de movimento social se torna mais adequado para compreender a pós-modernidade. Isso se dá, em parte, pela própria fragmentação que as personalidades sofrem no desenvolvimento em direção à suposta pós-modernidade, mas também pelo intercâmbio possível de inúmeras pluralidades que se encontram e desencontram nos processos contestatórios em distintos mundos da vida. Essa manobra também ocorre como uma atualização da teoria crítica de Adorno e Horkheimer, que consideravam os trabalhadores como um grupo empírico cada vez menos plausível, e a solução de Bauman para tal dilema resultou na eleição dos movimentos sociais como nova categoria empírica passível de realizar transformações sociais significativas.

Habermas (2014b) não compreende a relação entre trabalho e interação como um momento de substituição entre os dois conceitos, mas de coexistência. Entretanto, fica cada vez mais claro que na teoria de Bauman (2003), a relação entre material e simbólico se apresenta como momentos de crescente declínio entre a importância do material perante o simbólico. Este, por sua vez, continua mantendo o mesmo papel de dominação sistêmica contido no primeiro, apresentando-se como diferente apenas em sua aparência manifesta. Bauman (2003) cumpre a tarefa de manter a lógica tirânica de um sistema onipotente perante os mundos da vida retirando destes o próprio conteúdo da dominação inerte à ação predatória daquele.

Apesar de formular concepções de linguagem, modernidade, sociedade, hermenêutica e até mesmo de certo pensamento pós-metafísico, Bauman se furta a um debate suficientemente profundo com Habermas. Embora haja uma influência profunda do segundo sobre o primeiro no período inicial de sua obra (ALMEIDA, 2015), poucas menções explícitas são feitas quanto a isto nas obras de Bauman aqui elencadas – que, diga-se de passagem, são as obras centrais em que ele aborda sua teoria da modernidade (ALMEIDA, 2015, 56). Ao afirmar que a interpretação que a hermenêutica faz sobre a cultura resulta na compreensão desta como algo espontâneo e alheio aos centros de poder, infere-se aqui que Bauman se furta novamente do diálogo com a teoria habermasiana. Caso tal tarefa fosse levada a cabo, ele teria pelo menos mencionado a importância da reprodução simbólica para se opor à ação sistêmica, ou pelo menos a teria criticado de forma substancial, o que não ocorre.

A teoria do agir comunicativo de Habermas propõe uma solução para a interpretação hermenêutica da cultura ao estabelecer a relação entre sistema e mundo da vida com relação à

cultura. Por um lado, a *colonização do mundo da vida* pelo sistema representa o aspecto predatório que os centros de poder exercem sobre a reprodução simbólica da sociedade, o que não resulta numa espontaneidade pura do processo cultural. Por outro, tal ação predatória não ocorre unilateralmente, visto que no mundo da vida ocorre uma integração social via reprodução simbólica, que busca se estabelecer constantemente como centro autêntico de uma produção cultural viva e estabelecida em termos semitranscendentais, o que não resulta em uma resignação em relação aos ímpetus dos centros de poder. Na fase tardia de suas obras, Habermas também recupera o conceito de *espaço público* como elemento capaz de institucionalizar a formação política da vontade e da opinião, de modo a englobar os interesses do mundo da vida no interior do sistema político, transformando o *status* dos cidadãos *de jure* em cidadãos *de facto*.

Mas o preço para Bauman aceitar a concepção de linguagem da teoria do agir comunicativo de Habermas seria o de abrir mão de seu diagnóstico de época em relação às defendidas pós-modernidade e modernidade líquida. Enquanto em Habermas (2012a; 2012b) o desenvolvimento da sociedade moderna se deu como disjunção entre sistema e mundo da vida, possibilitando uma complementação concreta e teórica mais adequada a compreender a posição que a cultura adquire na contemporaneidade, com sua reflexividade e capacidade de integração social não mediada pelo sistema, em Bauman o desenvolvimento da sociedade moderna se dá como dominação sistêmica unilateral desde sua gênese e, mesmo em um momento que se liberta da ação legislativa e repressiva do Estado na pós-modernidade, também recai na dominação sedutora da Indústria Cultural que continua a colonizar o mundo da vida.

O propósito deste trabalho é justamente relacionar a fundamentação teórica de ambas as teorias da modernidade, de modo a compreender seus respectivos diagnósticos de época, compreendendo como podem ocorrer (ou não) potenciais emancipatórios contidos na sociedade contemporânea, assim como suas patologias sociais. Consequentemente, a teoria da modernidade de Bauman recai em uma concepção unilateralista do sistema pelo seu vínculo com a teoria de Adorno e Horkheimer – que se aproximam demais do diagnóstico de época weberiano (HONNETH, 2006) – assim como se fundamenta na teoria da linguagem de Rorty e Derrida, que concebem a contingência e a ambivalência ainda não destruídas como elementos possíveis de se escapar à ação predatória do sistema, mas não estabelecem um contraponto societário suficientemente plausível para que esta oposição ocorra em termos estruturais.

Bauman (2010) pouco leva em consideração, na sua teoria da pós-modernidade, elementos materiais na influência sobre processos de socialização tão danificados como ele lamenta. Sua análise sobre a relação entre indivíduo e mercado na *pós-modernidade* se dá mais pela criação de uma *cultura* de consumo, pela introjeção de *valores*, pela *sedução* que o consumo exerce sobre o indivíduo, e não pela piora das condições de trabalho, pela redução de força do trabalhador na relação capital-trabalho, pela fome e miséria das periferias. Na fase da modernidade líquida, o autor irá retomar alguns elementos materiais para o relacionamento problemático entre modernidade e trabalho.

Ao colocar, no centro de sua análise, a postura intelectual como unidade de análise da transformação entre modernidade e pós-modernidade e, ao delinear como estas posturas criam a cultura de consumo mediada por *experts*, por exemplo, da mesma maneira que acusava os idealistas de *tentar* criar a realidade na *République des Lettres*, não só reafirma a permanência da modernidade, como se contradiz em relação ao sucesso da empreitada dos *philosophes* quanto a estabelecer sua visão de mundo de forma positiva. O que se defende aqui é que a contradição a que Bauman chega, em seu diagnóstico de época, decorre justamente de sua escolha de fundamentação sobre a modernidade.

As atuações sistêmicas ora do Estado na modernidade, ora do mercado na pós-modernidade, são analisadas como consequência de um discurso intelectual apenas, levando em pouca consideração a relação sistêmica entre discurso intelectual e âmbitos da sociedade. A teoria de Habermas sobre a modernidade coloca o discurso filosófico no centro da análise, mas também conceitua diferentes padrões normativos que ocorrem concomitantemente no sistema e no mundo da vida e que são amparados por lógicas distintas. O foco excessivo de Bauman sobre a conduta intelectual como critério de operação da modernidade e pós-modernidade, ao não se amparar em âmbitos societários com padrões normativos suficientemente distintos, relega ao sistema, nos dois momentos da história do discurso intelectual, a unilateralidade da ação social.

Apesar de perceber a existência de uma pluralidade maior na suposta pós-modernidade, Bauman ainda coloca este estágio sob o controle do sistema. Para ele, a pluralidade se fez importante para quebrar o ritmo do discurso intelectual da modernidade, sendo, logo em seguida, cooptada pelo mercado como uma instância sistêmica diferente, mas ainda assim sistêmica. Consequentemente, o conceito de cultura em Bauman também se coloca como elemento de colonização do mundo da vida pelo sistema.

2.6 Modernidade líquida como novo paradigma

A mudança da concepção de pós-modernidade para modernidade líquida na teoria de Bauman ocorre sem grandes mudanças qualitativas. A modernidade líquida se apresenta como uma constatação do autor de que o conceito de pós-modernidade era demasiadamente *negativo*, apresentando-se enquanto mera oposição da modernidade. Por conseguinte, a apropriação do conceito de pós-modernidade é definida por Bauman (2010) como um elemento provisório digno de ser desenvolvido ativamente.

Além da constatação do caráter negativo da pós-modernidade, outras duas deficiências foram fundamentais para a mudança da concepção de pós-modernidade para a de modernidade líquida: o desaparecimento de elementos modernos na vida contemporânea, desafiando a norma e a regra de um discurso supostamente dominante sobre o que caracterizaria a modernidade; e a escassez de informações sobre a realidade contemporânea também motivou Bauman a estabelecer novos conceitos apropriados para a descrição de tal momento da sociedade sob uma perspectiva sociológica. Bauman (2010) considera que

A modernização compulsivo-obsessiva foi desde o princípio a mais profunda essência da modernidade, e nada sinalizava que estivéssemos na iminência de nos libertar dessa compulsão, dessa obsessão. Com uma importante ressalva, porém: se nossos antepassados quiseram derreter todos os sólidos existentes, não foi pelo desagrado em relação à solidez, mas pela insuficiente (em sua opinião) solidez daqueles sólidos tradicionais/incorporados/estabelecidos. Eles consideravam 'derreter os sólidos' uma medida meramente transitória, a ser aplicada apenas até que esses sólidos fossem produzidos de modo a não exigir nem permitir qualquer fusão posterior. (p. 11-12)

A caracterização da modernidade como modernização compulsivo-obsessiva contribui para a teoria de Bauman na medida em que mantém um elo com uma modernidade que permanece, mas não da mesma forma como fora conceituada. O conceito de pós-modernidade, que coloca a modernidade como um estágio histórico finalizado, apresenta-se assim sob uma contradição que requer uma superação via teoria. O conceito de modernidade líquida surge para solucionar esse dilema ao manter uma continuidade do processo de modernização iniciado na modernidade e que tem, nos dias atuais, uma aparência nova que necessita de categorias sociológicas igualmente novas.

Um dos elementos fundamentais para esta modificação teórica se dá como desdobramento da evidenciação da incompletude da realidade atual, em que não há uma linha de chegada nem um *telos* como se postulava na modernidade. A sociedade planejada chega a

uma crise epistemológica e de fundamentação quando a pluralidade se expande de uma maneira inimaginável e que impõe barreiras insustentáveis ao projeto *jardineiro* da modernidade. A vida *líquido-moderna* é agora caracterizada como um elemento de efemeridade das instituições, em que a única constância é a incompletude e a constante modificação de todos os aspectos da vida, isto é

Em outras palavras, que entramos em um modo de viver enraizado no pressuposto de que a contingência, a incerteza e a imprevisibilidade estão aqui para ficar. Se o ‘fundir a fim de solidificar’ era o paradigma adequado para a compreensão da modernidade em seu estágio anterior, a ‘perpétua conversão em líquido’, ou o ‘estado permanente de liquidez’, é o paradigma estabelecido para alcançar e compreender os tempos mais recentes - esses tempos em que nossas vidas estão sendo escritas. (BAUMAN, 2010, p. 13)

Alguns desses elementos já haviam sido observados no desenvolvimento da teoria da pós-modernidade em Bauman. Entretanto, é na *fase mosaica*, consagrada pela sua obra *Modernidade líquida*, que o autor irá perceber algumas contradições de sua teoria da pós-modernidade, assim como desenvolver aspectos únicos e essenciais de seu diagnóstico de época de um século XXI tão complexo e desafiador para a teoria social.

2.6.1 Espaço, tempo e trabalho na modernidade líquida

Na modernidade líquida, o espaço público se tornou um lugar de mediação da coletividade em torno de interesses comuns. Contudo, com a apropriação em massa da lógica de consumo, este espaço se encontra cada vez mais ameaçado de seu propósito inicial pela falta de mobilização dos indivíduos *de jure*, com o objetivo de se tornarem indivíduos *de facto*.

Bauman diz que há dois tipos de espaços públicos: o primeiro é um espaço civil que se assemelha ao conceito de não-lugar, compreendido “como aquele da passagem, da não-relação ou mesmo da não-identidade, uma vez que o viajante constrói sempre uma visão fragmentada daquilo que vê, instantâneos parciais organizados confusa e fragmentariamente em sua memória.” (CARLOS, 2007, p. 64). O segundo, não civil, é o destinado a servir aos consumidores e que induz os habitantes a se tornarem consumidores. Enquanto Habermas situa, por exemplo, dois *loci* distintos na sociedade que são opostos e complementares – sistema e mundo da vida -, Bauman exemplifica dois ambientes que são qualitativamente semelhantes e restritivos. Ele estabelece dois elementos que buscam representar uma

totalidade, mas que são restritivos e não permitem uma alternativa já de saída. O escopo restritivo da caracterização do espaço público induz a uma leitura inadequada da realidade e, também, tautológica ao não possibilitar sequer uma alternativa: ou se está sujo ou mal lavado.

A patologia do espaço público e da política agora se apresenta como decadência do diálogo e do consenso, outrora considerado como excludente e limitante. Se o estranho é evitado a ponto de impossibilitar o diálogo e, portanto, o consenso, não há saída para uma ação comunicativa nem nenhum entendimento possível. O único consenso espontâneo, na modernidade líquida, é aquele decorrente da cultura de consumo fomentada pelo mercado, que apenas reproduz a ordem existente a partir de desejos individuais difusos e deslocados da política. Entretanto, resiste a esperança de um consenso não universal que leve em consideração a pluralidade de contextos de interação, seguindo a perspectiva rortyana. Todavia, o autor se recusa a estabelecer as bases de uma comunicação efetiva como resultante de significados partilhados previamente ou de interpretações consensuais de fenômenos tão plurais, como os que ocorrem nas sociedades pós-modernas e líquido-modernas. Para compreender o esvaziamento do espaço público, Bauman (2001b) analisa a transformação dos conteúdos do conceito de trabalho no decorrer do desenvolvimento da modernidade.

O autor relaciona o *wetware* com a pré-modernidade e o *hardware* com a modernidade. O primeiro se caracteriza pelo uso de força muscular e motriz do trabalho que impunham a referência de espaço aos indivíduos, sendo que “[...] o espaço era o valor, o tempo, a ferramenta.” (BAUMAN, 2001b, p. 131). Com o advento da modernidade, esse referencial comum se perde por surgirem tecnologias que superam em muito a força humana. Assim, as referências anteriores de medidas, espaço, velocidade, etc., perdem o aspecto comum e socialmente compartilhado. O palmo e os passos não mais podem ser referências de medida universal. A passagem do *wetware* pro *hardware* aumentou a desigualdade entre os indivíduos porque aqueles que possuem maior acesso à técnica possuem maior capacidade de dominação.

Na modernidade pesada, o tempo precisava ser flexível e maleável na conquista do espaço, mas após a conquista deveria ser rígido, uniforme e inflexível, de modo a garantir o controle e a previsibilidade do objeto conquistado. Bauman (2001b) diz que, na modernidade leve, há uma transformação do tempo e espaço em que qualquer espaço pode ser atingido no mesmo período de tempo, perdendo-se a referência de espaços especiais, havendo um suposto nivelamento dos espaços. Em contrapartida, continua a haver uma crescente segregação entre centro-periferia em relação às fronteiras físicas, em relação aos espaços de poder,

condomínios fechados, entre outros. Aqui, mais uma vez, a expansão da técnica significa ampliação da estrutura de poder.

A modernidade líquida altera o espaço e tempo justamente na medida em que a técnica adquire potenciais cada vez mais desacoplados da experiência humana. O uso das frequências de rádio, de satélites, da internet, entre outros, eleva o ritmo da sociabilidade humana a parâmetros incompatíveis com a absorção plena na esfera individual. A dominação, na modernidade líquida, conseqüentemente adquire o *status* de mobilidade: conforme a mobilidade se torna cada vez menos restrita aos indivíduos como consumidores, reside na produção a capacidade de uso e ampliação da técnica, aumentando o hiato existente entre indivíduo e poder.

A liberdade agora existe como imprevisibilidade existencial na experiência individual. Os indivíduos, não possuindo o controle das regras da técnica, atuam como meros espectadores, agentes passivos diante de um mercado onipotente que satura suas vidas com estímulos sedutores e sufocantes, que confundem e ofuscam a subjetividade humana sob a lógica do consumo. A modernidade líquida é caracterizada como associada ao *software*, um elemento de disponibilidade técnica que é simultaneamente abstrato e fluido. Bauman (2001b) nos diz que

Quando as distâncias podem ser percorridas (e assim as partes do espaço atingidas e afetadas) à velocidade dos sinais eletrônicos, todas as referências ao tempo parecem, como diria Jacques Derrida, '*sous nature*'. A 'instantaneidade' aparentemente se refere a um movimento muito rápido e a um tempo muito curto, mas de fato denota a ausência do tempo como fator do evento e, por isso mesmo, como elemento no cálculo do valor. (p. 137, grifo do autor)

Para entender de forma mais concreta como a modernidade pesada se transformou em modernidade leve, assim como as alterações do espaço e do tempo em ambos os períodos, Bauman (2001b) parte de uma análise sobre o trabalho como categoria de transição.

A construção ideológica da modernidade teria se dado, segundo Bauman (2001b), em torno da ideia de *progresso*, este compreendido como a *tarefa moderna* por excelência. Para estabelecer uma modificação qualitativa entre a modernidade sólida e a modernidade líquida, um elemento inicialmente abordado pelo autor é a modificação que a ideia de progresso sofre no decorrer do desenvolvimento da modernidade como um todo. Há duas razões para o enfraquecimento da fé no progresso: a primeira é a ausência de uma agência capaz de realizar o movimento do progresso, isto é, a perda da centralidade de uma instituição positivadora do

progresso; a segunda é a incerteza de quais ações esta agência deveria realizar para tal, caso existisse na modernidade líquida.

Curioso aqui é notar que para Bauman (2001b) o progresso deve ser positivado por uma agência, enquanto Habermas entende que o progresso é uma consequência de uma dinâmica operada pela cisão entre horizonte de expectativas e campo de experiências, sedimentada em uma consciência moderna que busca retirar seus próprios critérios de normatividade a partir do conflito com o presente. Bauman, por sua definição da realidade como contingência, insiste na necessidade de afirmar a natureza do progresso moderno como positividade por crer que, entregue à espontaneidade, a sociedade regressaria à contingência.

Em tal perspectiva, o desenraizamento das modalidades de atividade produtiva ocorre como processo de ruptura do trabalho relacionado à terra que, na visão pré-industrial, era concebido como uma totalidade. Discordando da visão que esse processo representaria uma emancipação do trabalho de suas limitações naturais, Bauman (2001b) diz que tal processo representou uma mudança de lógica no seio do trabalho, agora operado por uma razão instrumental que buscava maior eficiência. Aqui se percebe novamente uma concepção de trabalho vinculada à consciência astuta e que desconsidera as consequências da modernização na liberação de conteúdos tradicionais, uma ampliação de uma ação voltada ao entendimento.

Na modernidade sólida, a interdependência entre capital e trabalho era pautada em uma relação de interesses mútuos de autoconservação e de conservação do lado oposto, de modo que havia, supostamente, um equilíbrio entre os interesses do patrão e do empregado na consecutividade da atividade produtiva. No período fordista, havia uma expectativa a longo prazo de que o trabalhador que ali iniciasse sua profissão teria de permanecer pela vida toda: eram horizontes de longo prazo.

Tais horizontes eram justificados por uma “mentalidade de longo prazo” que “[...] constituía uma expectativa nascida da experiência [...]” (BAUMAN, 2001b, p. 168). Consequentemente, percebe-se que Bauman concebe que na modernidade sólida ainda havia uma unidade entre *horizonte de expectativas* e *campo de experiência*. Ademais, considera que o próprio *progresso* era uma consequência da unidade de ambas as categorias, na medida em que o horizonte de expectativas de patrão e empregado convergiam com o objetivo da autoconservação mútua, materializando-se num campo de experiência supostamente estável graças a tal comportamento de ambos os lados.

Bauman (2001b) recupera em Alain Peyrefitte a concepção de que a característica constituinte da sociedade moderna capitalista - na versão pesada de Bauman - era a *confiança*, manifestada nos indivíduos em relação a si mesmos, aos outros e às instituições.

Essa concepção de confiança era de uma interdependência entre os três elementos, em que a insuficiência de um deles prejudicaria os demais. O autor afirma que o esforço pela construção da ordem na sociedade moderna tinha como objetivo garantir as fundações institucionais da confiança. Também afirma que a instituição central, nessa perspectiva, é a empresa capitalista - seguindo Peyrefitte – em que esta se apresentava como palco de conflitos justamente porque os empregados confiavam no quadro de poder em que se inseriam, de que ali havia mecanismos de solução dos problemas que o mesmo quadro criava.

As incertezas no trabalho teriam existido desde tempos imemoriais, mas Bauman (2001b) caracteriza as incertezas da modernidade líquida como peculiares, porque são *amorfas*. O capital volátil é o elemento fluidificador da modernidade leve e Bauman vê na economia o elemento determinante das relações de produção, aproximando-se, mais uma vez, da visão da filosofia da práxis numa perspectiva centrada na consciência astuta associada ao conceito de trabalho. O avanço de um mercado globalizado rompe as barreiras entre espaço e tempo sob uma perspectiva que altera as relações entre capital e trabalho de uma maneira significativa, de modo que a ideia de interesse comum ocorrida na modernidade sólida perde seu valor prático em consequência do caráter individualizador das incertezas do presente.

Com as transformações decorrentes de tal processo de ampliação *espacial* do trabalho, ocorrem também transformações estruturais no mundo da vida. Os indivíduos agora podem se situar no mesmo espaço, mas estar espiritualmente distantes. Com a dilatação no tempo decorrente da ampliação da técnica do estilo do *software*, o espaço perde seu papel de referência, uma vez que tudo pode estar conectado e acessível de maneira simples e banal.

Por outro lado, o autor considera que a ampliação da conexão espacial resulta num esvaziamento do espaço e da experiência – como no caso dos não-lugares – e, ao perder a referência espacial da experiência, as incertezas se tornam cada vez mais amorfas e ambíguas na experiência individual. A inferioridade dos trabalhadores em relação ao capital também ocorre por uma relação espacial: o capital é volátil, global e cada vez menos dependente do trabalho físico. A mobilidade superior do capital permite ao mesmo se vincular e desvincular conforme seus interesses, enquanto o trabalhador nesse processo é passivo e dependente da disponibilidade local de trabalho.

Bauman (2001b) afirma que a lógica instrumental do consumo invadiu o âmbito das relações interpessoais, de modo que “[...] laços e parcerias tendem a ser vistos e tratados como coisas destinadas a serem *consumidas*, e não produzidas [...]” (p. 187, grifo do autor). A concepção de Bauman aqui apresentada é de uma subordinação completa do mundo da vida

ao sistema, seguindo a lógica de Adorno e Horkheimer do domínio sistêmico da razão instrumental.

A questão aqui não é a constatação de patologias sociais na modernidade, mas que a partir da fundamentação teórica adotada por Bauman via Adorno e Horkheimer e, concebendo linguagem e sociedade como essencialmente contingentes e ambivalentes, Bauman não consegue concluir nenhuma alternativa para as patologias sociais que encontra, a não ser a defesa da cessão da luta contra a ambivalência que resultaria em uma receptividade da contingência como destino.

Desde a modernidade sólida, os corpos e suas satisfações não se tornaram menos efêmeros, mas as instituições se tornaram mais efêmeras que aqueles. Repousa, portanto, no corpo o sentido de continuidade e duração. O autor justifica, assim, a tendência à segurança do corpo na modernidade líquida e a insegurança que se percebe, simultaneamente, pelo suposto esfacelamento do exterior e o risco à conservação de si, de modo que “corpo e comunidade são os últimos postos de defesa no campo de batalha cada vez mais deserto em que a guerra pela certeza, pela segurança e pelas garantias é travada, diariamente e sem tréguas.” (BAUMAN, 2001b, p. 211).

Enquanto a transição entre modernidade e pós-modernidade se pautou por uma abordagem do discurso intelectual, a transição entre modernidade sólida e modernidade líquida ocorre como a inversão do papel do Estado-nação com o mercado global, devido às mudanças ocorridas nas categorias de tempo e espaço.

O Estado-nação possui limitações jurídicas de atuação territorial, enquanto o mercado necessita extrair mais-valor na corrida sobre conquistas de novos territórios. Bauman (2001b) defende, por isso, que o mercado global não é mais dependente em relação ao Estado-nação por possuir maior mobilidade, e tal mudança nessa relação torna o segundo mais frágil e incapaz de assegurar certezas e seguranças para os cidadãos que vivem juridicamente sob sua responsabilidade.

O mercado, por sua vez, também é incapaz de garantir efetivamente as garantias de outrora fornecidas pelo Estado-nação e tira proveito das incertezas decorrentes do processo de deteriorização do mesmo. Bauman (2001b) também diz que os Estados que não se submetem à lógica do mercado financeiro e do livre comércio são punidos direta ou indiretamente, sendo os Estados duplamente prejudicados por arcar com os ônus de cuidar da própria população enquanto são simultaneamente erodidos pela atuação do mercado global.

O que fica implícito é que as garantias estariam associadas ao Estado e a liberdade ao mercado, e o desnivelamento entre ambos é consequente da desvinculação de ambos os meios

institucionais. A argumentação de Bauman (2001b) é bastante confusa, ora o Estado é a figura central da opressão, ora é uma vítima do mercado. O Estado jardineiro que projetava a sociedade e delimitava formas de vida dignas e indignas dá lugar a um Estado amedrontado pelo mercado global como consequência da dilatação descompassada do tempo e espaço na modernidade líquida. O desnivelamento entre ambos os âmbitos institucionais ocorrem porque

O jogo da dominação na era da modernidade líquida não é mais jogado entre o 'maior' e o 'menor', mas entre o mais rápido e o mais lento. Dominam os que são capazes de acelerar além da velocidade de seus opositores. Quando a velocidade significa dominação, a 'apropriação, utilização e povoamento' do território se torna uma desvantagem – um risco e não um recurso. (BAUMAN, 2001b, p. 214-215)

Residem em tal análise duas lacunas teóricas que não são suficientemente explicadas: a primeira é a escolha da concepção de *progresso* fordista que não dialoga de forma suficientemente coesa com sua caracterização da modernidade, dominada por um Estado jardineiro que busca planificar a sociedade de forma unilateralizada, trazendo uma instância sistêmica à tona – o mercado – de forma incoerente com o que já havia sido defendido com tanto rigor, a autonomização da burocracia perante os seus próprios objetivos, mediada por uma razão instrumental que, exceto a relação de autoconservação mútua entre patrão e empregados, não estabelece uma continuidade lógica sobre o desenvolvimento da *modernidade sólida*.

A segunda consiste em uma aparente ingenuidade quanto à atuação do capitalismo na *modernidade sólida*. Bauman (2001b) apresenta a relação entre capital e trabalho em tal período como harmônica, fundada em uma expectativa de constância e convivência relativamente pacífica que ignora o capitalismo da Revolução Industrial, em que mulheres, crianças, idosos e indivíduos de todos os tipos trabalhavam em jornadas extenuantes, assim como a acumulação primitiva de capital efetuada mediante os cercamentos e outras crueldades semelhantes (MARX, 2013).

A impressão que se tem sob a caracterização da modernidade sólida na teoria de Bauman (2001b) é de que ela fora executada com o objetivo de estabelecer bases enviesadas para defender o ponto de vista da transição entre a modernidade sólida e a líquida. Entretanto, ao realizar tal tarefa, Bauman se desconecta de toda uma fundamentação anterior que não é suficientemente apresentada, de modo a se afirmar como uma revisão da própria teoria. Por consequência, ao abordar a modificação da concepção de progresso de uma concepção

fordista e o seu declínio como parâmetros de transição entre modernidade sólida e modernidade líquida, o autor realiza uma contradição enorme dentro de sua própria teoria.

Bauman parte do trabalho pra estabelecer uma mudança entre modernidade pesada e modernidade leve. O autor está analisando a aparência da modernidade, o fenômeno atual de como ela se apresenta. Entretanto, parte sempre, mesmo que de forma indireta, de uma concepção epistemológica de partida importante para as sucessivas interpretações do presente. Em *Modernidade líquida* ele mantém o posicionamento da contingência, mas parece abrir mão dela no trato do Fordismo, entendido, até certo ponto, como relativa estabilidade de modo a ter um parâmetro de queda na mudança entre as modernidades pesada e leve. Curioso que em ambas a contingência opera como elemento de *partida*, ou seja, apesar da mudança de aparência, não há uma mudança de *lógica*, confirmando a autocompreensão hegeliana da modernidade.

O ponto central é que para Bauman os problemas da modernidade líquida já estavam dados em sua gênese como modernidade, e sequer se pensa que essa aparência temporária pode ser um estágio para uma nova aparência, melhor ou pior, isto é, pressupõe uma mudança futura sob uma lógica constante. Talvez uma análise mais precisa sobre os aspectos “microsociológicos” da mudança de aparência poderia sugerir que o período de transição também representasse uma expectativa da aparência bem diferente do ponto de chegada. Como Bauman não estabelece uma relação estrutural de categorias como sistema e mundo da vida, o futuro da modernidade líquida é incerto por isso e parece ser uma profecia auto-realizável desconectada da realidade.

3. O CONCEITO DE EMANCIPAÇÃO EM JÜRGEN HABERMAS E ZYGMUNT BAUMAN: SÍNTESES POSSÍVEIS

3.1 O conceito de emancipação em Habermas

O interesse pela emancipação é o que distingue uma teoria crítica das outras teorias no campo das ciências humanas. Habermas entende que o conceito de emancipação “[...] tem o seu lugar no âmbito do intercâmbio dos sujeitos consigo mesmos, ou seja, ele se refere a transformações descontínuas na autocompreensão prática das pessoas.” (HABERMAS, 1993, p. 100). A teoria crítica na qual Habermas, Adorno e Horkheimer estão inseridos parte de um ponto de vista imanente para analisar as condições possíveis de emancipação na sociedade, de modo que ela é abordada na teoria com o objetivo de compreender os obstáculos concretos à efetivação da emancipação humana. Assim,

o desafio da teoria crítica consiste em poder *renovar* seus diagnósticos de modo a tornar possível que continuemos formulando uma perspectiva a partir da qual os obstáculos à emancipação ou potenciais emancipatórios, quando presentes numa dada sociedade, sejam considerados e analisados de modo crítico. (MELO, 2011, p. 249, grifo do autor).

A teoria crítica apresenta dois princípios de singularidade: a) orientação para a emancipação: a teoria crítica também se apresenta como "sujeito" do momento histórico a ser investigado, e o observador tem a importante função de pensar tal momento histórico com uma visão ampla das potencialidades e determinações que o caracterizam, de modo a formular possibilidades de superação de tal momento histórico; b) comportamento crítico com relação à produção do conhecimento, que em Habermas também desvela os interesses do conhecimento. O comportamento crítico deve apresentar os ideais emancipatórios como possibilidades reais a partir das limitações e obstáculos colocados socialmente à superação dos elementos condicionantes das patologias sociais.

A teoria de Habermas, inserida em tal perspectiva, apresentou dois principais momentos distintos de investigação da possibilidade emancipatória na sociedade capitalista. O primeiro está associado aos interesses do conhecimento e sua relação com a emancipação dos indivíduos enquanto *autorreflexão*. Nesta fase, o autor ainda estava demasiadamente vinculado a uma concepção pessimista de subjugação da técnica em relação ao mundo da vida que, no entanto, não significava um diagnóstico de bloqueio da emancipação, mas que esta deveria ser realizada enquanto teoria crítica do conhecimento e crítica da ideologia,

possibilitando aos indivíduos perceber os entraves sociais à formação de identidades saudáveis e a comunicação não coerciva.

O segundo momento, estabelecido décadas depois, estabelece a possibilidade emancipatória a partir da interação não coerciva de indivíduos na esfera pública com vistas a procedimentos deliberativos mediados pela ação comunicativa. Estas interações têm o objetivo de possibilitar tanto a formação política da opinião e da vontade quanto a solução de demandas coletivas. O direito moderno tem, em tal fase, um papel fundamental de possibilitar a integração social mediante segurança jurídica que permita aos cidadãos formarem uma frente ofensiva aos imperativos do sistema.

A análise do período inicial da teoria de Habermas sobre a emancipação compreende que tanto a sociedade quanto o sujeito social estão inseridos numa perspectiva em que a emancipação aparece como dissolução autorreflexiva do objetivismo, estando a compreensão do sujeito sobre tal problema fundada na linguagem. Isso resulta em sua teoria sobre os interesses do conhecimento em que a sociedade é compreendida como totalidade histórica e o sujeito enquanto ser social que se autoproduz. Entretanto, tal concepção ainda estava demasiadamente vinculada à filosofia da consciência, sendo a resposta de Habermas a tal insuficiência, uma nova fundamentação pragmático-linguística que resulta anos depois na teoria do agir comunicativo.

3.1.1 Emancipação em Habermas enquanto autorreflexão

É a partir de *Teoria e práxis* que Habermas desenvolve o conceito de que a teoria tem que ser emancipatória (PINZANI, 2009, p. 45), mas é a partir de sua abordagem sobre os interesses do conhecimento que se formula uma concepção de emancipação inovadora. No período das análises sobre o conhecimento e interesse, a crítica teórica está a serviço da superação da situação social, da qual ela é um momento e em que o sujeito também está datado. Aqui se percebe a caracterização clássica da teoria crítica enquanto compreensão da distância entre ser e dever ser, tendo a teoria o papel de orientar o primeiro ao segundo. A análise inicial da teoria habermasiana sobre a emancipação também se dá mediante a crítica da ideologia que compreende a dissolução da práxis na técnica. Segundo Pinzani,

Com base na ideia já mencionada de um interesse que guia nosso conhecimento, ele [Habermas] distingue entre um interesse técnico, um prático e um emancipatório. O interesse técnico caracteriza as ciências empírico-analíticas que visam uma manipulação racional teleológica da

natureza. O interesse prático caracteriza as ciências hermenêuticas que pretendem chegar a uma compreensão do sentido. O interesse emancipatório é visto por Habermas como estando presente nas ciências sociais críticas, na crítica da ideologia e na psicanálise – e isso o leva a estabelecer uma analogia entre o processo terapêutico individual e a atividade das ciências críticas do espírito. O interesse emancipatório é considerado por Habermas como sendo constitutivo da natureza humana [...] (PINZANI, 2009, p. 59)

Dessa maneira, tem-se que o conhecimento é sempre produzido de acordo com interesses que subjazem o modelo de abordagem que guia a produção de cada tipo de conhecimento. Essa separação conceitual entre os três interesses do conhecimento como interesses técnicos, práticos e emancipatórios garante a Habermas um modelo crítico para estabelecer como o domínio do positivismo e sua decorrente alienação penetram na sociedade sob a forma do agir instrumental. Por outro lado, a separação dos três interesses também permitiram a Habermas conceber como essa hegemonia ocorre e como pode ser desbloqueada, de modo que

O processo orientado pelo interesse técnico é aquele que relaciona-se com a natureza externa organizado pelo trabalho social, via tecnologia. O interesse prático organiza o processo de diálogo com a tradição através da interpretação, via o saber das ciências histórico-hermenêuticas. O interesse emancipatório dirige o processo de dissolução dos enrijecimentos sociais através da reflexão crítica, via as ciências sociais críticas. As ciências empírico-analíticas acessam os fatos pela observação, o que possibilita o exame de hipótese e leis. As ciências do espírito acessam os fatos históricos pela compreensão de sentido, mediada pela hermenêutica da interpretação de textos. Nas ciências críticas o horizonte é o da autorreflexão onde são temas as teorizações e as conexões vitais e a superação das repressões deformantes em tais conexões. A tarefa desta última se efetua pela reconstrução histórica destas repressões removidas, no entanto deformantes, da comunicação linguística [...] (BELTRAME, 2018, p. 74-75)

A crítica da ideologia é, em primeiro lugar, a reflexão sobre a origem social do conhecimento que permite o desvelamento de sua estrutura, de modo a possibilitar a compreensão dos caminhos de sua transformação. O elemento que emerge de tal análise é a predominância do positivismo como modelo central do pensamento - o Ser - que Habermas busca superar – dever ser - a partir da hermenêutica, da fenomenologia e da linguística - entre outros - cada vez mais compreendidas como autorreflexão e, assim, afastando-se do idealismo hegeliano.

A crítica da ideologia também é compreendida como movimento teórico oposto ao agir instrumental. A crítica é o elemento capaz de desvelar as inconsistências da realidade social, possibilitando aos sujeitos que se autoproduzem a capacidade de transformação que se

inicia com a apropriação do conhecimento, criando uma formação da identidade não medida pela repressão social. Nesta fase, o conceito de agir comunicativo, embora embrionário, ainda não possuía as características que adquiriu em *Teoria do agir comunicativo*, mas relacionava-se mais à ideia da distinção entre trabalho e interação do Hegel de Jena. O conceito de ideologia a ser criticado pode ser exemplificado a seguir:

Sabemos pela experiência cotidiana que as ideias servem muito frequentemente para substituir por motivos justificadores os motivos reais de nossas ações. Ao que neste âmbito podemos chamar de racionalização, no plano da ação coletiva denominamos como ideologia. Em ambos os casos, o conteúdo manifesto de enunciados é falseado pela ligação irrefletida de uma consciência apenas aparentemente autônoma e a determinados interesses. (HABERMAS, 2014b, p. 191)

A função da crítica da ideologia é desvelar a conexão entre o conhecimento científico legitimado e os interesses que subjazem a sua constituição. Um movimento parecido com o que Horkheimer fizera em seu ensaio *Teoria tradicional e crítica*, porém com a diferença de compreender porque há uma afinidade entre teoria tradicional e ciências empírico-analíticas, e também relacionar o conceito de uma teoria crítica com seus próprios pressupostos metodológicos, como a interação e a concepção embrionária de agir comunicativo. Por outro lado, Habermas também deseja criticar a teoria marxiana da autoconstituição da espécie, mediada exclusivamente pela luta de classes e pelo conceito de trabalho social, relegando o conceito de interação. Diferentemente de Marx, Habermas defende que

Ao processo histórico da autoconstituição humana corresponde o interesse emancipatório. Este processo é concebido como liberação progressiva do ser humano através da reflexão das condições opressoras reais causadas pela natureza externa não dominada e pela natureza interna socializada deficientemente. Neste sentido, o interesse técnico e o interesse prático aparecem como especificações do interesse emancipatório [...] (BELTRAME, 2018, p. 73)

Existe uma interrelação entre os interesses que guiam o conhecimento e os mecanismos de socialização - trabalho, linguagem e domínio - de modo que estes podem ser concebidos como meios pelos quais os interesses que guiam o conhecimento são formados. O mundo aqui é ainda apropriado como conhecimento, como *compreensão*. Os indivíduos nascem num mundo pronto, com relações sociais e condições culturais dadas *a priori* pela continuidade do processo evolutivo da sociedade, mas ao apreender tais fenômenos enquanto conhecimento, os indivíduos adquirem o poder de transformar a realidade que agora é

compreendida como elemento mediado pelo conhecimento. A formação do sujeito ocorre mediada pela linguagem, trabalho e pela dominação, em que a linguagem sob o aspecto da interação tem uma precedência em relação ao trabalho. O gênero humano também se desenvolve a partir das três categorias enquanto mecanismos de socialização.

O não-acesso à livre comunicação consequente da dominação social é o elemento que bloqueia a emancipação. A partir do momento em que produção e interação se tornam independentes por seus aspectos divergentes, a práxis social emancipatória se situa entre ambos, mas apenas a reflexão oriunda da interação é capaz de dar aos sujeitos a capacidade de produção social da vida que se opõe ao domínio repressor da lógica instrumental do trabalho. Assim sendo,

No nível da produção, o gênero humano vincula-se à emancipação em relação à natureza externa, o movimento é o de exteriorizar suas forças essenciais e se reapropriar das mesmas, constituindo-se, neste processo, como sujeito. Já no nível da interação, vincula-se a emancipação da natureza interna, das estruturas excedentes de dominação. Na relação entre estes níveis a produção caracteriza o limite enquanto condiciona as possibilidades materiais da sociedade, não se caracteriza como paradigma de conjunto. (BELTRAME, 2018, p. 71)

O bloqueio da comunicação livre entre indivíduos, nessa fase da teoria de Habermas, é o resultado da submissão do progresso técnico-científico ao controle sistêmico, em que o crescimento das forças produtivas resulta em dominação, ao invés de emancipação como acreditava Marx, de modo que

Com a cientifização da sociedade fecha-se a dimensão em que a teoria se direcionava para a práxis. Trata-se de um sistema de auto reprodução dependente de uma disposição técnica cada vez maior sobre a natureza e a sociedade humana. É um sistema no qual se unem ciência, técnica, indústria e administração. Neste processo, a relação entre teoria e práxis não se limita ao uso racional e teleológico de técnicas [...] (BELTRAME, 2018, p. 75)

De forma um pouco parecida com Bauman, aqui a relação entre poder e técnica aparece como uma simbiose nefasta para a sociedade. Entretanto, tal constatação não resulta em um bloqueio emancipatório. Isso se dá principalmente porque Habermas distinguiu *três* interesses do conhecimento, de modo que, paralelamente ao interesse técnico, existe um conhecimento emancipatório.

O quadro institucional da sociedade reage ao avanço da técnica como adaptação passiva (HABERMAS, 2014b, p. 122-123) e, conseqüentemente, os indivíduos também.

Apesar de defender uma possibilidade emancipatória nessa fase de seu pensamento, Habermas identifica que há a necessidade imediata de uma reação dos indivíduos perante o avanço da técnica e, justamente por isso, paralelamente ao contexto emancipatório externo do trabalho, há a relevância de uma emancipação da natureza interna, associada à interação, de forma a primeiramente romper a adaptação passiva ao avanço da técnica, de modo que “apenas com a crítica da ideologia burguesa essa divergência passa a penetrar abertamente a consciência” (HABERMAS, 2014b, p. 123). Segundo Habermas,

O perfil psicossocial da época é caracterizado menos por uma personalidade autoritária que por uma desestruturação do superego. Esse crescimento do *comportamento adaptativo* é apenas o reverso de uma dissolução da esfera de interação linguisticamente mediada sob a pressão da estrutura de ação racional com respeito a fins. A isso corresponde, subjetivamente, que a diferença entre ação racional com respeito a fins e a interação desapareça não apenas do conhecimento científico, mas da consciência dos próprios homens. A força ideológica da consciência tecnocrática é garantida pela ocultação dessa diferença. (HABERMAS, 2014b, p. 112, grifo do autor)

Em partes, pode-se dizer que o pessimismo em relação à técnica da teoria do jovem Habermas se deve à forte influência de Heidegger nesta época (PINZANI, 2009, p. 29-30). O elemento fundamental para que Habermas não recaísse em um diagnóstico de época semelhante ao de Adorno e Horkheimer foi a recuperação da distinção entre trabalho e interação do Hegel de Jena. Este elemento permitiu a Habermas compreender a deformação do quadro institucional pela técnica como um rompimento *temporário* da intersubjetividade, mas passível de ser restaurado.

Uma vez que a emancipação também é vista sob a perspectiva da interação e, consequentemente, em relação à natureza interna, a psicanálise freudiana teve uma influência igualmente importante na medida em que permitiu a Habermas estabelecer parâmetros internos – que serviriam também para direcionar a sociedade num sentido macrossocial – de resgate da subjetividade ameaçada. A psicanálise é apresentada por Habermas como modelo de ciência emancipatória em que terapia, teoria, autoconhecimento e autoliberação convergem, havendo uma inseparabilidade entre conhecimento e emancipação.

A psicanálise tem como objetivo induzir o sujeito a uma transformação existencial. O sofrimento é percebido pelo sujeito enquanto dor e carência, sendo a terapia guiada por um interesse pelo reestabelecimento de uma intersubjetividade perturbada (PINZANI, 2009, p. 64). Habermas considera a psicanálise como atividade crítica, uma vez que busca, num

sentido individual, levar o indivíduo a se libertar do sofrimento. Sendo assim, a psicanálise é utilizada por ele como parâmetro de uma teoria emancipatória da sociedade porque

O interesse cognitivo emancipatório deve levar à formação de uma teoria social crítica que – analogamente à psicanálise freudiana – identifique as patologias sociais e contribua com isso à sua eliminação. Tais patologias são concebidas por Habermas primariamente como patologias da reprodução simbolicamente mediada da sociedade. Uma teoria crítica do social deveria, portanto, ser em primeiro lugar uma teoria da interação simbólica. (PINZANI, 2009, p. 64)

A autorreflexão surge, nesta fase da teoria de Habermas, como uma tentativa de solucionar a adaptação passiva causada pelo domínio da técnica sobre o quadro institucional e a intersubjetividade que aí residia, porque “ela libera o sujeito da dependência de poderes hipostasiados e é determinada por um interesse cognitivo emancipatório.” (HABERMAS, 2014b, p. 190).

A partir de tal atitude, Habermas concebe o bloqueio à emancipação e à possibilidade de sua superação. Esta ainda aparece de forma bastante tímida sob a forma de *autorreflexão*, uma vez que, na perspectiva de Habermas, o avanço da técnica sobre o quadro institucional se dava de forma demasiadamente expressiva. Entretanto, a postulação de tal possibilidade o permitira, anos depois, formular um conceito sólido de razão comunicativa e uma teoria da ação capazes de estabelecer de maneira mais sólida o funcionamento de uma reprodução simbólica paralela à material que possibilitaria compreender a intersubjetividade de forma crítica e ampla.

A tese da perda de sentido compreende que as autolegalidades internas das esferas de valor culturais autônomas ficam acessíveis à consciência na medida em que se diferenciam, resultando na ambiguidade que ao mesmo tempo possibilita a racionalização de sistemas de símbolos sob um parâmetro abstrato de valor, enquanto corrói a unidade metafísico-religiosa das imagens de mundo que se prestava a gerar sentido. Surgem concorrências entre as esferas de valor que não podem ser resolvidas pelo recurso de uma ordem de mundo superior ou cosmológica, havendo o predomínio da esfera da ciência e de seu interesse técnico. Por outro lado, quando as autolegalidades internas das esferas de valor culturais autônomas se tornam acessíveis à consciência, cabe à autorreflexão o papel de resgatar a disparidade decorrente da concorrência entre as esferas e recuperar o domínio da emancipação em sua relação com os conteúdos sociais agora dispersos em torno da técnica. Esse resgate se apresenta como

possível na teoria de Habermas, *apesar* da predominância da técnica, uma vez que o interesse emancipatório do conhecimento se encontra em uma lógica diferente do interesse técnico.

O projeto crítico de Habermas está intrinsecamente associado à ideia de reconstrução. Tal projeto se estende além da teoria da ação e da teoria da razão comunicativa ao propor que ambas as teorias são manifestações de elementos concretos da realidade que exigem os dois conceitos para que a emancipação possa ser levada a cabo. Até as análises contidas em *Conhecimento e interesse*, Habermas concebia a crítica da sociedade enquanto crítica do conhecimento, mas em *Técnica e ciência como 'ideologia'*, o conceito de reconstrução se desenvolve como um conceito crítico adequado para guiar sua teoria crítica da sociedade. Faz-se necessário ressaltar que as concepções de teoria da ação e de teoria da razão comunicativa ainda não haviam se desenvolvido ao ponto do que fora desenvolvido em *Teoria do agir comunicativo*, mas de acordo com as formulações de *Técnica e ciência como 'ideologia'*.

Por um lado, "a linguagem, em Habermas, é o pressuposto que possibilita a sociedade." (BELTRAME, 2018, p. 94). Por outro, os interesses do conhecimento são interrelacionados, de modo que o emancipativo une os outros dois "[...] no processo histórico de autoconstituição da espécie calcado numa liberação progressiva do homem através da reflexão." (BELTRAME, 2018, p. 94). A reflexão, por sua vez, é tanto autorreflexão como reconstrução, a primeira buscando a integração "[...] linguagem verbal, agir e expressão não verbal, que existiriam em uma sociedade não repressiva." (BELTRAME, 2018, p. 94).

Por um lado, a teoria da ação comunicativa apresenta uma modalidade de interação que escapa às amarras unilaterais de subsistemas do agir racional com relação a fins – que orbitam o interesse técnico -, e por outro, ela permite aos indivíduos reflexões e interações não coercivas que os permitam produzirem suas identidades e chegarem a consensos sobre temas coletivos voltados à boa vida, à melhoria material de suas vidas, à modificação das relações entre gêneros, entre outros. A reconstrução é um procedimento que aparece aqui simultaneamente como apropriação de teorias com as quais o autor dialoga - modernização de Weber, teoria da racionalização ocidental de Adorno e Horkheimer, pra citar algumas - mas também de suas correções, sendo o resultado uma síntese que é a própria teoria do agir comunicativo. Segundo Beltrame,

O conceito de reconstrução mantém o elemento fundamental de ser uma tentativa de revelar na reprodução da sociedade os elementos de uma racionalidade existente, mas não devidamente explorada. Neste sentido, ele significa a tentativa de descobrir as estruturas que possibilitam a geração de

símbolos, são as regras, as estruturas, os critérios de avaliação e os processos sociais que geram tais objetos e que são buscados pela teoria reconstrutiva. (BELTRAME, 2018, p. 83)

A emancipação compreendida enquanto reconstrução se apresenta agora não como consequência de um comportamento autodestrutivo do próprio capitalismo, mas como elemento possível graças à libertação de potenciais de produção de formas de vida, a partir da modernidade, que não se orientam pela coerção da vontade.

Habermas também percebera a importância da política para a superação da comunicação distorcida, mas o predomínio da técnica nesta fase de seu pensamento ainda não permitia uma compreensão plena da conexão entre política, esfera pública e formação política da vontade e da opinião. Entretanto, o autor aponta alguns momentos necessários para sua superação que iriam culminar no desenvolvimento, décadas depois, de uma solução para tal impasse que permitiria a realização política plena de interações não mediadas pela coerção do agir instrumental. Assim, Habermas nos diz que

Perante as consequências socioculturais não planejadas do progresso técnico, a espécie humana se vê desafiada não apenas a produzir seu destino social, como também aprender a dominá-lo. Mas esse desafio da técnica não pode ser encarado fazendo uso unicamente da técnica. Importa antes pôr em marcha uma discussão politicamente eficaz que consiga estabelecer uma relação, de modo racionalmente vinculante, entre o potencial social do saber e poder técnicos com o nosso saber e querer práticos. (HABERMAS, 2014b, p. 148)

Continuando, Habermas defende a ideia de que

Essa *dialética entre poder e querer* hoje se cumpre de forma não reflexiva, de acordo com interesses para os quais não se exige nem se permite uma justificação pública. Só quando pudermos assumir essa dialética com consciência política poderemos também assumir o controle da mediação, até aqui determinada pela história natural, entre o progresso técnico e a práxis da vida social. (HABERMAS, 2014b, p. 148, grifo do autor)

A ideia de uma esfera pública capaz de controlar a mediação entre o progresso técnico e a práxis da vida social já havia sido criada nesta fase do pensamento de Habermas. Contudo, o autor ainda não conseguiu enxergar os desdobramentos teóricos e históricos capazes de levar a cabo a efetivação de uma interação livre da técnica na esfera pública que não resultasse em uma ação do decisionismo e que apenas legitimasse o poder já existente. Diante de transformações sociais e do próprio desenvolvimento de sua teoria, Habermas consegue

desenvolver, anos depois, um conceito crítico de esfera pública que tornasse possível a solução de demandas sociais mediante a interação não coerciva de indivíduos no âmbito político.

3.1.2 O resgate da esfera pública

Décadas depois de suas análises sobre os interesses do conhecimento, Habermas reavaliou sua teoria sobre a esfera pública de modo a torná-la crível, a fim de estabelecer saídas para os problemas da sociedade contemporânea. Isso se deu em parte pela criação de uma teoria do direito que fosse adequada para compreender a integração social da sociedade sem a predominância do sistema sobre o mundo da vida, mas também fora consequência do aumento de movimentos sociais orientados à emancipação que surgem na Europa após a década de 60, de modo que

Essa emergência de uma pluralidade de movimentos sociais, mobilizações políticas e manifestações de revolta, que permitiram que os diversos *sentidos da emancipação* fossem articulados com o projeto de uma democracia radical, tornou necessário estreitar o vínculo fundamental entre uma teoria crítica da sociedade e o quadro de problemas da teoria política, voltados aos estudos da esfera pública e da sociedade civil, da democracia e do direito. (MELO, 2011, p. 259, grifo do autor)

A esfera pública é resgatada por Habermas como uma instância social capaz de realizar a comunicação livre entre indivíduos e que proporciona a formação política da vontade e da opinião deles, de modo a garantir não apenas sua autorrealização enquanto sujeitos, mas também garantir soluções cidadãs para os problemas complexos das sociedades democráticas contemporâneas.

3.1.2.1 A teoria do direito em Habermas: integração social e mediação entre sistema e mundo da vida

A dialética do esclarecimento no processo de modernização da sociedade capitalista representou, na concepção de Habermas, um movimento simultâneo de dominação e emancipação. Consequentemente, faz-se necessário atuar sobre as forças emancipatórias como possibilidade de se resistir à dominação. Com isso, Habermas quer dizer que as patologias da sociedade moderna não são um indício de que a emancipação está bloqueada,

mas é justamente porque elas existem que o processo emancipatório deve ser buscado de forma ativa.

Para resolver tal dilema, Habermas recupera o conceito de esfera pública que anteriormente se apresentara como elemento limitado devido a sua incapacidade de resistir à subjugação da técnica. Um dos elementos importantes para enxergar, na esfera pública, a capacidade de interações comunicativas não perturbadas foi a sua criação de uma teoria do direito em *Direito e democracia* que possibilitasse a integração social da sociedade ao mediar sistema e mundo da vida.

A teoria jurídica de Habermas se preocupa com a posição particular do direito *dentro* da sociedade moderna, não um conceito complexo de direito que abarque os diferentes fenômenos históricos. Por conseguinte, o interesse de Habermas em uma teoria do direito se dá mais pela sua participação em uma teoria da sociedade, papel que o direito adquire enquanto direito moderno normatizado – direito positivo. O direito também é abordado enquanto ordem normativa associada a procedimentos regulamentados por regras bem definidas, regras estas que “[...] podem ser interpretadas somente por uma instância autorizada a fazê-lo e cuja interpretação é vinculante.” (PINZANI, ANO, p. 139). Tal instância autorizada também é responsável por implementar as normas positivas do direito moderno mediante força necessária e de forma legítima.

Na modernidade, os direitos subjetivos se apresentam como elementos ambivalentes na medida em que serviram à função ideológica “[...] como direitos do *homo oeconomicus* capitalista [...]” (PINZANI, 2009, p. 138, grifo do autor), mas também possuem a função positiva enquanto expressão de uma corporificação de garantias institucionais de necessidade de legitimação moral. Essa ambivalência dos direitos subjetivos é decorrente da separação entre Estado e sociedade civil no curso da modernidade. Neste novo escopo institucional, o Estado nacional se serve do direito como forma de dominação, mas com o surgimento da ideia de pessoa jurídica, os cidadãos também são integrados enquanto seres detentores de direito. Assim sendo, há uma distinção entre direito público e privado, este também funcionalmente interligado à economia que se desprende parcialmente do Estado nacional.

Na concepção weberiana sobre o direito, abordada anteriormente, percebe-se que Weber possui um posicionamento ambíguo em relação ao direito. O direito surge nas análises weberianas da racionalização cultural como positivação de conquistas de direitos privados de uma consciência moderna associada à ética protestante, decorrentes do processo de dissolução das esferas culturais de valor. A racionalização jurídica weberiana é inicialmente co-dependente da ética protestante, tornando o conteúdo do direito objeto de discussão racional.

A ambiguidade da racionalização do direito ocorre porque Weber relaciona, inicialmente, o direito com a racionalização cultural orientada pela racionalidade moral-prática, mas a racionalização do direito é retroalimentada pelo avanço do conhecimento cognitivo-instrumental. Consequentemente, no decorrer da teoria da racionalização ocidental de Weber, o direito passa a ter um papel vinculado cada vez mais à racionalização do agir teleológico na racionalização social. Weber considera, assim, moral e direito como oriundos de complexos de racionalidade diferentes, e disso resulta a perda das analogias estruturais entre o desenvolvimento moral e a racionalização do direito no processo de racionalização cultural.

Habermas ressalta a incapacidade de conceber a ambiguidade da racionalização do direito na perspectiva de uma teoria da ação geral. O desligamento do agir racional-teleológico de seus fundamentos moral-práticos só pôde ser concebido por Weber porque ele priorizou a institucionalização da racionalidade teleológica à custa da racionalidade estética e moral-prática, reduzindo o escopo do direito à sua vinculação ao Estado moderno e à empresa capitalista.

Uma vez que o Estado nacional agora tem a função dual de organizar sua dominação e organizar a sociedade civil num contexto de diferenciação entre direito público e privado, os indivíduos – na figura de *súditos* – adquirem uma autonomia privada na forma de liberdades subjetivas. Dessa forma, surge a ideia de nação como elo constitutivo dos cidadãos entre si e dos cidadãos com o Estado, de modo que

A autocompreensão nacional constituiu o contexto cultural em que os súditos puderam tornar-se cidadãos politicamente ativos. Apenas o fato de pertencerem à ‘nação’ pôde criar entre pessoas até então estranhas entre si uma coesão solidária. O mérito do Estado nacional consistiu, portanto, em ter resolvido dois problemas: com base em um novo *modo de legitimação*, ele tornou possível uma nova forma de *integração social* mais abstrata. (HABERMAS, 2002, p. 128, grifo do autor)

A fusão de lealdades pré-modernas em uma nova forma de consciência nacional, por sua vez, resulta em uma concepção dual de cidadania em que os indivíduos, enquanto portadores de direitos, estão vinculados a uma ideia de pertencimento a uma cultura específica. Essa dimensão aumenta a distância entre os povos de modo a integrar os cidadãos de um território específico. Todavia, essa interpretação cultural dos direitos de cidadania fora fundamental para que o Estado pudesse realizar uma integração social mais abstrata e impessoal que garantisse certa universalidade dentro de seu próprio território.

A solidariedade intraterritorial resultante da consciência nacional, entretanto, corre o risco de recair em uma forma de nacionalismo como força integrativa que seja anti-republicana. Para que isso não aconteça, Habermas defende que a força integrativa da nação deve se fundar em uma consciência nacional enquanto formação política da opinião e da vontade, para que garanta aos cidadãos, simultaneamente, os seus direitos e a dimensão da solidariedade, esta não restrita apenas a sua condição de pertencimento cultural.

No contexto do Estado nacional, o *status* jurídico do cidadão estava vinculado ao seu pertencimento a uma comunidade nacional e cultural, sendo que, em tal contexto, o Estado nacional fora capaz de efetivar a integração social a partir de uma comunicação política também mediada pelo mesmo *status* de pertencimento. Com o avanço das democracias contemporâneas, esse *status* de pertencimento torna cada vez mais frágil a justificação da cidadania a partir de uma consciência nacional, visto que ela está constantemente posicionada entre o crescente multiculturalismo interno e as pressões externas dos processos de globalização, resultando em uma pluralidade de valores, credos, orientações políticas e estéticas muitas vezes conflitantes. Em tal contexto, apenas mecanismos que garantem a formação política da vontade podem ser depositários de um papel regulativo da sociedade, de modo que a pluralidade possa coexistir harmonicamente.

Pinzani (2009) defende a separação de dois conceitos diferentes de solidariedade na teoria de Habermas, um inicial que “[...] resulta da fragilidade humana [...]” (p. 144) e um sócio-histórico “[...] que não possui um conteúdo normativo imediato [...]” (p. 144), ao que ele chama de *solidariedade 2*. Esta é definida por ele como: “[...] um consenso de fundo prévio relativo a valores compartilhados intersubjetivamente pelos quais os atores se orientam. Ela nasce em um contexto ético de hábitos, lealdades e confiança recíproca, com base no qual podem ser solucionados os conflitos que surgem em contextos de interação.” (p. 144). A *solidariedade 2* é, juntamente com o dinheiro e o poder administrativo, um dos recursos de integração social e regulação da sociedade, a primeira – mais fraca - associada ao mundo da vida e as outras duas ao sistema.

Com a colonização do mundo da vida pelo sistema e a impotência da *solidariedade 2* de resistir aos imperativos do dinheiro e do poder, Habermas preenche a lacuna de solidariedade com o direito, que recebe agora uma função dupla: a) no processo de modernização ocidental, os contextos de interação tradicionais perdem sua capacidade de resolver os conflitos de forma informal – com base na ética, nos costumes ou nas relações de lealdade – e agora necessitam de um aparato jurídico capaz de assegurar a solidariedade social de forma neutra e ampla e, “visto que já não há valores comuns, o consenso não é alcançado

por meio deles, mas por meio de procedimentos regulados juridicamente.” (PINZANI, 2009, p. 144). A pluralidade das sociedades democráticas modernas não pode mais se fundamentar em características de um espírito nacional comum que possibilite um consenso imediato *a priori* e o direito surge como instância possível de resolver tais conflitos de modo procedimental; b) O direito também aparece como instância que possibilita a resistência do mundo da vida aos imperativos do sistema.

Com isso, Habermas soluciona um impasse chegado em *Teoria do agir comunicativo* ao estabelecer o direito como instância *social* capaz de mediar os conflitos entre mundo da vida e sistema, de modo a não permitir uma ancoragem desproporcional do dinheiro e do poder administrativo no mundo da vida. Tal mediação dá aos indivíduos uma possibilidade de fazer frente à colonização do mundo da vida mediante procedimentos de formação democrática da opinião e vontade políticas. Consequentemente,

Segundo Habermas, ao direito cabe, portanto, uma tríplice função. Ele é, em primeiro lugar, um espaço de mediação entre facticidade e validade [...] Em segundo lugar, ele é o meio da integração social que é ameaçada pelo processo de modernização e que pode acontecer somente pela mediação entre mundo da vida e sistemas parciais. Finalmente, ele é o meio de uma integração social que já não pode ser alcançada por forças morais. (PINZANI, 2009, p. 143-144)

Desprovidas de um consenso baseado na consciência nacional disseminada na sociedade, as sociedades modernas contemporâneas carecem de uma base universal de legitimação da integração social. Em vista disso, aumenta-se a possibilidade de dissenso nas discussões públicas acerca dos problemas da sociedade, dificultando a integração social, e “os atores comunicativos se deparam cada vez mais com a mencionada alternativa entre quebra da comunicação e agir estratégico. Uma saída desse dilema é oferecida justamente pelo direito.” (PINZANI, 2009, p. 143). Nas sociedades pluralistas ocidentais, a diferenciação no interior delas resulta em uma crescente tensão entre facticidade e validade, aqui referidas como

[...] em primeiro lugar, as tensões presentes entre a idealidade e irrealizabilidade prática do conteúdo normativo das regras do discurso, por um lado, e entre tal irrealizabilidade e a inevitabilidade fática das próprias regras do discurso, por outro lado. É impossível realizar um discurso ideal; mas não se pode não aceitar as pressuposições ligadas ao conceito de um discurso ideal quando se entra em um processo argumentativo [...] (PINZANI, 2009, p. 142)

O direito também possui internamente uma tensão entre facticidade e validade, e por isso ele se torna capaz de atuar como *medium* da integração social. Isso se dá pelo fato de que ele estabelece parâmetros – a partir de normas e sanções – para a delimitação de um padrão normativo que, quando resultado de deliberações discursivas dos cidadãos, serve de pano de fundo para as interações na esfera pública. Deve-se assumir, assim, uma posição da idealidade e irrealizabilidade prática do conteúdo normativo das regras do direito – enquanto pretensões de validade criticáveis – assim como a irrealizabilidade e a inevitabilidade fática de tais regras – enquanto sanções e direitos estabelecidos. Consequentemente, o dissenso pode ser combatido a partir de discussões públicas sob a perspectiva de um agir comunicativo enquanto autolegislação e que possuam o direito estabelecido como parâmetro de ordenamento jurídico da sociedade. É importante também ressaltar que, no mundo da vida, a tensão entre facticidade e validade é nivelada porque “[...] os dois aspectos se fundem entre si e convergem no saber de fundo não criticável que constitui o próprio mundo da vida.” (PINZANI, 2009, 143). Segundo Pinzani,

O processo horizontal pelo qual os cidadãos formam uma comunidade jurídica se transforma, portanto, na organização vertical do Estado, por meio da qual a práxis de autodeterminação dos cidadãos é institucionalizada. Ao mesmo tempo, essa institucionalização cria o espaço para a formação informal da opinião na esfera pública política, para a participação política dentro e fora dos partidos, etc. (PINZANI, 2009, p. 149)

Os cidadãos, nas sociedades contemporâneas, são assim compreendidos por Habermas como membros de uma comunidade jurídica. O processo de legitimação do direito se dá por um arranjo comunicativo em que os indivíduos que interagem nas discussões públicas agem como parceiros de direito, capazes tanto de questionar as normas vigentes como de condensar o assentimento dos indivíduos atingidos por elas. A ordem jurídica pressupõe essa cooperação entre indivíduos que possuem uma autonomia privada cooriginária à autonomia pública:

cada um possui o direito de participar do processo legislativo, senão o direito criado não é legítimo. Ora, a participação de cada parceiro de direito no processo legislativo é possível somente em uma democracia. Direito e democracia estão, então, interligados. Como vimos, Habermas entende por direito somente as normas jurídicas produzidas por um procedimento democrático: direito legítimo, direito justo e direito produzido democraticamente são todos a mesma coisa. (PINZANI, 2009, p. 146)

Habermas concebe uma teoria do direito a partir da realidade jurídica para desenvolver um paradigma jurídico que seja capaz de fazer uma integração social que substitua a

consciência nacional dada no período do Estado nacional, assim como estabelecer um *medium* possível entre sistema e mundo da vida capaz de mitigar seus conflitos e que seja plausível de potenciais emancipatórios nas sociedades modernas. Diferentemente de Weber, essa concepção de direito foi possível porque Habermas concebe, simultaneamente, o direito como aparato jurídico estatal e como elemento de cristalização de direitos de cidadania, de modo que o direito não se torna um mero instrumento do agir racional-teleológico, mas também se relaciona com elementos simbólicos do mundo da vida.

Em *Técnica e ciência como 'ideologia'*, Habermas já concebia que “o quadro institucional de uma sociedade consiste de normas que dirigem as interações linguisticamente mediadas.” (HABERMAS, 2014b, p. 93). Mas o direito pode ser pensado como o contrário: normas criadas por interações linguisticamente mediadas. Deste modo, pode-se dizer que o direito na teoria de Habermas está mais próximo do mundo da vida do que do sistema, embora seja institucionalizado neste. O direito possui um conteúdo emancipatório implícito porque seu conteúdo não está associado diretamente a uma ação orientada ao êxito - embora esta também seja institucionalizada por ele - mas por uma ideia de intersubjetividade que garante a unidade formal entre cidadãos que compõe uma comunidade jurídica. Se em Durkheim, por exemplo, o direito penal é a condensação de uma consciência coletiva a priori que concebe de maneira pré-reflexiva as ações sociais dignas de repressão, em Habermas, o direito é concebido como uma institucionalização procedimental de valores discutidos publicamente por indivíduos livres que se orientam pelo entendimento. O êxito da ação comunicativa realizada na esfera pública tem como condição a conciliação de diversos posicionamentos comuns sobre experiências vividas coletivamente.

A teoria do direito de Habermas serve como elemento de introdução para o funcionamento de uma democracia deliberativa, pautada na discussão pública sobre a formação política da opinião e da vontade. Para se entender o papel de integração social do direito, assim como a emancipação que decorre dele, faz-se necessário entender o significado que o conceito de esfera pública adquire na teoria do autor em sua fase posterior.

3.1.2.2 Democracia deliberativa, esfera pública e emancipação nas sociedades democráticas contemporâneas

A emancipação, na primeira fase da teoria de Habermas, se deu em torno do conceito de autorreflexão porque ele havia diagnosticado que, na época em que fora concebida a técnica – a partir da afinidade entre o interesse técnico, o positivismo e o sistema – havia

corrompido a práxis sob a lógica do agir instrumental. Consequentemente, restava aos indivíduos realizar uma crítica que, mesmo quando envolvida em interações, ainda estava impregnada da filosofia da consciência. Esta crítica buscava restaurar uma intersubjetividade perturbada nos moldes da psicanálise, mas ainda não era passível de uma institucionalização política que permitisse um conceito mais complexo de emancipação.

A ambiguidade da racionalização do direito, na concepção weberiana, ocorre porque da institucionalização do agir econômico e da administração racional-teleológica decorre a desvinculação dos subsistemas do agir teleológico de seus fundamentos moral-práticos. Nisto reside a gênese da ideologia a ser criticada na primeira fase das análises habermasianas sobre a emancipação: o domínio de um interesse técnico associado ao positivismo se desliga de sua orientação emancipatória quando o agir teleológico se desvincula de seus fundamentos moral-práticos, resultando em uma instrumentalização do direito.

A partir de sua teoria do agir comunicativo, Habermas pôde recuperar um modelo de interação intersubjetiva orientada ao entendimento que fosse capaz de relacionar os indivíduos no mundo da vida de forma mais substantiva que, embora não estivesse plenamente capaz de influenciar diretamente o sistema, poderia resistir às ações predatórias dele. O entendimento, na concepção de Habermas, tem um significado mais amplo:

Entretanto, quando alguém pretende retraduzir essa expressão para o domínio social do qual ele originalmente descende – enquanto expressão jurídica ‘emancipação’ significava a libertação de escravos ou o momento em que a criança passava para a fase adulta – é preciso precaver-se para não recobrir as condições sociais com conceitos de uma filosofia do sujeito, que não servem para aquelas. Não se pode representar os coletivos sociais, nem as sociedades em sentido global, como se fossem sujeitos em tamanho grande. Essa é a razão que me leva a ser muito cauteloso quanto ao emprego da expressão ‘emancipação’ fora do contexto das experiências biográficas. No seu lugar eu coloquei os conceitos ‘entendimento’ e ‘agir comunicativo’, que passaram a ocupar o centro de minhas reflexões. Esses conceitos têm um sentido mais trivial: pois eles referem-se àquilo que acontece constantemente na prática do cotidiano – sem o brilho poético ou falsamente romantizador da experiência *extraordinária*. (HABERMAS, 1993, p. 100, grifo do autor)

Embora já tivesse criado um conceito de esfera pública na sua fase inicial, Habermas não o concebia como instância capaz de realizar um movimento amplo suficientemente emancipatório em relação à subjugação da técnica. É só a partir de *Direito e democracia* que o conceito de esfera pública é reformulado pelo autor de modo a englobar a dimensão intersubjetiva do agir comunicativo em sua dimensão emancipatória. Nesta obra, Habermas concebe uma teoria do direito e da democracia deliberativa que está vinculada às interações

ocorridas na esfera pública e que permitem aos cidadãos das sociedades contemporâneas não somente resistir à ação predatória do sistema, mas estabelecer uma relação *ofensiva* em relação a ele. Lubenow afirma sobre isto que

Esta investigação mais sistemática é também uma estratégia habermasiana de responder às críticas e mostrar que a *Theorie des kommunikativen Handelns* não é cega para a realidade das instituições. A reformulação da relação entre sistema e mundo da vida prepara o caminho para um novo modelo de circulação do poder político (1.1) que tem como central a concepção procedimental deliberativa de democracia (1.2). (LUBENOW, 2010, p. 228, grifo do autor)

Avritzer estabelece três características da esfera pública: “em primeiro lugar, a esfera pública é distinta do Estado e da esfera privada, no sentido de que a atuação no seu interior não é movida nem pela defesa de interesses econômicos particulares nem pela tentativa de concentração de poderes com o objetivo de dominar outros indivíduos.” (AVRITZER, 1999, p. 178). A segunda característica da esfera pública é a de que “para Habermas, a dessacralização do domínio comum implica a possibilidade de discutir a partir de argumentos racionais questões que anteriormente eram debatidas a partir de monopólios de interpretação detidos por macroinstituições.” (AVRITZER, 1999, p. 178). E, finalmente,

Em terceiro lugar, a esfera pública envolve um princípio de inclusão. Associa-se ao conceito de esfera pública a idéia de um debate passível de ampliação. Ainda que alguns dos círculos de discussão identificados por Habermas com o surgimento da esfera pública na Inglaterra ou na França fossem restritos, sempre envolveram a possibilidade de ampliação da discussão por eles gerada, fosse por meio da tematização de novas questões, fosse mediante a tematização da inadequação moral de uma certa forma de exclusão. (AVRITZER, 1999, p. 178)

A reformulação do conceito de esfera pública surge na fase posterior da teoria de Habermas como uma estratégia de estabelecer um duplo fluxo entre sistema e mundo da vida para compreender como a ação comunicativa pode se institucionalizar nas complexas democracias contemporâneas. Enquanto o mundo da vida se apresenta de maneira pré-reflexiva e escapa à tematização por permanecer *às costas* dos indivíduos, a esfera pública é uma instância que resulta da tematização *a posteriori* de fluxos comunicativos que são produtos de uma reflexão consciente e imanente do mundo da vida. Tais fluxos têm o objetivo não apenas de realizar ações orientadas ao entendimento no interior do mundo da vida, mas de

direcionar ao sistema demandas da sociedade civil que caracterizam o caráter ofensivo da esfera pública.

Também ocorre, nesta fase de seu pensamento, a redefinição da metáfora de *sitiamento* na direção da metáfora das *eclusas*. Segundo Werle,

Em *Soberania Popular como Procedimento* (1990), a política deliberativa aparece segundo um modelo do sitiamento: a ‘fortificação política’, o poder burocrático das administrações públicas, é sitiada à medida que os cidadãos, por intermédio de discursos públicos, tentam influenciar, sem pretensões de conquista, os processos de julgamento e decisão. As liberdades comunicativas aprisionadas devem se efetivar por meio do uso público da razão. Todavia, a ‘influência’ das opiniões concorrentes na esfera pública e o poder comunicativo formado no horizonte da esfera pública, conforme procedimentos democráticos, só podem se tornar efetivos se atuarem sem intenções de conquista sobre o poder administrativo, programando-o e controlando-o. (WERLE, 2013, p. 173, grifo do autor)

A teoria da democracia deliberativa tem um foco institucional e a caracterização da esfera pública como *ofensiva* se dá porque esta busca agir constantemente sobre a política na esfera institucional. A metáfora das eclusas significa aqui que as esferas públicas são permeáveis e sensíveis aos estímulos dos processos de comunicação ancorados no mundo da vida, de modo que estes possam levar ao sistema político os conflitos e demandas existentes na sociedade. As esferas públicas informais, no processo normativo de formação da opinião e da vontade, acabam por “desaguar” sucessivamente até chegar às instâncias formais de decisão política e não apenas sitiá-las – como na concepção *defensiva* anterior – mas introduzir em tais instâncias sua vontade e fazer ouvir sua voz.

A esfera pública não é compreendida nem como uma instituição nem como um sistema, mas como um *locus* social, em que os processos comunicativos do mundo da vida adquirem um direcionamento político a partir de discussões racionais orientadas à solução de demandas da periferia da sociedade, enquanto formação da opinião e da vontade política. Embora não seja uma instituição, ela busca *institucionalizar* a ação comunicativa mediante um modelo procedimental.

O modelo procedimental de democracia é uma alternativa entre os paradigmas predominantes republicanos e liberais. A força legitimadora do procedimento é oriunda de fluxos comunicativos realizados na esfera pública. Assim, o procedimento aparece como momento, *a posteriori*, de uma série de filtros e interações realizadas internamente às esferas públicas informais. Para que o modelo procedimental de democracia seja de fato democrático, a formação da opinião e da vontade institucionalizada deve ser sensível aos estímulos dessas

esferas públicas informais, de modo a realizar o movimento das eclusas de maneira apropriada, refletindo de fato as necessidades existentes nos diversos mundos da vida de tal sociedade. Os fluxos comunicativos são filtrados da periferia para o centro decisório por diversas instâncias, como partidos políticos, associações de diferentes origens, meios de comunicação, entre outros, desde que sejam sensíveis aos estímulos das esferas públicas informais, isto é, desde que atuem orientados por uma ação não estratégica orientada por benefícios próprios. O foco da democracia deliberativa é a formação democrática da opinião e da vontade, sendo o modelo procedimental um *instrumento* para tal objetivo. Segundo Lubenow,

A concepção procedimental de democracia é uma concepção formal e assenta nas exigências normativas da ampliação da participação dos indivíduos nos processos de deliberação e decisão e no fomento de uma cultura política democrática. Por ser assim, esta concepção está centrada nos procedimentos formais que indicam ‘quem’ participa, e ‘como’ fazê-lo (ou está legitimado a participar ou fazê-lo), mas não diz nada sobre ‘o que’ deve ser decidido. Ou seja, as regras do jogo democrático (eleições regulares, princípio da maioria, sufrágio universal, alternância de poder) não fornecem nenhuma orientação nem podem garantir o ‘conteúdo’ das deliberações e decisões. (LUBENOW, 2010, p. 232).

A concepção procedimental de democracia de Habermas também está vinculada à sua teoria do direito. O direito só pode realizar uma integração social que possibilite a mediação entre mundo da vida e sistema porque os procedimentos deliberativos são provenientes de fluxos comunicativos oriundos da esfera pública. A tese central de *Direito e democracia* é de que não há Estado democrático de direito sem que haja uma democracia radical fundada em processos comunicativos livres, baseados em uma normatividade do ordenamento jurídico que compõe o Estado democrático de direito. O procedimento democrático, associado ao modo legislativo, não pode se fundar exclusivamente em normas jurídicas e deve retirar sua normatividade dos processos comunicativos ocorridos na esfera pública. Dessa forma, o direito aparece como uma instância posterior que tem a função de sedimentar os fluxos comunicativos da esfera pública em um processo de institucionalização da vontade democrática dos cidadãos. Pinzani nos diz que

Contrariamente a esses dois paradigmas [liberal e do Estado de direito], a visão procedimentalista do direito parte da ideia de que os cidadãos são, ao mesmo tempo, os destinatários e os criadores das normas de uma ordem jurídica. Habermas considera os outros dois paradigmas a expressão de uma visão do homem e da sociedade que corresponde à sociedade da economia capitalista. (PINZANI, 2009, p. 145)

Nos paradigmas liberais e do Estado de direito, os cidadãos são concebidos como destinatários do direito, e não seus co-produtores. Habermas busca, na sua concepção de democracia deliberativa, tornar tanto o processo legislativo como o próprio direito em processos de produção de uma comunicação pública, livres de entraves com o objetivo de transferir as demandas da periferia da sociedade até o centro de tomada de decisões – compreendidos como representativos – assim,

A rede comunicativa da esfera pública representa assim um importante instrumento para contrastar a limitação do exercício do poder político ao círculo restrito dos ‘membros autorizados do sistema político’ e para estendê-lo a amplas camadas de cidadãos. Portanto, a verdadeira democratização do poder ocorre somente quando o fluxo *comunicativo* entre cidadãos e instâncias decisórias autorizadas se torna um fluxo de *poder* no qual o poder político informal e o institucionalizado entram em uma relação de *feedback*. (PINZANI, 2009, p. 150, grifo do autor)

A ideia formal de procedimento também está associada, para Habermas, à negatividade de uma concepção central que guie o processo de deliberação, seja ela moral, estética, política ou de qualquer outra natureza. As definições do ideal almejado pelos indivíduos no processo de deliberação surgem durante o próprio processo de deliberação, e este indica quem participa, mas não o conteúdo da participação. O modelo procedimental carece intencionalmente de um conceito de justiça social porque o próprio conceito de justiça social é um elemento a ser discutido nos processos interativos da esfera pública, possuindo apenas pressupostos idealizadores que permitam a plena realização da formação da opinião e da vontade políticas, de modo que o foco do modelo procedimental de democracia são as próprias regras do jogo democrático, mais do que o seu conteúdo.

Koselleck (2006) relaciona, parcialmente, expectativa com esperança e experiência com memória. Nas interações da esfera pública há uma relação simultânea de um compartilhamento de tradições culturais que se apresentam como memória, e de expectativas em relação à transformação concreta da sociedade que se apresentam enquanto esperanças. A dimensão intersubjetiva da esfera pública está, assim, interrelacionada com os conceitos de campo de experiência e horizonte de expectativas na medida em que os indivíduos que ali interagem se orientam pela tensão entre ambas as categorias. A continuidade do tempo histórico, garantida na concepção de Koselleck pela tensão entre as duas categorias, também direciona a continuidade da sociedade na relação com o progresso da humanidade, mediado

pelo aprendizado social enquanto luta intersubjetiva pela melhoria das condições de vida dos indivíduos.

A esfera pública, assim, é tomada por uma autocompreensão que direciona a sociedade para o futuro a partir de critérios normativos que são constantemente retirados do conflito com o presente. A autocompreensão da sociedade, nesta perspectiva, não é mais apenas um conceito filosófico que relaciona o sujeito com sua época mediante uma reflexão solitária, mas que está vinculado de forma dependente à interação comunicativa de indivíduos na busca constante de um consenso resultante dos conflitos entre um campo de experiências tornado obsoleto – seja por novos horizontes abertos ou pela percepção da intersubjetividade perturbada causada por uma ação sistêmica –, e um horizonte de expectativas de desejos de mudança. É por isso que o modelo procedimental carece de um conceito substancial de justiça, porque um conceito *a priori* de justiça, incapaz de se relacionar com as constantes tensões entre campo de experiência e horizonte de expectativas, causaria um engessamento do progresso histórico da humanidade. Conseqüentemente, a esfera pública quando opera nessa perspectiva, permite-nos compreender a atualidade da modernidade na medida em que nos fornece um critério de autocompreensão vinculado às instituições e que está longe de desaparecer.

Para poder estabelecer um conceito crítico que serve como parâmetro para analisar a relação de conflitos na atualidade entre mundo da vida e sistema, Habermas determinou alguns pressupostos idealizadores para a plena realização da democracia deliberativa. Alguns deles são: inclusão, acesso universal, direitos comunicativos iguais, participação igualitária de direitos e contribuições e ausência de coações, que têm o objetivo de garantir condições igualitárias de participação do ponto de vista formal (LUBENOW, 2010, p. 246). Por conseguinte,

A concepção procedimental de democracia carrega no seu bojo uma ‘tensão’ entre facticidade e validade. Esta relação entre ambas constitui-se numa constante tensão encontrada nos pressupostos pragmáticos contrafactuais que, mesmo carregado de pressupostos idealizadores, têm que ser admitidos factualmente por todos os participantes quando estes desejam participar de uma argumentação discursiva a fim de justificar ou negar pretensões de validade. (LUBENOW, 2010, p. 246)

A democracia deliberativa pode ser compreendida como institucionalização de uma razão moderna que permite a sociedade se emancipar de modo imanente sem recorrer a elementos exteriores a ela, como no caso da revolução. O processo deliberativo pode ser

compreendido como resultado de uma autocompreensão da modernidade que se coloca à frente da tomada de decisões políticas e tematiza *a posteriori* as necessidades do mundo da vida em relação constante com o sistema, de modo a limitá-lo e também conduzi-lo a atender as demandas do mundo da vida. A ideia de depositar na própria democracia um caráter emancipatório também se apresenta como resgate da modernidade por reafirmar a modalidade política moderna - a democracia - como ainda dotada de potenciais emancipatórios que estão limitados em menor ou maior medida pela falta de um procedimento que canalize os fluxos comunicativos do mundo da vida para o sistema.

O modelo procedimental também oferece uma alternativa para as relações conflituosas entre sistema e mundo da vida sob uma perspectiva ativa dos cidadãos, não mais resignados a uma autorreflexão que os permita apenas restituir uma intersubjetividade perturbada na suas experiências biográficas. Por outro lado, ao depositar nas relações comunicativas da esfera pública o conteúdo emancipatório das sociedades democráticas modernas, essas relações também tem o objetivo de resgatar a intersubjetividade perturbada na medida em que permite aos cidadãos apresentarem suas demandas ao sistema político formal e solucioná-las de modo a garantir uma dignidade que não se restrinja somente ao aspecto material, mas também no sentido de permitir uma formação não coerciva de identidades plurais.

3.2 O conceito de emancipação em Bauman

A teoria de Bauman também possui dois momentos de posicionamentos distintos em relação à possibilidade emancipatória na sociedade moderna. O primeiro apresenta a transformação da contingência de sina em destino, seguindo Agnes Heller, como possibilidade de transformar o posicionamento existencial dos indivíduos e escapar à reprodução incessante e infrutífera da luta contra a ambivalência.

O segundo momento trata de um posicionamento mais afeito à política, em que a liberdade negativa da sociedade moderno-líquida se apresenta como um entrave à emancipação. Para que a sociedade possa se emancipar do controle do consumo, há a necessidade de uma conversão da cidadania de uma concepção privada para pública, de modo que os indivíduos se transformem de indivíduos *de jure* em indivíduos *de facto*.

3.2.1 A transformação da contingência de sina em destino

Quando se pensa em emancipação em teoria social há sempre uma contrapartida: uma situação da qual se busca libertar. Essa situação é, neste trabalho, compreendida como *patologia social* e busca-se relacionar aqui a relação entre patologias sociais e o significado que a emancipação adquire tanto em Habermas como em Bauman.

Na teoria da modernidade de Bauman, a grande patologia social apresentada fora a luta contra a ambivalência da razão moderna que buscou criar um ideal de sociedade planificada que fosse contra a concepção contingente de natureza. Esta tarefa fora realizada inicialmente por um Estado moderno, autoritário e guiado pela razão legislativa iluminista e, posteriormente, pelo mercado na pós-modernidade, gerenciando a liberdade negativa dos indivíduos a partir da sedução do consumo.

O caminho que leva da modernidade à pós-modernidade na teoria baumaniana se dá não pela redução da atividade legisladora dos intelectuais racionalistas, mas pelo declínio da legitimidade que tal atividade passa a ter com o desenvolvimento da modernidade. Bauman (2003) considera que uma das causas desse declínio é a automatização da técnica que, sob as asas da ideologia criada pelos próprios intelectuais, passa a direcionar a atividade sistêmica por sua própria lógica. A figura do filósofo legislador é substituída na pós-modernidade pela do *expert*, a primeira vinculada ao poder do Estado Moderno e a segunda ao poder do mercado. Isso significa uma mudança qualitativa na perspectiva de Bauman, visto que o filósofo legislador buscava construir ativamente direcionamentos idealizados para a construção de uma ordem e sociedade superiores, enquanto o trabalho do *expert* está mais associado a uma manutenção do sistema, isto é, à reprodução da ordem social.

Consequentemente, a teoria da modernidade de Bauman também se apresenta como orientada pela crítica da ideologia, de modo que a ideologia, como ciência,

[...] foi chamada a ocupar a posição do cão de guarda no mundo da ciência. Sua tarefa era supervisionar e corrigir as obras de todos os outros ramos do conhecimento – investigar, regular e, se necessário, pôr na linha todos os esforços cognitivos do homem. Mas havia outro objetivo escondido na noção de ideologia. Em termos práticos, o papel central da ideologia entre as ciências significava um papel central para os ideólogos entre os condutores e guias de uma sociedade esclarecida: manipulando o ambiente humano e, portanto, também as possíveis sensações nele produzidas e guiando os processos subseqüentes de formação de idéias, os especialistas em ideologia garantiriam o domínio da razão sobre todo o campo das crenças e do comportamento humanos. (BAUMAN, 2000, p. 115)

A denúncia do projeto moderno, enquanto orientado por uma razão legisladora, só é possível porque Bauman compreende a síndrome poder/conhecimento como ideologia que

tornara possível a institucionalização da luta contra a ambivalência na sociedade moderna. A consciência pós-moderna, por sua vez, apresenta-se como alternativa intelectual *enquanto autocompreensão da modernidade*, porque para Bauman a autocompreensão da modernidade é a constatação da auto-ilusão do próprio projeto moderno, de modo que

Ao se destacar e se distinguir para poder reservar-se uma posição de comando em relação ao resto da ecúmena, a modernidade pensava-se como semente da futura universalidade, como uma entidade destinada a substituir todas as outras e assim abolir a própria diferença entre elas. Pensava a *diferenciação* que perpetrava como sendo *universalização*. Essa era a auto-ilusão da modernidade. [...] A auto-ilusão dava a coragem e confiança para prosseguir essa obra solitária da universalidade que gerava sempre mais diferença; para perseverar nessa busca da uniformidade fadada a produzir mais ambivalência. (BAUMAN, 1999, p. 246, grifo do autor).

Na primeira concepção de emancipação de Bauman, a relação entre modernidade e pós-modernidade está associada ao conceito de contingência. O objetivo da ideologia moderna fora o de negar a contingência do mundo na eliminação de tudo o que não fosse passível de compreensão precisa, processo que resultou na determinação da ambivalência como adversária de um projeto ideal de sociedade. Mas o autor afirma que a ambivalência é o resultado da própria luta contra a ideia de ambivalência; esta se apresenta como o escândalo de uma busca por certezas em um mundo de incertezas quando tal busca não consegue delimitar o significado de algo contingente com precisão.

Enquanto o projeto moderno calcado nos ideais iluministas concebia a emancipação das incertezas de um mundo caótico e imprevisível mediante o uso de recursos do conhecimento, a ideia de emancipação sob uma perspectiva pós-moderna se apresenta como a libertação de uma ideia de libertação. Se o mundo é contingente pela sua composição, é a partir de uma concepção de busca por certezas que a contingência e a ambivalência são sufocadas, e é a consequência da busca pela previsibilidade que resulta em novas formas de emancipação para problemas criados pelo mesmo *modus operandi* em que "o eu é sobrecarregado com a tarefa impossível de reconstruir a perdida integridade do mundo; ou, mais modestamente, com a tarefa de sustentar a produção de sua identidade; de fazer por si próprio o que antes era confiado à comunidade nativa." (BAUMAN, 1999, p. 107). Assim, para Bauman faz-se primeiro necessário se libertar de uma concepção de emancipação que seja vinculada à eliminação da contingência.

A memória da oposição entre ordem e caos incita a conceber sua queda em desgraça como a reabilitação da irracionalidade e a derrota da razão. Dessa forma, Bauman considera

que o fracasso do projeto de jardinagem pode parecer que a irracionalidade e a contingência voltaram a prevalecer, enquanto, na realidade, esse processo revela a súbita falta de sentido da distinção entre formas de vida selecionadas para governar e outras para serem extintas ou submissas pelo fracasso do processo de jardinagem. Entretanto, esse processo permitiu a autocompreensão da modernidade enquanto auto-ilusão, de modo que "foi talvez necessário primeiro agonizar na ponta receptora do moderno impulso para a ordem, a certeza e a uniformidade para aprender a viver com a polissemia, a ambivalência e as infinitas possibilidades de um mundo indeterminável." (BAUMAN, 1999, p. 205-206).

Bauman (1999, p. 246-247) recupera em Agnes Heller que a auto-ilusão da modernidade fora uma gestação do "desejo da morte" rumo à "satisfação do desejo", em que o primeiro fora o resultado catastrófico de uma tentativa de ordenamento social orientado pela segunda. Os indivíduos modernos foram, assim, condicionados a conceber a contingência como a ansiedade inquietante resultante das condições de necessidade que só poderia ser solucionada mediante a imposição de uma norma que se livrasse da diferença. Aqui também se percebe a influência de Adorno e Horkheimer sobre o processo de dominação exterior que resulta na dominação interior na relação da autoconservação de uma razão instrumental em que o Eu buscou dominar o Outro pelo medo que aquele tem deste. A solução que Bauman encontra para tal dilema, neste momento de seu pensamento, é a recuperação em Agnes Heller da ideia da transformação de sina em destino:

Educados a viver na necessidade, descobrimo-nos a viver em contingência. E no entanto, fadados a viver na contingência, podemos, como sugere Heller, fazer 'uma tentativa de transformá-la em nosso destino'. Transformamos algo em destino ao abraçar nossa sina: por um ato de escolha e a vontade de permanecer leal à opção feita. Abandonar o vocabulário parasitário de esperança na (ou determinação à) universalidade, certeza e transparência é a primeira escolha a ser feita, o primeiro passo no caminho da emancipação. Não podemos mais esquecer a contingência [...] (BAUMAN, 1999, p. 247)

Segundo Bazanella (2012), há um alto custo existencial na manutenção do modelo civilizatório ocidental, decorrente da anulação da diversidade e da contingência existencial quando ambas são submetidas à lógica civilizatória moderna. Isso implica, seguindo a lógica de Bauman, em uma perda de liberdade a troco de maiores doses de segurança que, por sua vez, é resultado das tentativas dos indivíduos desolados pela própria batalha moderna contra a contingência de escapar ao turbilhão da mesma. Consequentemente, Bauman defende a ideia de que a origem da perda de sentido dos indivíduos modernos é a própria busca de um sentido inserida num mundo que é naturalmente contingente. O que se sucede a esse raciocínio é que,

sendo o mundo naturalmente contingente, o que nos resta enquanto sociedade é resignarmos a contingência inexorável do mundo como um remédio menos pior do que a busca pela saída do mesmo.

A contingência como destino, assim como a consciência que introduz à emancipação, está relacionada a aceitação da pluralidade de preferências de membros de sociedades distintas como critério de validade. Assim, a contingência como destino está associada à autodeterminação de indivíduos e que esteja também imunizada contra quaisquer tipos de *cruzadas culturais*, isto é, Bauman também não formula um princípio de justiça como base para sua concepção de emancipação. Entretanto, até este momento, o autor não estabelece como essa autodeterminação possa ocorrer nas sociedades contemporâneas sob uma perspectiva prática nas suas interrelações entre poder e cidadania. O autor nos diz que

Emancipação significa essa aceitação de sua própria contingência, fundamentada no reconhecimento da contingência como razão suficiente para viver e ter permissão de viver. Ela assinala o fim do horror à alteridade e da abominação da ambivalência. Como a verdade, a emancipação não é uma qualidade de objetos, mas da *relação* entre eles. A relação aberta pelo ato da emancipação é marcada pelo fim do medo e o começo da *tolerância*. É na tolerância que o vocabulário da contingência como destino está fadado a ser parasitário para permitir que se formule a emancipação. (BAUMAN, 1999, p. 248, grifo do autor)

Referindo-se à concepção de linguagem de Rorty, Bauman afirma que da linguagem da necessidade - que busca a verdade absoluta - resulta inevitavelmente a exclusão e humilhação do outro incapaz de se encaixar nos padrões postulados por ela. O oposto de tal linguagem é a linguagem da contingência, capaz de englobar a diferença pela tolerância. A tolerância por si só não é capaz de abarcar os indivíduos de modo emancipatório porque pode ser mediada por uma situação de indiferença, uma negatividade que não impõe padrões de comportamento, mas tampouco permite uma integração plena da pluralidade.

O potencial emancipatório da contingência, portanto, reside no respeito à alteridade pelas suas peculiaridades, em que a ligação entre as diferenças seja mediada pela responsabilidade, isto é, em que a solidariedade seja o modo de conduzir as relações interpessoais não visando meramente uma neutralidade que aceita a diferença. Bauman considera o caráter emancipatório da contingência quando ela se converte de sina em destino, porque isso significa assumir a mútua responsabilidade entre o Eu e o Outro, visto que nesse processo a conversão não decorre de uma regra ou comando. A concepção de solidariedade recuperada em Rorty prioriza a liberdade política sobre a verdade e a bondade, de modo que,

realizando a primeira, as outras duas se sucedem como consequência. Bauman nos diz sobre isso que:

Por sinal, não há muito o que dizer absolutamente sobre a causa disso. A nova solidariedade do contingente baseia-se no silêncio. Suas esperanças fundam-se em evitar fazer certas perguntas ou procurar certas respostas; satisfaz-se na sua própria contingência e não quer elevar-se ao status de verdade, necessidade ou certeza, sabendo muito bem (ou melhor, sentindo intuitivamente) que não sobreviveria a tal promoção. (BAUMAN, 1999, p. 249)

A tentativa moderna de solucionar suas incertezas contingenciais fora orientada pelo conhecimento que encarava tais incertezas como uma questão temporária. A consciência pós-moderna é a própria constatação de que a saída para a contingência é tão contingente quanto ela, e por isso se orienta pela aceitação da incerteza como condição existencial. Entretanto, como ambas as consciências coexistem enquanto discurso intelectual, Bauman afirma que o desconforto existencial na pós-modernidade é o resultado da tentativa, infrutífera, de rejeitar a contingência e a ambivalência que já deram sinais de que o projeto moderno de planificação social não teve e não terá sucesso. A transformação da sina em destino, assim como em Rorty, é uma tarefa que terá sucesso quando a linguagem da necessidade for superada por uma linguagem contingente. Esta, por sua vez, é considerada por Bauman o elemento que direciona os intelectuais intérpretes na pós-modernidade, orientada por uma razão interpretativa nos moldes de Derrida. Assim, "a consciência da condição pós-moderna revela a tolerância como sina. Ela também torna possível — apenas possível — o longo caminho que leva do fado ao destino, da tolerância à solidariedade." (BAUMAN, 1999, p. 250).

A linguagem da necessidade na teoria da modernidade de Bauman está associada à razão legislativa que orientou o Estado moderno desde o princípio. Dessa forma, ela se institucionalizou na cruzada civilizatória do Estado jardineiro como elemento de planificação social na busca de uma melhoria das condições existenciais da sociedade enquanto dominação da natureza, cristalizando-se também em torno da burocracia.

Com o declínio da síndrome poder/conhecimento no avanço da modernidade, a legitimação do Estado moderno entra em crise ao lidar com a multiplicidade cada vez maior de formas de vida que escapam ao seu plano de jardinagem. Com o avanço da economia capitalista, o mercado toma o lugar do Estado como instância hegemônica da sociedade que, por sua vez, apenas substitui a lógica legislativa sob nova forma de poder. Todavia, a

ampliação da pluralidade, que poderia resultar em uma concepção social de transformação da contingência de sina, não ocorre de forma espontânea porque

A diversidade prospera e o mercado prospera com ela. Mais precisamente, só se permite prosperar a diversidade que beneficia o mercado. Como ocorria antes com o ciumento Estado nacional, mal-humorado e sedento de poder, o mercado abomina a autogestão e a autonomia, ou seja, a selvageria que não pode controlar. Como antes, é preciso batalhar pela autonomia se quisermos que a diversidade signifique mais do que variedade de estilos de vida negociáveis, uma fina camada envernizada de modas cambiáveis destinadas a encobrir a condição uniforme de dependência face ao mercado. (BAUMAN, 1999, p. 290)

Com a apropriação da pluralidade pelo mercado ocorre uma *privatização* da diferença. Portanto, a negatividade do projeto civilizatório na transição entre modernidade e pós-modernidade não resultou na transformação da contingência de sina em destino porque o mercado, também dotado pelo impulso legislativo, direciona as pluralidades a desfrutar de suas diferenças enquanto orientadas ao consumo, não com propósitos emancipatórios. A dominação agora não necessita de uma justificação porque, na figura do mercado, ela aprendeu a se reproduzir em condições de variedade cultural. O mercado disfarça a pluralidade permitida como formas de vida legítimas enquanto indiferença, não como tolerância, e essa indiferença apenas permite a reprodução da realidade existente enquanto vinculada ao consumo:

Em outras palavras, a tolerância promovida pelo mercado não leva à solidariedade: ela *fragmenta*, em vez de unir. Serve bem à separação comunitária e à redução dos laços sociais a um verniz superficial. Ela sobrevive enquanto continua a ser vivida no mundo aéreo do jogo simbólico da representação e não transborda para o reino da coexistência diária graças ao expediente da segregação territorial e funcional. Mais importante, essa tolerância é plenamente compatível com a prática da dominação social. Pode ser pregada e exercida sem medo, porque reafirma mais do que questiona a superioridade e privilégio do tolerante: o outro, sendo diferente, perde o direito a um tratamento igual — com efeito, a inferioridade do outro é plenamente justificada pela diferença. (BAUMAN, 1999, p. 292, grifo do autor)

O vácuo de poder deixado pelo Estado moderno também deixa em seu rastro a reminiscência de uma lógica instrumental e legisladora pautada na linguagem da necessidade. O mercado, ao ocupar o lugar sistêmico do Estado moderno como instância hegemônica, só pode conceber a tolerância como fragmentação, porque a tolerância admitida pelo mercado só pode existir enquanto delineada por ele. Consequentemente, a tolerância na pós-modernidade

não resulta em solidariedade, uma vez que o mercado busca na pluralidade uma reprodução sistêmica da ordem existente que não mais necessita de uma base de legitimação, como na síndrome poder/conhecimento existente na modernidade.

Nesta fase da teoria de Bauman há um desenvolvimento semelhante ao que Habermas realizara na primeira fase de sua teoria. Em ambas, a crítica da ideologia aparece como modo de abordagem para a crítica de uma sociedade dominada pelo sistema. A hegemonia da técnica em ambos também se apresenta como um elemento que apresenta desafios à emancipação dos cidadãos. Habermas percebera, na formação política da vontade, uma possibilidade emancipatória ainda não plena de ser efetivada devido à predominância de um interesse técnico do conhecimento que estaria também disseminado na política, de modo que a esfera pública, neste período de sua obra, ainda se apresentasse como elemento distante de efetivação plena. Bauman, por outro lado, concebe que o bloqueio emancipatório na primeira fase de sua teoria é decorrente de um esforço de Sísifo resultante de séculos de combate à ambivalência, liderados por um Estado jardineiro que buscava uma engenharia social que buscava moldar a sociedade em uma oposição à contingência de um mundo natural.

Bauman também apresenta a política como instância necessária para a emancipação dos cidadãos, e assim como Habermas, também detecta nela problemas estruturais ainda incapazes de torná-la uma instância plena de realização pública da autoconstituição dos indivíduos modernos. Sobre a importância da política na pós-modernidade, Bauman nos diz que

Sejam quais forem os valores ou meios da pós-modernidade que consideremos, todos apontam[...] para a política, a democracia e a plena cidadania como únicos veículos de sua realização. Com a política, esses valores e meios parecem ser a chance de uma sociedade melhor; sem a política, abandonados inteiramente aos critérios do mercado, parecem na melhor das hipóteses *slogans* enganosos e, na pior, fontes de novos e insondáveis perigos. A pós-modernidade não é o fim da política, assim como não é o fim da história. Ao contrário, o que quer que atraia na promessa pós-moderna é algo que pede mais política, mais compromisso político, mais eficácia política na ação individual e comunitária [...]" (BAUMAN, 1999, p. 294, grifo do autor)

Ambos os autores também depositam a esperança de uma sociedade emancipada na relação do sujeito consigo mesmo, embora percebam a necessidade de ampliação dessa ação. Habermas aposta em uma política exercida a partir de uma ação comunicativa na esfera pública, apesar de ainda não definir como isto poderia acontecer sob a perspectiva de uma hegemonia da técnica que dominasse o mundo da vida. Bauman, por sua vez, aposta numa

desconstrução da linguagem da necessidade que resulte na transformação da contingência de sina em destino, também ressaltando a importância da política na pós-modernidade.

Apesar de não estabelecer como a autorreflexão, amparada pelo interesse emancipatório do conhecimento, poderia se relacionar com uma política concreta que fosse capaz de institucionalizar as necessidades do mundo da vida, Habermas projeta esse ideal no futuro e décadas depois consegue levar a cabo uma teoria que dê conta de resolver esse vazio conceitual entre a autorreflexão e a política cidadã. Bauman, por sua vez, não desenvolve umnexo teórico suficientemente claro na primeira fase de sua teoria de modo a compreender como a transformação da contingência de sina em destino poderia se relacionar com uma política concreta nas sociedades contemporâneas.

O silêncio da contingência possui uma negatividade inerente que está associada ao conceito de *liberdade negativa* de Rorty. O conteúdo emancipatório da solidariedade em Bauman resulta justamente no fato de não se ter que justificar suas escolhas nem os elementos que constituem as diferentes formas de vida que desabrocham no avançar da modernidade. Entretanto, o próprio autor resalta que a pluralidade na perspectiva do mercado resulta em indiferença e fragmentação e, apesar de ser uma liberdade negativa, não se converte de modo espontâneo em uma solidariedade. Isso se dá porque o mercado absorve a negatividade da pluralidade em torno da cultura de consumo que, por sua vez, é também uma positividade, na medida em que estabelece relações de poder e estimula a pluralidade como forma de ampliação de mercados de consumo. Assim, a pluralidade da cultura de consumo pós-moderna é uma aparência de diversidade, não sendo, portanto, tolerante de fato.

O comportamento legislador ainda sobrevive na pós-modernidade na figura do mercado, exemplificado na figura dos *experts*. Estes utilizam a pluralidade como reprodução enfática do existente e apresentam soluções ambivalentes para um problema que surgira da ambivalência, isto é, incitam os indivíduos – mediante a privatização da ambivalência – a buscar uma ordem pessoal em suas vidas que seja conivente com a cultura de consumo, sendo os próprios “serviços” dos *experts* uma forma de consumo.

Assim como a autorreflexão em Habermas, a concepção de emancipação em Bauman a partir da transformação do *status* da contingência de sina em destino é ainda muito tímida. Bauman desenvolve, posteriormente, uma concepção diferente de emancipação mais próxima de um conceito sólido de cidadania que não se reduza a uma transformação – quase metafísica – da contingência de sina em destino. Entretanto, por limitações de sua própria teoria, essa tentativa de mudança não apresenta modificações substanciais em relação às limitações do

período inicial de sua teoria, pois não apresenta avanços concretos de como os indivíduos podem se opor, de fato, a um sistema dominante.

3.2.1.2 Sociologia pós-moderna e sociologia da pós-modernidade: as contribuições à teoria social

A pós-modernidade aparece na obra de Bauman como uma reforma da cultura, trazendo novos desafios à sociologia. A sociologia pós-moderna e a sociologia da pós-modernidade, de acordo com Bauman, têm a tarefa de abordar seus elementos formativos de modo a não estabelecer a pós-modernidade como uma decadência pura e simples da modernidade, mas que compreenda esse novo tempo a partir de suas próprias peculiaridades.

A sociologia pós-moderna se constitui como uma tentativa de formatação teórica que rejeite os erros da sociologia moderna - principalmente em torno da ideia de um consenso universal - mas ainda de uma forma muito frágil. Ela busca expor a fragilidade da realidade social contemporânea quando a dissolução de elementos sistêmicos explode em uma pluralidade múltipla de significados e realidades distintas. Também se utiliza do conceito wittgensteiniano de jogos de linguagem com o objetivo de eliminar os conteúdos extra-conversacionais da realidade social, assim como incorpora a concepção de mundo da vida de Gadamer como reduto de significados comunalmente produzidos e tradicionalmente validados. Contudo, Bauman (2003) afirma que tal tentativa fora paradoxal por tentar questionar um comportamento universalista sob uma lógica universalista, em que a luta contra a concepção moderna do mundo social como fora desenvolvida se utilizou de uma compreensão moderna da verdade para se validar.

A sociologia pós-moderna se apresenta como um *produto* da pós-modernidade e não como elemento de compreensão da pós-modernidade. Apesar de ser uma resposta pragmática às transformações ocorridas na pós-modernidade, ela ainda não continha, em um nível teórico, os elementos necessários para compreender a pós-modernidade como um estágio peculiar e normal do desenvolvimento social.

De modo a abordar uma sociologia que compreenda adequadamente a pós-modernidade, Bauman toma de empréstimo o conceito foucaultiano de *formação discursiva*. As formações discursivas são expressões linguísticas que manifestam mais a posição do sujeito do que o conteúdo da expressão em si, de modo que “posição implica uma estrutura, estrutura implica um sistema, sistema implica limites: isto é, a possibilidade de dizer o que

pertence e o que não pertence ao sistema; o que é e o que não é relevante para a determinação da posição.” (BAUMAN, 2003, p. 71, tradução nossa).

A concepção de linguagem em Bauman (2003) adquire, assim, mais um elemento complexo que está em sintonia com a contingência de Rorty e o pós-estruturalismo de Derrida. O que Bauman busca retirar da teoria foucaultiana da formação discursiva é o fato de que os *statements* sempre buscam estabelecer fronteiras, algo em sintonia com o que fora dito sobre a atividade classificadora/nomeadora da linguagem em *Modernidade e ambivalência*. Mas se nesta o que está em jogo é o funcionamento ambivalente da linguagem, naquela o propósito da apropriação se dá na compreensão da posição dos sujeitos falantes sobre relações de poder e como isto reverbera na análise sociológica.

O discurso sociológico, entretanto, não deve ser compreendido como *formação discursiva*. Bauman (2003) defende que a sociologia tem um caráter peculiar de não ser uma autoridade delimitadora de fronteiras entre interno e externo, mas o aspecto constitutivo da sociologia é o de agregar diferentes pontos de vista sobre diferentes fenômenos sociais.

Consequentemente, qualquer tentativa de estabelecer uma sociologia rígida - com métodos objetivistas de pesquisa, por exemplo - é infrutífera. Esse conflito é a razão pela qual o autor defende que apenas uma sociologia da pós-modernidade pode compreender a contemporaneidade de forma eficiente: porque ela seria, em tese, o *modus operandi* pelo qual a sociologia sempre deveria ter operado. A sociologia, sob uma perspectiva da pós-modernidade, deve realizar o papel de intérprete para jogar luz sobre os problemas, tornar visível o que estava oculto, e nisso reside a possibilidade emancipatória na teoria baumaniana, a possibilidade de tornar as coisas melhores ao demonstrar como os processos sociais são injustos, realizando a crítica da dissonância.

Para se compreender melhor a pós-modernidade sob uma perspectiva sociológica, Bauman (2003) recorre ao conceito de *razão interpretativa* de Derrida. Este conceito tem a vantagem sobre a *formação discursiva* ao possibilitar uma compreensão da sociedade pós-moderna a partir de uma interpretação não normativizadora de fenômenos sociais sem incorrer na caracterização da sociologia como delimitadora de fronteiras, agregando os diversos pontos de vista sob uma interpretação holística dos fenômenos. Assim sendo,

A razão interpretativa é para a legislativa o que *sopkrosyne* é para a *hubris*. Embora queira capturar e possuir ‘o outro’ (como toda razão quer), não assume que o ato de apropriação enobrece o objeto de posse, que o torna melhor do que era em seu estado não possuído. Em vez disso, assume ou que o objeto foi transformado no curso da apropriação, de modo que sua forma apropriada não invalide o objeto original e não o torne obsoleto, ou que o ato

de apropriação é um ato produtivo, no qual um novo objeto surge mais complementar e que desloca o objeto que desencadeou o esforço de apropriação. A razão interpretativa está engajada no diálogo onde a razão legislativa luta pelo direito ao solilóquio. (p. 125-126, grifo do autor, tradução nossa)

Bauman (2003) ressalta que Joseph H. Smith e William Keniger tratam a hermenêutica de Derrida como idêntica ao discurso pós-moderno. A própria ideia de interpretação vem da filosofia de Derrida e, por isso, Bauman (2003) considera a mudança da modernidade pra pós-modernidade como uma mudança da postura dos intelectuais de legisladores (de origem kantiana) para intérpretes (origem em Derrida). O conceito de *razão* tem duas características marcantes para a validade de tal transformação da postura dos intelectuais. A primeira consiste na afirmação de que a razão legislativa busca incessantemente terminar suas tarefas, estabelecer um prognóstico da realidade de modo a modificá-la e impor normativamente modos de agir, pensar e organizar a sociedade, uma tarefa apoiada em uma ideia de universalidade e totalidade associadas ao conceito de verdade. A razão interpretativa, por sua vez, busca deixar a tarefa sempre em aberto, de modo que compreende que ela não é algo findável, mas passível sempre de novas interpretações que sucedem de interpretações realizadas anteriormente.

A segunda característica refere-se ao fato de que a pluralidade de interpretações deixa de ser elemento de inconveniência para se atingir a verdade, para se tornar o próprio modo constitutivo da tarefa. Consequentemente, Bauman (2003) afirma que a razão interpretativa é capaz de reconciliar a intrínseca pluralidade do mundo com a ambivalência e contingência da natureza humana. Ambos os fatores são considerados pelo autor como a origem da perda de força da razão legislativa no âmbito da teoria social enquanto suposta constatação inevitável de sua própria decadência.

A sociologia da pós-modernidade é, portanto, interpretativa, e tem como função principal a reformulação de *sina* em *destino*. Enquanto a primeira se apresenta aos indivíduos como algo dado *a priori*, confinada a reproduzir a situação existencial da ordem dada – principalmente a lógica legislativa herdada –, a segunda busca transformar tal situação existencial em uma aceitação da contingência e da ambivalência da existência humanas, de modo que os indivíduos tenham uma perspectiva ampla sobre a realidade social sem recair em uma mera reprodução, nem em uma busca incessante de combater as contingências e ambivalências, tentativas estas que o autor afirma que apenas geram novas situações de contingência e ambivalência *ad infinitum*.

A conversão de *sina* em *destino* é o núcleo central da possibilidade emancipatória na teoria de Bauman, de modo que todas as propostas concretas de emancipação passam por esse elemento, como a transformação de indivíduos *de jure* em indivíduos *de facto*. Ao postular a possibilidade emancipatória a partir de tal tarefa, o autor também busca se desvincular das aporias de uma razão instrumental totalizante sem recair nos erros do relativismo cultural.

Jean Baudrillard considera o *desaparecimento* a marca do nosso tempo, assim como o fato de que a história e o progresso estão estacionados. Bauman considera o termo pós-modernidade, sob tal perspectiva, como um momento negativo da modernidade, como a constatação do desaparecimento de elementos que neste período foram o centro de consagração do conhecimento e validação que marcaram tal época.

Bauman (2003) afirma que há motivos suficientes para a separação entre as condições modernas e pós-modernas sob a análise da sociologia. Isso se dá porque, segundo o autor, os elementos centrais da compreensão moderna da sociedade – universalidade, racionalização e sistematização – assim como sua perspectiva teleológica da história, não se sustentam mais na experiência pós-moderna da vida. O autor também contesta a ideia de que a pós-modernidade possa ser compreendida como um desvio da modernidade, ou um momento *negativo* dela, ao estabelecer que possua aspectos peculiares próprios – vocabulário, elementos cognitivos, entre outros – que direcionam seu funcionamento. Entretanto, em tal período de sua obra, Bauman ainda não estabelece o caráter *positivo* da pós-modernidade, o que só foi solucionado em *Modernidade líquida*.

No mundo contemporâneo, os intelectuais perderam sua força e seu espaço de poder, seja para a *ditadura sobre as necessidades* soviética, seja para a sociedade de consumo do Ocidente. O que se sucede é uma concepção de que tanto a burocracia quanto o mercado tomaram o papel ativo dos intelectuais como atores principais do direcionamento da sociedade. Entretanto, Bauman enxerga nessa mudança um ponto de inflexão: a perda de força dos intelectuais enquanto legisladores é o epifenômeno que escancara uma transformação estrutural da sociedade que, embora nunca tenha sido capaz de controlar a ambivalência existencial, agora começa a dar sinais claros de que este projeto se encontra obsoleto. O mundo em aberto e inacabado da modernidade dá lugar à compreensão de um mundo que será sempre incompleto, um mundo desprovido de *telos*. Se a burocracia toma o papel dos intelectuais, ela prevalece na modernidade e na pós-modernidade, o que faz dela o conceito-chave da teoria da modernidade de Bauman, fortalecendo sua caracterização como um weberiano clássico, embora critique veementemente a teoria deste.

O pluralismo não é um fenômeno recente, tampouco Bauman (2010) concorda com o relativismo pós-modernista de que ele seja uma representação da falta de critérios de verdade como algo transitório de uma realidade ainda incompleta. Bauman afirma que Habermas distingue entre dois tipos de pluralismo, um decorrente da “[...] divisão social do trabalho de vários tipos, a separação mútua de discursos preocupados com a verdade, o julgamento e o gosto [...]” (p. 176) alinhado com o trabalho do filósofo e do cientista social; e outro associado à pluralidade de discursos contextualizados que validam culturas localizadas que, segundo Bauman, a modernidade renegou e tentou suprimir desde os seus primórdios. Consequentemente, Bauman (2010) critica Habermas dizendo que “ao reunir os dois tipos de pluralismo, Habermas, por assim dizer, impede a possibilidade de considerar a situação presente do intelectual no Ocidente como basicamente nova, e evoca mudanças de longo alcance no modo como os serviços intelectuais têm sido prestados.” (p. 177).

Graças a essa junção entre os dois tipos de pluralismo, Bauman (2010) afirma que Habermas só pôde perceber as mudanças na visão de mundo intelectual como aberrações, como um desvio. Tal aberração fora compreendida por Habermas como um agravamento da controvérsia entre historicismo e transcendentalismo, sob a polarização entre um relativismo que compreende a verdade como limitada a contextos e o absolutismo que procura uma razão universal acima de contextos práticos. Assim, o erro de Habermas, na perspectiva de Bauman, fora o de não compreender um discurso intelectual moderno que desde sua origem fora marcado pela supressão do segundo tipo de pluralismo como sua marca original. Deste modo, a mudança do discurso intelectual recente não aparece na teoria de Bauman como um desvio da função original, mas como a revelação da incapacidade original do discurso intelectual de cumprir seu projeto original. A *aberração* é compreendida como *regra*, não exceção.

A sociologia da pós-modernidade deveria abandonar o uso de termos como *sistema* e *sociedade*, porque sugerem a ideia de uma totalidade composta de partes integradas que não mais correspondem ao funcionamento da sociedade pós-moderna. Bauman (2003) afirma que “proponho que a sociabilidade, o habitat, a autoconstituição e a assembléia livre devem ocupar na teoria sociológica da pós-modernidade o lugar central que a ortodoxia da teoria social moderna reservou para as categorias de sociedade, grupo normativo [...], socialização e controle.” (p. 191, tradução nossa). Entretanto, o próprio autor não abandona conceitos como *integração sistêmica*, *integração social*, *sociedade*, entre outros.

Os conflitos políticos na era moderna eram direcionados a aspectos de redistribuição: melhoria de condições de trabalho, redução da pobreza, ampliação de postos de emprego, modificações sobre taxaço de impostos, entre outros. Bauman não nega que na pós-

modernidade não permaneçam conflitos de redistribuição, principalmente pelo fato de que as soluções para os mesmos estão longe de serem dadas, mas que eles perdem seu caráter central. Quem passa a ocupar este posto central é a busca por direitos humanos associados à autonomia dos indivíduos contra aqueles que lhes negaram o acesso a tais direitos.

Conseqüentemente, na política da pós-modernidade os cenários de embate circulam em torno da divisão social resultante da sedução e repressão, apresentadas como elementos cujas aparências binárias entre determinação e opressão, acesso a direitos ou restrição a direitos, pra citar dois exemplos, são o ponto central de insatisfação do indivíduo na pós-modernidade. Isso resulta em uma percepção difusa de elementos de injustiça social em que a relação entre os indivíduos e as causas de suas insatisfações já não podem mais serem resumidas a um conflito entre trabalho e capital ou entre liberdade individual e poderio estatal, mas que a lógica da sedução e repressão – como dito anteriormente – age como mediadora de inúmeros conflitos difusos e distintos, incluindo-se aí o conflito redistributivo. Bauman (2003) também entende aqui a luta por direitos humanos como movimentos emancipatórios.

O interessante é que a linguagem que Bauman usa pra descrever fenômenos sociopolíticos torna-os mais associados a sentimentos e posturas mentais do que a elementos concretos da vida. O autor fala de *política do medo* e *política do desejo*, estando a primeira mais próxima à lógica moderna e, a segunda, à lógica pós-moderna. A política do medo representa um estabelecimento heterônomo de fronteiras, de modo a estabelecer formas de condutas via repressão com o objetivo de obediência. A política do desejo, por sua vez, afirma-se como um poder sedutor em relação aos gostos dos indivíduos com apelos emocionais e sensoriais, com o objetivo de facilitar uma conexão com elementos de auto-constituição das personalidades, tendo a heteronomia como limite das possibilidades de escolhas definitivamente autônomas devido à pluralidade de orientações individuais.

Isso simula um aspecto intersubjetivo de uma relação entre indivíduo e meio, mas que apenas reproduz a estrutura da filosofia da consciência, a auto-relação de um sujeito solitário com elementos cognitivos disponíveis socialmente, não entre sujeitos interagindo com objetivos em comum. A simulação de intersubjetividade em Bauman se parece mais com a relação de um espectador passivo diante da televisão do que com a de um indivíduo autônomo perante a vida social ou com a relação entre sujeitos com o objetivo do entendimento recíproco. Embora Bauman (1999) coloque a política como elemento de caráter possivelmente emancipatório, quando se analisa as políticas do medo e do desejo, a única conclusão possível é a heteronomia como norma.

3.2.2 Emancipação na modernidade líquida de Bauman: um resgate da cidadania

A sociedade que entra no século XXI não é menos moderna que a que entrou no século XX, mas é apenas moderna de um modo diferente. Bauman (2001b) caracteriza esta nova modernidade como marcada pela compulsiva, obsessiva, contínua, irrefreável e sempre incompleta modernização, a insaciável sede de destruição criativa, de reduzir e dismantelar tudo em nome de uma possibilidade de refazer o mesmo no futuro em nome da produtividade e da competitividade.

Essa nova sociedade exige, portanto, critérios diferenciados para realizar sua crítica de modo adequado. Para estabelecer tais critérios, Bauman retoma a teoria crítica de Adorno e Horkheimer de modo a compreender como a crítica dos dois autores pode ser atualizada para o presente.

Na teoria crítica clássica de Adorno e Horkheimer, a modernidade a ser criticada era uma organização social obcecada pela ordem, centralizada pela administração burocrática de um Estado forte e planejador. A crítica realizada pelos dois autores era uma crítica ao estilo do produtor, em que as relações institucionais eram desveladas enquanto dominadas por uma razão instrumental que bloqueava a emancipação da humanidade. Bauman (2001b) ressalta que na modernidade líquida este tipo de crítica não encontra receptividade por parte dos indivíduos, tornando-se necessário atualizar tanto os endereçados quanto o modo de realizá-la, afirmando que

Essa modernidade pesada/sólida/condensada/sistêmica da 'teoria crítica' era impregnada da tendência ao totalitarismo. A sociedade totalitária da homogeneidade compulsória, imposta e onipresente, estava constante e ameaçadoramente no horizonte - como destino último, como uma bomba nunca inteiramente desarmada ou um fantasma nunca inteiramente exorcizado. Essa modernidade era inimiga jurada da contingência, da variedade, da ambiguidade, da instabilidade, da idiossincrasia, tendo declarado uma guerra santa a todas essas 'anomalias' [...] (p. 33)

A teoria crítica clássica também possuía uma concepção teleológica de emancipação, isto é, uma linha de chegada de conclusão da possibilidade de libertação dos indivíduos. Bauman (2001b) também afirma que os dois autores, especialmente, não tinham a pretensão nem a possibilidade, dados os imensos desafios já existentes na época, de estabelecer possibilidades além de tal linha de chegada e, conseqüentemente, a crítica realizada pela teoria crítica clássica estava a serviço desse objetivo.

Para realizar o diagnóstico de época da modernidade líquida, Bauman (2001b) recorre a duas novas tipologias: modernidade pesada ou *sólida*, caracterizada pela atuação de uma razão legislativa, pelo predomínio da burocracia, uma era centralizada na figura de um Estado jardineiro que atuava positivamente na construção de uma ideologia nacional excludente; por outro lado, o autor associa os novos tempos a uma modernidade fluida ou *líquida* como atualização de seu conceito de pós-modernidade, apresentando elementos novos como a organização em redes, a organização de um mercado que opera a partir de um capital volátil, uma época em que também se faz necessária uma *crítica ao estilo do consumidor*.

Duas características são fundamentais para se compreender a modernidade atual como diferente da modernidade *sólida*. A primeira consiste no declínio da ilusão de um *telos* alcançável de perfectibilidade – elemento já apresentado em sua teoria da pós-modernidade. A segunda e fundamental é a constatação da desregulamentação e a privatização das tarefas modernizantes, ocorrendo a transferência da condição da razão como propriedade coletiva da espécie humana para uma individualização fragmentada responsabilizadora do indivíduo. Esta concepção já havia sido abordada de forma embrionária por Bauman (1999) sob o conceito de *privatização da ambivalência*.

A privatização da ambivalência é o elo que conecta a teoria da pós-modernidade de Bauman com sua teoria da modernidade líquida. Ela se apresenta, por um lado, como uma reapropriação por parte dos *experts* da luta contra a ambivalência quando o Estado se torna incapaz de dar uma solução definitiva para tal problema, de modo que a segunda característica apresentada por Bauman é uma *consequência* da primeira.

O *expert* é assim caracterizado como dotado de talentos ambivalentes que permitem captar a ambivalência de seus clientes, sendo antes de mais nada “[...] uma condensação da necessidade difusa de sanção confiável - porque supra-individual - da individualidade.” (BAUMAN, 1999, p. 211). A atuação dos *experts* gira em torno primordialmente do mercado de auto-ajuda e de *coaching*, com o objetivo central de fornecer serviços que possibilitem aos indivíduos perpetuar a luta contra a ambivalência internamente, elemento este herdado pelo Estado moderno que agora se esquivava de tal responsabilidade.

Isso ocorre porque os indivíduos largados à própria sorte – após mais de dois séculos de uma construção ideológica realizada pelo Estado moderno – se tornaram incapazes de enxergar na contingência do mundo sua libertação e a enfrentam como elemento de *insegurança*. Sob a égide de uma sociedade dominada pelo mercado, surge assim um *vácuo existencial* que assola os indivíduos que necessitam de uma nova heteronomia adequada à contemporaneidade. Por consequência, os *experts* surgem para suprir essa necessidade sob a

lógica de mercado, uma integração pela sedução em oposição à integração pela repressão do período da modernidade *sólida*.

Os *experts* perpetuam o caráter legislador da modernidade sólida na pós-modernidade, e é nesse sentido que se pode dizer que ambos os momentos coexistem *enquanto* discurso intelectual. A razão interpretativa é a marca da pós-modernidade enquanto elemento crítico da modernidade, mas nesta permanece também o comportamento de uma modernidade que se recusa a aceitar a derrota no âmbito intelectual, apesar de ter perdido a batalha no campo do poder.

Ainda no período da privatização da ambivalência na perspectiva pós-moderna, Bauman (1999) considera que “o próprio mundo da vida é saturado de especialização — estruturado, formulado, monitorado e reproduzido. É então a técnica produzida e controlada pelo especialista que constitui o verdadeiro ambiente da vida individual.” (p. 225). Apesar da perda da centralidade do Estado na pós-modernidade, a técnica que outrora ali era instrumento se realoca também enquanto instrumento no mercado, dando continuidade à colonização do mundo da vida. A pluralidade resultante da pós-modernidade resulta em uma especialização como atomização e separação do sistema natural numa multiplicidade de tarefas cada vez menores e mais controláveis.

Bauman (1999) considera que a competência especializada promete aos indivíduos meios e técnicas para superar a ambivalência, e a figura do *expert* tem a função de traduzir heteronomia como autonomia. A alienação de uma heteronomia que adquire feições de pseudo-autonomia aparece na teoria de Bauman como elemento reprodutor da ordem, que serve a esta tanto como distração da verdadeira origem das incertezas dos indivíduos, quanto mecanismo de geração de mais ambivalência, retroalimentando o sistema. Assim,

No entanto, seja sentida como opressiva e repugnante ou benigna e tranqüilizante, toda ausência de liberdade significa *heteronomia*, isto é, uma situação em que seguimos regras e comandos impostos por outros, uma condição *agenciada*, na qual a pessoa que age o faz por vontade de outra. As pessoas podem se ressentir dessa vontade alheia e buscar maneiras de enganar ou se rebelar; podem aceitar – de má vontade – a inutilidade de toda resistência; ficar contentes por alguém se responsabilizar por suas ações e liberá-las da pesada necessidade de escolha e decisão; podem até não perceber que agem e continuam agindo sob compulsão, sem jamais imaginar uma forma diferente de agir no dia-a-dia. O fato é que em todos esses casos os agentes não são *autônomos*: não são eles que formulam as regras que guiam seu comportamento nem estabelecem o leque de alternativas que podem perfilar e examinar ao tomar suas grandes e pequenas decisões. (BAUMAN, 2000, p. 85, grifo do autor)

Sob tal perspectiva, Bauman (1999) considera que os shoppings são a manifestação do fracasso de criar um mundo ordenado pela razão iluminista, repetindo a história como farsa, criando um espaço restrito para realização de tal utopia, sendo que os shoppings são apresentados pelo autor como a tentativa de um local sem ambivalência, de acordo com o projeto inteiramente racionalizado dos *experts*. Consequentemente, Bauman (1999) considera que o "[...] projeto do mundo planejado pelo especialista [...]" (p. 238) é comercializado nos shoppings, não que este mundo planejado seja consequência da própria lógica econômica na qual o shopping é apenas um meio de escoamento e o mundo planejado uma necessidade decorrente de tal lógica econômica.

Percebe-se, assim, que tanto na modernidade quanto na pós-modernidade a atuação sistêmica se caracteriza mais por um discurso intelectual do que pelos seus elementos concretos. Dessa maneira, a privatização da ambivalência aparece na teoria do autor como uma internalização da alienação enquanto uma *condução metódica da vida*, assim como Weber relacionara a ética protestante em relação ao capitalismo. Entretanto, a nova condução metódica da vida na modernidade líquida é induzida por um mercado que busca cooptar as vontades dos indivíduos em seu benefício próprio, disseminando a heteronomia como norma.

Na sua teoria da modernidade líquida, a privatização da ambivalência adquire contornos diferentes. Se, na fase pós-moderna, ela se apresenta como perpetuação de uma busca infrutífera pela ordem quando o Estado se abstém de tal tarefa, que é cooptada pelos *experts* a serviço do mercado, na modernidade líquida a privatização da ambivalência aparece como um elemento de diagnóstico de época que coloca a liberdade negativa como ética individual a serviço do sistema. Bauman (2001b) considera que essa privatização das tarefas modernizantes se reflete na realocação do discurso ético e político do quadro da *sociedade justa* para um discurso dos *direitos humanos* e, consequentemente, do direito dos indivíduos de escolherem seus modos individuais de vida adequada. Nesta fase de sua teoria, Bauman considera que os direitos humanos em si garantem aos indivíduos apenas uma cidadania *de jure*, não sendo, portanto, plenamente capaz de garantir uma cidadania plena.

A liberdade negativa, anteriormente associada com o silêncio da contingência na solidariedade rortyana, agora adquire contornos mais pessimistas em relação ao futuro da sociedade. Bauman percebe que a solidariedade, com o aumento da liberdade negativa, não fora resolvida porque o mercado se apropriou da liberdade negativa no processo de privatização da ambivalência, gerando indivíduos cada vez mais voltados ao seu próprio egoísmo em uma busca incessante de auto-afirmação enquanto ser individual, isolados da comunidade. O silêncio da contingência não foi realizado com o aumento da liberdade

negativa porque Rorty creditava a solidariedade à prioridade da liberdade política, enquanto, na modernidade líquida, a liberdade negativa leva a uma prioridade da auto-afirmação de si mediante o consumo. A forma que a liberdade negativa assume na modernidade líquida também não ocorreu de modo a considerar a contingência como destino, ainda permanecendo como uma sina heterônoma.

Tanto na concepção pós-moderna como na da modernidade líquida, a privatização da ambivalência aparece como elemento da tese da perda de sentido de Weber. Uma vez que a institucionalização da racionalidade-cognitivo instrumental ocorre à custa das outras esferas no processo de racionalização ocidental, a busca de sentido passa a ser uma tarefa individual. Como Bauman caracteriza o caráter legislador como elemento introjetado pelos indivíduos após séculos de ideologia positivada pelo Estado jardineiro, uma vez que este perde sua força inicial, a busca de sentido é deslocada para o mercado. Dessa forma, a atuação de *experts* supre essa busca de sentido ao direcionar, de modo ambivalente, os indivíduos em busca de sentido num mundo cada vez mais incerto e inseguro.

O consumismo também opera na modernidade líquida um fator essencial semelhante ao ocorrido na concepção de pós-modernidade. O *spiritus movens* do consumismo não é mais a necessidade articulada, mas o desejo volátil e efêmero como fim em si mesmo, e os consumidores, segundo Bauman (2001b), tem que ser produzidos constantemente, incluídos nos *custos totais de produção*. A novidade da abordagem do consumismo na modernidade líquida se dá como instauração de uma liberdade negativa que não apresenta sinais de que irá embora tão cedo. Embora na fase inicial de sua teoria, a transformação da contingência de sina em destino fosse concebida como uma liberdade negativa plena, na fase posterior de sua teoria, a liberdade negativa apresenta uma face problemática quando se mostra incapaz de realizar um movimento espontâneo de transformação e serve apenas à resignação dos indivíduos enquanto consumidores em um processo de individualização cada vez mais atomizante.

Na modernidade, os indivíduos eram desacomodados a fim de se acomodarem, na medida em que havia uma pressão vertical do Estado sobre o processo de formação de identidades em que a busca de acomodação significava uma oposição a esse condicionamento, sendo que os indivíduos eram vinculados aos estamentos, hereditários e restritivos de sua condição social. Conforme a modernidade avança, os estamentos são gradualmente substituídos pela ideia de classe, esta compreendida como elemento fabricado. A maior mobilidade social decorrente das classes sociais em relação aos estamentos não significou, entretanto, uma ampliação da formação plena das identidades por causa da

limitação "[...] do acesso desigual aos recursos necessários para tornar a auto-afirmação eficaz." (BAUMAN, 2001b, p. 41).

Aos indivíduos mais desprovidos de recursos restava apenas a associação coletiva pela luta por melhores condições de vida, visto que suas possibilidades de auto-afirmação estavam limitadas por aquelas. Conseqüentemente, infere-se aqui que Bauman considera a organização coletiva, nesse período, como necessariamente vinculada à limitação de recursos disponíveis para a auto-afirmação e que até este dado momento da modernidade ainda era possível conceber tal organização como luta emancipatória.

Todavia, na medida em que as condições gerais de vida da população (européia, principalmente) melhoraram, os indivíduos parecem, na perspectiva de Bauman, menos dispostos à luta coletiva por dois motivos: a) dotados de maiores recursos de auto-afirmação, os indivíduos se resignaram com suas próprias vidas e direcionaram os esforços de auto-afirmação para questões privadas que não dialogam com a coletividade, uma vez que a ideia de "individualização" que se forma na modernidade líquida se caracteriza como elemento de diferenciação que afasta cada vez mais os indivíduos do todo social; e b) esse processo de individualização, por sua vez, é direcionado pelos interesses do mercado em torno de nichos pré-definidos que, embora se apresentem como elementos de diferenciação intergrupais voltados a uma suposta auto-afirmação de cada indivíduo como único, na prática estabelece formações de personalidade que são simultaneamente cativas aos interesses sistêmicos e que distanciam os indivíduos de organizações coletivas autônomas com objetivos comuns.

A individualização na modernidade líquida tem a função de induzir os indivíduos *de jure* a se contentar com a lógica do sistema, ao mesmo tempo em que os induz a um processo de constante auto-transformação em torno de variações limitadas e pré-concebidas que resulta em um não-reconhecimento entre os indivíduos. A cidadania *de jure* só é possível - e sua não conversão em cidadania *de facto* - graças a esse estranhamento, resultando num abismo cada vez maior entre a individualidade como fatalidade e a individualidade como capacidade realista de auto-afirmação. Esse processo de estranhamento é retroalimentado pela privatização da ambivalência, que oferece os meios para uma individualização como fatalidade na medida em que as inseguranças existenciais dos indivíduos *de jure* são consideradas como produtos, como uma *tarefa* a ser resolvida pela figura dos *experts*. O autor nos diz que "precisar *tornar-se* o que já se *é* é a característica da vida moderna [...] A modernidade substitui a determinação heterônoma da posição social pela autodeterminação compulsiva e obrigatória." (BAUMAN, 2001b, p. 41, grifo do autor).

Bauman considera que indivíduo e cidadão são dois pólos opostos em uma perspectiva política. Na modernidade sólida, a batalha dos membros de uma sociedade girava em torno de sua autoconstituição enquanto indivíduos na oposição a um Estado autoritário e modelador, de modo que emancipar-se dessa visão autoritária estava diretamente relacionado com um processo de individualização. Com o avanço da modernidade e a inversão do centro de poder do Estado para o mercado, o que acontece é que os processos de individualização são fomentados pelo mercado pela lógica de consumo, uma pluralidade que se manifesta enquanto variedade de grupos de consumo.

Consequentemente, o projeto original de emancipação, não sendo mais direcionado pelos membros da comunidade, não faz mais sentido em uma sociedade moderno-líquida, pois o ideal de liberdade e de autoconstituição dos indivíduos se tornou uma realidade, embora nessa nova perspectiva não seja um elemento emancipatório, pois está subjugado aos interesses do mercado. Assim,

Resumidamente, a 'individualização' consiste em transformar a 'identidade' humana de um 'dado' em uma 'tarefa' e encarregar os atores da responsabilidade de realizar essa tarefa e das conseqüências (assim como dos efeitos colaterais) de sua realização. Em outras palavras, consiste no estabelecimento de uma autonomia *de jure* (independentemente de a autonomia *de facto* também ter sido estabelecida). (BAUMAN, 2001b, p. 40, grifo do autor)

Com o processo de individualização “os indivíduos viraram mônadas porque sentiram que as redes difusoras que os ligavam a outras pessoas e os tornavam parte de ‘totalidades maiores’ foram uma a uma demolidas ou estavam a ponto de o ser.” (BAUMAN, 2000, p. 73). Bauman considera que as redes de segurança duradouras foram substituídas por tarefas *ad hoc* de administração de crises. Na concepção do autor, é pouco provável que uma intersubjetividade possa existir nas sociedades contemporâneas, e os indivíduos estão fadados a resolver suas misérias de forma individual. Sob a sombra da privatização da ambivalência, também se pode deduzir que o mercado que surge e se alimenta dessa insegurança generalizada na sociedade não apenas não se interessa pela solução coletiva das misérias humanas, como também reforça esse comportamento social enquanto estímulos incessantes. Sob a figura da privatização da ambivalência, tem-se um cenário triste de legitimação sistêmica fundada na insegurança social.

A obsessão de Bauman pelo *medo* como condensador político se deve à leitura freudiana da concepção de civilização como uma concretização da busca por segurança em

detrimento da liberdade. Na contemporaneidade, essa relação se inverte: o aumento da liberdade (negativa) ocorre à custa do sentimento de segurança e das certezas, gerando demandas psíquicas nos indivíduos que, conforme Bauman argumenta ao longo de suas obras, foram condicionados a negar a contingência e a ambivalência da realidade por uma falsa sensação de segurança. Disso resulta um *circuito fechado* entre liberdade e segurança na teoria de Bauman: na modernidade, a busca por segurança resulta da tentativa dos poderes vigentes – políticos e científicos – de buscar segurança no mundo; com a pós-modernidade, a liberdade individual aumenta à custa das seguranças trazidas por um poder monológico que não pode mais se sustentar em uma sociedade plural. Daí decorre que a única solução para Bauman é minar a própria dualidade segurança-liberdade, visto que a ideia que sustenta tal dicotomia é a ideia desejante de eliminar a contingência do pensamento e da realidade. Seja na predominância da segurança ou da liberdade, a sociedade estará presa às ilusões de um processo subjacente que é a origem do sofrimento dos indivíduos.

Faz-se, assim, necessário resgatar a ideia de cidadania como novo projeto adequado para esta nova fase da teoria de Bauman. Esta ideia de cidadania está associada à autoconstituição dos indivíduos *enquanto* seres livres e dotados de direitos substanciais. Por outro lado, Bauman ressalta que a cidadania posta na modernidade líquida se configura como cidadania *de jure*, de modo que se apresenta como garantias institucionais generalistas e vagas que não absorvem os indivíduos em torno de interesses comuns de autodeterminação plena e orientada à transformação da contingência de sina em destino. Em outras palavras, sob uma perspectiva de cidadania *de jure*, a contingência ainda é apresentada como *sina*, e sob uma perspectiva de crescente esvaziamento do espaço público, a transformação da contingência de sina em destino necessita passar pela transformação de cidadãos *de jure* para cidadãos *de facto*.

O cidadão *de jure* é caracterizado por possuir uma legitimidade legal e vazia, em que o direito de auto-afirmação existe apenas enquanto *liberdade negativa* sob o controle sedutor do mercado. O indivíduo *de facto*, por sua vez, é caracterizado como “[...] aquele que controla os recursos indispensáveis à genuína autodeterminação [...]” (BAUMAN, 2001b, p. 50).

A importância da crítica na modernidade líquida se dá para Bauman (2001b) como uma reatualização da teoria crítica, de modo a compreender como indivíduos *de jure* podem se tornar indivíduos *de facto*. Assim,

A mesa foi virada, por assim dizer: a tarefa da teoria crítica foi invertida. Essa tarefa costumava ser a defesa da autonomia privada contra as tropas

avançadas da ‘esfera pública’, soçobrando sob o domínio opressivo do Estado onipotente e impessoal e de seus muitos tentáculos burocráticos ou réplicas em escala menor. Hoje a tarefa é defender o evanescente domínio público, ou, antes, reequipar e repovoar o espaço público que se esvazia rapidamente devido à deserção de ambos os lados: a retirada do ‘cidadão interessado’ [*de facto*] e a fuga do poder real para um território que, por tudo que as instituições democráticas existentes são capazes de realizar, só pode ser descrito como um ‘espaço cósmico’. (p. 49, grifo nosso)

Bauman (2001b) diz que na sociedade líquido-moderna o tipo de hospitalidade à crítica pode ser aproximado do que ele chama de *padrão do acampamento*: o lugar está aberto e os indivíduos consomem o espaço de forma despreocupada, enquanto clientes, buscando comodidade. Em troca dos serviços, não pretendem desafiar a autoridade dos administradores, mas também demandam um serviço satisfatório. Com o uso dessa metáfora, Bauman indica que o comportamento da crítica na modernidade líquida tem a característica de uma relação de consumidor em relação ao poder, em que aquele busca uma condição satisfatória de vida e não busca uma ruptura emancipatória radical com o existente. Consequentemente, o autor ressalta que não há motivação espontânea por parte dos indivíduos em se mobilizar com o objetivo de reformar a ordem, de modo que

Qual é o sentido de 'interesses comuns' senão permitir que cada indivíduo satisfaça seus próprios interesses? O que quer que os indivíduos façam quando se unem, e por mais benefícios que seu trabalho conjunto possa trazer, eles o perceberão como limitação à sua liberdade de buscar o que quer que lhes pareça adequado separadamente, e não ajudarão. As únicas duas coisas úteis que se espera e se deseja do 'poder público' são que ele observe os 'direitos humanos', isto é, que permita que cada um siga seu próprio caminho, e que permita que todos o façam 'em paz' - protegendo a segurança de seus corpos e posses, trancando criminosos reais ou potenciais nas prisões e mantendo as ruas livres de assaltantes, perversos, pedintes e todo tipo de estranhos constrangedores e maus. (BAUMAN, 2001b, p. 45)

O padrão de acampamento, entretanto, apresenta-se como uma formação específica de liberdade negativa que não está direcionada por um comportamento ativo de aceitação da contingência, mas “a liberdade que de fato existe é definida como a ausência de restrições impostas por uma *autoridade política*.” (BAUMAN, 2000, p. 78, grifo do autor). O conceito de padrão de acampamento é utilizado por Bauman como crítica, é o *ser* da modernidade líquida, fazendo-se necessário um *dever ser* para que a crítica possa restaurar elementos emancipatórios na modernidade, apesar do autor ter bastantes ressalvas quanto à possibilidade de mobilização dos indivíduos na modernidade líquida.

A grande revolta de Bauman (2001b) com a pós-modernidade e modernidade líquida se dá em relação ao predomínio da liberdade negativa – do *padrão de acampamento*– e ele considera que a realização plena do indivíduo *de jure* em indivíduo *de facto* se dá pela introjeção de uma liberdade positiva, a “[...] genuína potência da auto-afirmação.” (p. 59). A teoria crítica original centrou-se demais na relação com os perigos do poder público em relação ao privado, ao subjetivo e ao individual, mas teria negligenciado a

[...] colonização da esfera pública pela privada. E no entanto essa eventualidade subestimada e subdiscutida se tornou hoje o principal obstáculo à emancipação, que em seu estágio presente só pode ser descrita como a tarefa de transformar a autonomia individual *de jure* numa autonomia *de facto*. (BAUMAN, 2001b, p. 61, grifo do autor)

O espaço público é colonizado pelos interesses privados porque os indivíduos *de jure* o transbordam de preocupações e demandas individuais, expulsando o interesse público de tal espaço. O interesse público, na concepção de Bauman, reduz-se às preocupações levianas sobre as vidas privadas de celebridades, aos escândalos expostos em *talk shows* sobre a intimidade de indivíduos anônimos, e não uma preocupação coletiva com a transformação da realidade existente, compreendendo que

O público foi despojado de seus conteúdos diferenciais e ficou sem agenda própria – não passa agora de um aglomerado de problemas e preocupações privados. É uma colcha de retalhos de anseios pessoais por ajuda para dar sentido a emoções e estados de espírito privados ainda inarticulados, por instruções sobre como falar dessas emoções em linguagem que os outros entendam e por conselhos sobre como lidar com a série de experiências que os indivíduos acham tão difíceis de encarar. A lista de ‘questões públicas’ não diferente da de ‘questões pessoais’ nem aquela lista é mais rica que ‘a soma de suas parcelas’. (BAUMAN, 2000, p. 71)

O processo de individualização resulta em um isolamento dos indivíduos, corroendo a cidadania em um processo de aumento da liberdade negativa que provoca uma acomodação dos indivíduos em torno de seus próprios problemas pessoais, não convertidos em problemas coletivos. Assim sendo,

O abismo que se abre entre o direito à auto-afirmação e a capacidade de controlar as situações sociais que podem tornar essa auto-afirmação algo factível ou irrealista parece ser a principal contradição da modernidade fluida - contradição que, por tentativa e erro, reflexão crítica e experimentação corajosa, precisamos aprender a manejar coletivamente. (BAUMAN, 2001b, p. 47)

Existe um grande abismo entre a condição dos indivíduos de *jure* e indivíduos de *facto*, entre a reprodução enfática do existente e a capacidade dos indivíduos de controlar seus destinos de forma autônoma, consciente e coletiva. Bauman afirma que esse abismo não pode ser solucionado por esforços individuais, nem dentro da política-vida administrada por interesses alheios a coletividade. Essa tarefa cabe ao que ele chama de "Política com P maiúsculo", em que as demandas privadas são traduzidas para a linguagem das questões públicas de forma a solucioná-las mediante a negociação e acordo coletivo. Contudo, Bauman não estabelece como isso pode ocorrer, nem os mecanismos pelos quais essa "Política com P maiúsculo" opera. Ele apenas ressalta a necessidade de resgatar a dimensão coletiva da política, de modo a não restringir a política a uma auto-administração alheia aos interesses coletivos. Por outro lado, o autor ressalta que a transformação de indivíduos *de jure* em indivíduos *de facto* está cada vez mais distante, uma vez que nada indica que a revitalização do espaço público esteja próxima de ser possível.

Entretanto, o autor não abandona essa possibilidade e mantém uma postura semelhante a Habermas em sua abordagem da emancipação como autorreflexão: há uma solução possível que se encontra temporariamente inacessível devido à configuração atual da sociedade, mas ela existe. Uma condição necessária à transformação de indivíduos *de jure* em indivíduos *de facto* é a transformação do indivíduo em cidadão. Essa mudança de postura reflete internamente nos indivíduos uma transformação de seu próprio egoísmo em uma percepção da necessidade da auto-constituição consciente e constante que só pode ocorrer na relação entre membros de uma comunidade em constante interação, de modo que

O 'projeto de autonomia' tem dois gumes e não pode ser de outro modo: a sociedade, para ser independente, precisa de indivíduos independentes e estes só podem ser livres numa sociedade autônoma. O que lança dúvida sobre a preocupação da teoria política em geral – e da teoria da democracia em particular – com a *separação* entre os domínios público e privado e sua *independência* mútua. É antes a *ligação*, a *dependência* mútua, a *comunicação* entre os dois setores que deve estar no centro de ambas as teorias. (BAUMAN, 2000, p. 92, grifo do autor)

Ao se isolarem do coletivo na busca de uma auto-afirmação solitária, os indivíduos *de jure* abriram mão da própria auto-afirmação verdadeira que só pode ocorrer na relação coletiva entre os membros de uma sociedade. Consequentemente, eles possuem o desejo de auto-afirmação, mas necessitam se desvencilhar das amarras do consumo, de maneira a levar esse ideal a uma manifestação plena que não apenas reproduza uma suposta singularidade que somente os impede de concretizá-la plenamente. Este é o paradoxo da modernidade líquida:

na busca incessante pela sua autodeterminação individual, os indivíduos *de jure* não percebem que essa autodeterminação só é possível mediante a união entre a diferença, união esta que resulta em uma expansão da autodeterminação individual. Sobre a possibilidade de realizar essa tarefa, o autor nos diz que

Esta é, nos termos mais amplos, a situação que hoje se coloca para a teoria crítica - e, em termos mais gerais, para a crítica social. Ela se reduz a unir novamente o que a combinação da individualização formal e o divórcio entre o poder e a política partiram em pedaços. Em outras palavras, redesenhar e repovoar a hoje quase vazia ágora - o lugar de encontro, debate e negociação entre o indivíduo e o bem comum, privado e público. Se o velho objetivo da teoria crítica - a emancipação humana - tem qualquer significado hoje, ele é o de reconectar as duas faces do abismo que se abriu entre a realidade do indivíduo *de jure* e as perspectivas do indivíduo *de facto*. E indivíduos que reaprenderam capacidades esquecidas e reapropriaram ferramentas perdidas da cidadania são os únicos construtores à altura da tarefa de erigir essa ponte em particular. (BAUMAN, 2001b, p. 51, grifo do autor)

O mundo desprovido de uma positividade agora enfrenta um novo desafio: a capacidade de mobilização que rejeite o comodismo social gerado pelo consumismo. O padrão de acampamento é o obstáculo à emancipação de um mundo que agora possui meios para se opor ao poder, mas que não possui o desejo. O desejo é direcionado para construções de insatisfações individuais pelo mercado que nunca podem ser superadas, de modo que o desejo se tornou um propósito em si, um *Meta-meio*, e a capacidade de escolha na modernidade líquida, segundo o autor, é a atividade de comprar. Isso resulta em impactos teóricos para Bauman porque decorrente de tal processo é o esvaziamento crescente do espaço público, da luta pela coletividade que não incorra na reprodução da ordem existente. A esperança de Bauman também reside na concepção de que

A sociedade não pode fazer felizes os seus indivíduos; todas as tentativas (ou promessas) históricas nesse sentido geraram mais miséria que felicidade. Mas a boa sociedade pode - e deve - tornar livres seus integrantes, não apenas livres de um ponto de vista *negativo* - no sentido de não serem coagidos a fazer o que não fariam por espontânea vontade - mas *positivamente* livres, isto é, no sentido de serem capazes de fazer algo da própria liberdade, de serem capazes de fazer coisas... E isso significa primordialmente poder influenciar as condições da própria existência, dar um significado para o 'bem comum' e fazer as instituições sociais se adequarem a esse significado. A 'questão da paidéia' não pode ser eliminada porque há ainda o projeto democrático não realizado de termos uma sociedade livre constituída por indivíduos livres. (BAUMAN, 2000, p. 112, grifo do autor)

Bauman diz que a tarefa da emancipação não está obsoleta, apenas o sentido atribuído a ela na sua concepção moderna. O autor aposta em uma agenda pública que possa ser levada adiante por uma nova concepção crítica de política pública, de forma a compreender a condição líquido-moderna como um elemento peculiar e digno de análises de uma teoria crítica. Para que isso possa ocorrer plenamente, faz-se necessário primeiramente interromper os processos de privatização e despolitização do espaço público, de modo que se torne possível a tradução dos conteúdos privados para o espaço público, integrando a ideia de bem comum que torne a luta por uma liberdade individual plena, associada à liberdade coletiva, digna de atenção dos indivíduos.

Apesar de tudo que foi dito sobre a concepção de emancipação na modernidade líquida, percebe-se que ela é colocada por Bauman mais como uma *esperança* do que uma possibilidade crível em um momento histórico próximo. Aqui se defende que o motivo para isto é que o autor não estabeleceu uma concepção de intersubjetividade na sua teoria da modernidade, de modo que a associação plena dos cidadãos e sua condição individual aparecem com um abismo entre os dois momentos, abismo este que só pode ser corrigido com o estabelecimento de uma ideia de intersubjetividade que permita tal intercâmbio.

Em seus estudos sobre a modernidade líquida, Bauman também recupera um olhar para o mundo da vida, embora o compreenda como âmbito privado cercado pelo sistema e que se apresenta como inerte à ação sistêmica. Por outro lado, ele recupera uma abordagem, deixada de lado na maior parte de sua teoria, de uma compreensão mais próxima de como o sistema influencia diretamente no mundo da vida, e isto abre espaço para que, no futuro, seus herdeiros possam solucionar as deficiências de uma teoria que sobrepõe os processos de racionalização social e cultural, tornando possível compreender como a política pode se amparar em um mundo da vida que, embora seja constantemente atacado pelo sistema, ainda possui uma esperança de autonomia na conversão de cidadãos *de jure* em cidadãos *de facto*. Essa conversão passa por uma concepção de transformação institucional, de modo que

A conseqüência da autonomia ou independência – isto é, de ser *conscientemente* autônomo – é a consciência de que as instituições da sociedade poderiam ser diferentes, talvez melhores do que são, de modo que nenhuma das instituições anteriores, por mais antigas ou veneráveis, pode pretender estar imune à análise, reexame, crítica e reavaliação. (BAUMAN, 2000, p. 86-87, grifo do autor)

Para se entender como os conteúdos privados possam se converter em uma linguagem pública, também se faz necessário compreender o funcionamento estrutural da política, de

forma a apontar fragilidades e possibilidades inerentes ao próprio sistema político. A ideia de espaço público – ou *ágora* – também é abordada pelo autor de forma muito vaga. Ela é apresentada como um espaço público dedicado aos problemas públicos, mas que não adquire contornos institucionais nem estruturais, de modo que sua constituição se apresenta demasiadamente abstrata. Talvez uma abordagem mais profunda sobre a ideia de espaço público fosse capaz de relacionar o âmbito privado de indivíduos imersos em uma cultura de consumo, uma política auto-administrada esvaziada e um sistema que se reproduz constantemente mediante o consumo, assim como a possibilidade concreta de superação da rigidez do sistema político em uma modernidade líquida.

3.3 Identidade e diferença nas teorias da modernidade de Habermas e Bauman

O elemento comum entre as teorias da modernidade de Habermas e Bauman é o diálogo que ambas fazem com a teoria de Adorno e Horkheimer. Conseqüentemente, a teoria weberiana, influência marcante para os autores da teoria crítica inicial, também aparece como elemento posterior que permite traçar parâmetros para compreender as teorias de Habermas e Bauman.

O posicionamento de Habermas em relação à teoria de Adorno e Horkheimer é de um distanciamento crítico, de forma que Habermas buscou, a partir do diagnóstico de época realizado por ambos, estabelecer uma teoria da sociedade moderna que fosse capaz de lidar com as patologias sociais sem recair em uma concepção excessivamente pessimista sobre a sociedade. Bauman, por sua vez, buscou atualizar a teoria dos dois frankfurtianos de modo a analisar a sociedade moderna a partir da perspectiva iniciada por ambos, corrigindo a teoria deles somente na medida em que ela não mais se apresentasse plausível na contemporaneidade, porém, mantendo a mesma lógica.

Dois elementos são recuperados por Habermas e Bauman para resgatar, cada um a sua maneira, a teoria de Adorno e Horkheimer: os conteúdos da dialética do Esclarecimento e o conceito de linguagem em uma teoria da sociedade. Em tal perspectiva, apenas a presença dos dois elementos são comuns na teoria de Habermas e Bauman, uma vez que chegam a conclusões distintas.

Habermas entende que a dialética do Esclarecimento, na perspectiva de Adorno e Horkheimer, se deu de forma tão negativa porque os dois autores foram incapazes de conceber um padrão normativo para a sociedade moderna que não fosse mediado exclusivamente por uma racionalidade instrumental. Isso se deu, em parte, porque os dois

frankfurtianos sobrepuseram a racionalização societária e cultural, seguindo a lógica weberiana de forma distinta, ao centrar suas análises excessivamente no conceito de trabalho, resultando em uma concepção reificada de interação entre indivíduos e entre sociedade e indivíduos. Embora Weber tenha priorizado a racionalização social sobre a cultural, ele as apresentou como processos distintos e seriais. Habermas resgatou a distinção de trabalho e interação no jovem Hegel de Jena de modo a estabelecer, inicialmente, a possibilidade de se compreender elementos não instrumentais no seio da sociedade capitalista, de maneira que uma eticidade intersubjetiva fosse possível de se estabelecer nela.

Posteriormente, Habermas recupera a tentativa não levada a cabo de Hegel de estabelecer uma teoria que fosse capaz de compreender uma racionalidade comunicativa emergente da modernidade. Hegel fora incapaz de estabelecer tal teoria por ter tentado fundamentá-la tomando ideais de eticidade da pólis grega e do cristianismo primitivo. Isso entrou em conflito com a concepção da autocompreensão da modernidade que se caracteriza como a retirada de normatividade a partir do presente, o que o levou a insistir no princípio de subjetividade como elemento capaz de recuperar a cisão da totalidade que derivara dele mesmo.

A solução para recuperar uma teoria do agir comunicativo a partir do próprio presente se deu na teoria de Habermas como a formulação de uma teoria da ação juntamente com uma teoria da linguagem. A partir de sua teoria da linguagem, Habermas estabelece um funcionamento interno da linguagem associado à pragmática universal, de modo a estabelecer premissas de interação, fundamentadas no mundo da vida, como pano de fundo que permitissem uma relação de *entendimento* entre indivíduos, de forma que o agir estratégico e instrumental, associados a uma razão instrumental, ficassem mais associados à reprodução material da sociedade alocados no sistema.

Consequentemente, a teoria da ação de Habermas buscou relacionar os âmbitos de reprodução simbólico e material, respectivamente mundo da vida e sistema, de uma maneira distinta da concepção weberiana, que depositara no processo de racionalização social uma importância majoritária da autolegalidade interna da esfera cognitivo-instrumental. Ao realizar uma teoria da ação que fosse capaz de estabelecer uma racionalização cultural e social, imanescentes e de igual importância para o processo de modernização, Habermas estabelece uma teoria da sociedade capaz de lidar com as patologias da sociedade moderna simultaneamente ao diagnóstico de época da mesma. A realização de tal movimento permitiu a Habermas compreender as patologias sociais da sociedade moderna e suas soluções

ancorados sob a mesma lógica, de modo que a teoria do agir comunicativo é respaldada pela autocompreensão da modernidade.

Isso não significou, entretanto, que a relação entre mundo da vida e sistema fosse considerada isenta de conflitos. O autor ressalta a contínua colonização do mundo da vida pelo sistema no decorrer do século XXI como um elemento criador de patologias sociais, mas ao mesmo tempo as relações internas do mundo da vida, fundamentadas em uma integração social mediada pela tradição e pela linguagem, apresentavam-se capazes de resistir, mesmo que parcialmente, aos imperativos predatórios do sistema.

A dialética do Esclarecimento aparece, assim, como resultado da cisão da totalidade pré-moderna que possibilita tanto a dominação como a emancipação. Habermas buscou solucionar a dialética do Esclarecimento ao estabelecer uma teoria da sociedade que tem âmbitos distintos de integração e reprodução distintas, de modo que os processos de dominação e de emancipação ocorrem de forma simultânea e concorrente, permitindo uma possibilidade de equilíbrio entre ambas. Segundo Habermas, “a dialética do esclarecimento só teria perdido se a razão fosse privada de toda força transcendental e, na ilusão de sua autonomia, permanecesse contudo impotencialmente exilada dentro dos limites traçados por Kant ao entendimento e ao Estado do entendimento [...]” (HABERMAS, 2000, p. 425).

A teoria da modernidade de Bauman é marcadamente influenciada pela teoria de Adorno e Horkheimer sob uma perspectiva privilegiada. Bauman analisa os distintos momentos da teoria dos dois autores para conceber um diagnóstico de época que fosse capaz de atualizar o diagnóstico realizado pelos dois frankfurtianos sem incorrer nas mesmas correções que ambos cometeram ao longo de suas obras, devido às transformações sociopolíticas da época.

Bauman parte de uma concepção contingente da natureza que é constantemente negada pelos poderes institucionais com o surgimento da modernidade. Esta, a partir da lógica legisladora do Esclarecimento, teria buscado a negação da contingência a partir do uso de uma linguagem nomeadora/classificadora que resulta em subprodutos ambivalentes que, por sua vez, fazem necessário um maior esforço de classificação e nomeação.

O Esclarecimento, tendo se infiltrado no Estado moderno sob a configuração da síndrome poder/conhecimento, teria levado o projeto de ordenação da sociedade – por sua vez contrário à contingência do mundo – a um nível societário mais amplo, colocando-se como função autoproclamada o combate à ambivalência do pensamento e das formas de vida. Adorno e Horkheimer consideram que

Todo prazer é social, quer nas emoções não sublimadas quer nas sublimadas, e tem origem na alienação. Mesmo quando o gozo ignora a proibição que transgride, ele tem sempre por origem a civilização, a ordem fixa, a partir da qual aspira retornar à natureza, da qual aquela o protege. Os homens só sentem a magia do gozo quando o sonho, liberando-os da compulsão ao trabalho, da ligação do indivíduo a uma determinada função social e finalmente a um eu, leva-os de volta a um passado pré-histórico sem dominação e sem disciplina. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 88)

A contingência na teoria de Bauman, embora tenha sido apropriada a partir de Rorty, dialoga bem com a concepção de Adorno e Horkheimer. Na teoria destes, a dominação autoritária de um Esclarecimento que é caracterizado desde suas origens por uma concepção de razão identitária, subjuga a natureza interior dos indivíduos sob a lógica da autoconservação do medo que o Eu tem do Outro. Essa natureza interior, que mediante o gozo é levada a um “passado pré-histórico sem dominação e sem disciplina”, é a característica da contingência sufocada na perspectiva de Bauman.

Por conseguinte, a dialética do Esclarecimento em Bauman aparece como a dupla conversão de Esclarecimento em mito, mas sob uma aparência diferente. A síndrome poder/conhecimento que aparece na modernidade e que busca planificar a sociedade mediante uma engenharia social de *jardinagem* é compreendida por Bauman como uma retroalimentação entre poder e razão legislativa – que também é instrumental – que geram consequências catastróficas para a sociedade como um todo. Para Bauman, é do caráter *positivo* da normatização que sufoca a contingência e a ambivalência que se originam as patologias sociais da sociedade moderna, sendo também a origem desta.

Embora Bauman se aproxime da teoria de Adorno e Horkheimer, utiliza uma concepção de linguagem apropriada de Rorty e Derrida. Bauman procura, com isso, estabelecer uma crítica à linguagem do Esclarecimento que, em sua luta incessante contra a ambivalência que acaba por gerar mais ambivalência, não recaia exclusivamente em uma concepção instrumental como em Adorno e Horkheimer. Entretanto, o avanço da teoria de Bauman nesse aspecto é bastante tímido, visto que, embora a contingência da linguagem seja trazida à tona associada à razão interpretativa de Derrida, a predominância do sistema ainda permanece de forma semelhante à teoria dos dois frankfurtianos. Todavia, isso permitiu a Bauman estabelecer um bloqueio temporário à emancipação que não configura um fatalismo, embora se apresente de forma distante de ser efetivada.

A teoria da racionalização de Weber concebe dois momentos distintos e seriais de racionalização da sociedade moderna: a racionalização cultural, associada à corporificação de condutas racionais no plano da personalidade e da cultura; e a racionalização social, associada

à institucionalização do Estado moderno e da empresa capitalista. A forma que Habermas e Bauman encaram esse processo também caracteriza fortemente suas teorias em relação ao diagnóstico de época da modernidade.

Habermas defende que Weber, embora tenha abordado o processo de racionalização da sociedade moderna em duas perspectivas, prioriza o caráter racional-teleológico da racionalização social institucionalizado no agir empresarial, havendo, assim, uma predominância da empresa capitalista sobre o Estado moderno em tal processo. Essa predominância também se manifesta na teoria de Adorno e Horkheimer, mas Bauman inverte essa prioridade da empresa capitalista para o Estado moderno. Isso se deu, em parte, pela constatação do capitalismo de Estado como modificação da teoria crítica como um todo, confluindo para a síndrome poder/conhecimento estabelecida por Bauman.

Habermas interpreta que em Weber “[...] *os sistemas centrais de ação, que fixam a estrutura da sociedade* [...]” (HABERMAS 2012a, p. 303) são a economia capitalista, o Estado moderno e a família nuclear. Esta última só aparece em Bauman (2000, p. 45) como tentativa de se furtar à ideia de mortalidade, não tendo sequer um papel integrativo. A economia capitalista no desenvolvimento da modernidade também é muito pouco abordada por Bauman, dando o autor a centralidade à figura do Estado moderno e suas relações de poder.

Ao distinguir dois âmbitos de reprodução e integração distintos na sociedade, Habermas conseguiu dar uma importância equivalente à racionalização cultural do mundo da vida e à racionalização social do sistema, embora sejam concorrentes. Bauman, por sua vez, deu um foco excessivo à racionalização social e seu caráter patológico, não abordando de forma suficiente um impulso de racionalização das conduções metódicas de vida originadas no plano da personalidade. Disso resulta um predomínio massivo do sistema, ora institucionalizado pela burocracia na modernidade, ora pelo mercado na pós-modernidade, de modo que a predominância da técnica atravessa sua obra como um todo.

As análises de Habermas sobre os interesses do conhecimento na fase inicial de sua obra também o levaram a concluir um predomínio da técnica – e do interesse técnico – sobre a sociedade. Entretanto, ao distinguir os interesses do conhecimento enquanto técnicos, práticos e emancipatórios, Habermas foi capaz de estabelecer parâmetros críticos para uma emancipação na sociedade moderna, embora ainda distantes, enquanto *autorreflexão*. Esta continha a possibilidade de os indivíduos assumirem, no contato com as teorias críticas emancipatórias, um resgate da intersubjetividade perturbada na medida em que percebiam, na realidade concreta, as origens dos males que os acometiam.

Ambos os autores aqui abordados possuem duas fases de suas teorias sobre a emancipação na sociedade moderna. Habermas posteriormente reformula sua concepção de emancipação enquanto autorreflexão devido a sua criação da teoria do agir comunicativo. Percebendo a necessidade de elevar a intersubjetividade ao grau que lhe é merecida, Habermas cria, décadas depois, uma teoria da democracia deliberativa que fora capaz de pensar a institucionalização procedimental do agir comunicativo na interação com o direito moderno e com a esfera pública. O direito seria uma nova instância de integração social capaz de realizar a mediação entre sistema e mundo da vida, enquanto a esfera pública é recuperada como um *locus* de interação não direcionado ao agir estratégico que permite aos indivíduos interagir com propósitos de formação política da opinião e da vontade.

Um dos elementos que tornara essa virada possível na teoria de Habermas fora a sua criação de uma teoria do direito. Partindo da ambiguidade do direito na teoria de Weber, Habermas recupera a dialética dos direitos subjetivos em que o Estado nacional, ao mesmo tempo em que se utiliza deles como forma de dominação, também permite um processo de configuração de cidadania de seus súditos. O elemento que garante a unificação interna do Estado nacional é a consciência nacional, que é compreendida como compartilhamento de valores e tradições de indivíduos de uma mesma nação, estando, assim, associada ao mundo da vida. Bauman compreende a construção de uma identidade nacional decorrente de um processo legislativo e artificial, uma vez que o autor afirma que as identidades na era pré-moderna eram dadas espontaneamente. Dessa forma, Bauman concebe que a consciência nacional é uma rejeição da contingência executada por um Estado autoritário e orientado por uma razão legislativa, de modo que não consegue perceber a dualidade dos direitos subjetivos que surgem na modernidade, apenas o vínculo do caráter racional teleológico da administração estatal.

Posteriormente, o direito surge como instância de resolução de conflitos que, ao mesmo tempo em que condensa garantias institucionais oriundas de lutas de movimentos sociais, também impõe sanções a comportamentos desviantes de uma sociedade, elemento também partilhado intersubjetivamente. Conseqüentemente, a teoria do direito em Habermas é capaz de relacioná-lo tanto com o mundo da vida, quanto com o sistema, isto é, serve tanto de elemento de garantia da cidadania como de funcionamento da administração estatal. Uma vez que o direito possui essa dupla função, não se considera que na teoria jurídica de Habermas o direito esteja restrito ao agir teleológico da institucionalização do Estado moderno e da empresa capitalista.

A partir de procedimentos comunicativos, a esfera pública pode influenciar o sistema com demandas originadas em interações do mundo da vida. O direito aparece, assim, como elemento poroso que permite a concretização de tais demandas, retirando sua normatividade de fluxos comunicativos gerados na esfera pública. O caráter emancipatório nas sociedades democráticas é assim recuperado por Habermas como a luta de movimentos sociais em torno de elementos de justiça social que também são retirados das próprias interações inerentes à esfera pública.

Bauman, por sua vez, estabelece uma possibilidade emancipatória inicial muito restrita. Partindo da ideia de contingência como inerente à natureza que, com o processo legislativo do Estado moderno se torna um elemento alheio à realidade social, o autor concebe que a contingência aparece aos indivíduos modernos como *sina*, como um elemento de incerteza e insegurança. O autor recupera no contextualismo rortiano a ideia de contingência da linguagem, que dilacera a concepção universalista de linguagem, compreendendo a linguagem como vinculada a contextos restritos de interação.

Assim sendo, há uma possibilidade de consenso comunitário, mas incapaz de se estabelecer como consenso universal, visto que as diferentes linguagens e valores da pluralidade de grupos existentes não podem chegar a um denominador comum. A tentativa de tal consenso universal é vista como elemento de uma concepção legislativa moderna, em que o ideal único de sociedade perfeita é imposto verticalmente por um Estado jardineiro munido das armas da filosofia iluminista.

A imposição do Estado jardineiro de um ideal de perfeição estabelece um comportamento linguístico em que, no processo de nomeação e classificação, as dicotomias previstas são incapazes de abarcar a realidade contingente, de modo que desse processo resulta um subproduto que Bauman chama, aproximando-se da ideia de *différance* de Derrida, de ambivalência. A criação subsequente de novas ambivalências fez com que o esforço legislativo do Estado moderno se ampliasse infinitamente, gerando sempre mais ambivalência, num trabalho de Sísifo que o autor atribui à incapacidade da linguagem moderna de eliminar a contingência da existência humana.

Assim, a única solução concebida no período inicial de sua obra é a conversão da contingência de *sina* em *destino*. Este processo é compreendido como a negatividade da solidariedade, recuperando a concepção de Rorty de que, buscando-se liberdade política, a bondade e a verdade surgiriam como consequência. Esse silêncio da solidariedade é inicialmente compreendido como o estabelecimento de uma liberdade negativa que abarcasse a contingência em sua orientação, possibilitando aos indivíduos perceberem a origem dos

males da modernidade – a normatividade do Estado moderno – e eliminando os custos existenciais da manutenção da luta contra a ambivalência. Bauman percebe a afinidade entre o processo legislador e patologias sociais graves, como o Holocausto, concluindo que, cessando o processo de imposição vertical de um Estado munido das forças da razão, a sociedade poderia se tornar livre ao abraçar a contingência como destino.

Entretanto, sob uma perspectiva fenomenológica, isso não garante que as condutas individuais, quando desvinculadas de uma postura legislativa, não recaiam sob uma mera reprodução da ordem existente, como na perspectiva de Adorno e Horkheimer sobre a Indústria Cultural. Também não se explicita como os indivíduos, livres das amarras da razão legislativa, converteriam a contingência e a ambivalência espontaneamente em uma postura libertadora, que aqui é colocada como um momento negativo de uma postura introjetada autoritariamente.

Consequentemente, aqui se defende que tal possibilidade emancipatória, como fora exposta pelo autor, é demasiadamente frágil e pouco convincente, pelo menos da forma como foi colocada. Também se defende que Bauman, ao analisar a suposta mudança de modernidade para pós-modernidade sob uma abordagem da história intelectual, também recai nos erros da filosofia do sujeito ao não abordar tal fenômeno de forma suficiente sob uma perspectiva intersubjetiva e sob termos de uma teoria da sociedade com âmbitos de reprodução simbólica e material suficientemente amplos.

Com o avançar da modernidade, Bauman percebe que o mercado passa a ocupar o papel legislativo anteriormente associado ao Estado, na medida em que este vai perdendo gradativamente seu papel de legitimação. Disso resulta um predomínio da liberdade negativa que, não sendo orientada pela contingência, traduz-se como um impasse para a transformação da contingência de sina em destino, visto que os indivíduos são agora seduzidos pelo consumo e a reprodução da ordem sistêmica pode ocorrer sem o uso da força. Dessa forma, surge uma nova composição social em que os indivíduos, iludidos pela ideia de autoafirmação alheia à coletividade, tornam-se cada vez mais atomizados e infelizes, momento a que ele chama de pós-modernidade.

O autor reformula sua concepção emancipatória inicial como uma necessidade do resgate da cidadania plena. Percebendo a mera negatividade do conceito de pós-modernidade, Bauman concebe a nova fase da sociedade como *modernidade líquida*. Com isso, Bauman percebe a necessidade de se desvincular de uma concepção negativa da sociedade atual como oposição à modernidade, ao mesmo tempo em que postula características próprias para a

contemporaneidade e, conseqüentemente, modos de abordagem adequados para compreendê-la.

Bauman também aposta na recuperação do espaço público como elemento necessário à emancipação dos indivíduos modernos, entretanto, considera que existem impasses que impedem a concretização de tal tarefa. Ele ressalta que a cidadania *de jure*, vazia e meramente legalista, permitira aos indivíduos perseguir seus próprios ideais de autoafirmação na medida em que o âmbito privado da sociedade se desvincula de um poder político centralizado. O processo de individualização, necessário e legítimo na modernidade *pesada* sob a sombra de um Estado autoritário e impositivo, torna-se realidade justamente quando não é mais o foco principal de atuação dos indivíduos *enquanto* elemento emancipatório.

O processo de individualização na pós-modernidade é constantemente incentivado pelo mercado a partir do vácuo deixado pela diminuição de força do Estado moderno. Assim, o autor ressalta que a luta contra a ambivalência é *privatizada*, de modo que os indivíduos, já condicionados pelo processo legislativo ao mesmo tempo em que o processo é cessado pelo agente original, buscam a continuação de tal condicionamento em suas vidas privadas. O mercado, por sua vez, coopta esse esforço a partir da ação de *experts*, que passam a direcionar os modos ideais de viver e sentir em uma sociedade abandonada à insegurança e à incerteza, oriundas do mesmo processo legislativo do Estado jardineiro.

A liberdade negativa originada desse processo aparece como uma ilusão de autoafirmação que não é orientada pela contingência e, portanto, é ilusória. Bauman afirma, assim, a colonização do público pelo privado, de modo que os indivíduos se tornam desinteressados da busca pelo bem comum quando se colocam sob a égide da sedução do consumo como forma ilusória de autodeterminação *privada*, agindo como cidadãos *de jure*.

A cidadania *de facto*, por sua vez, só pode ser efetivada mediante a retomada do espaço público como lugar de autodeterminação coletiva, na medida em que se traz à tona as mazelas sociais sofridas coletivamente e que são abordadas individualmente sem uma capacidade plena de resolução. Conseqüentemente, faz-se necessário resgatar a autonomia dos indivíduos para que a sociedade possa se tornar autônoma, apropriando-se da política auto-administrada em benefício próprio como elemento de cidadania plena coletiva.

A perspectiva de racionalização na teoria da modernidade de Bauman é associada excessivamente à concepção de racionalização social, mais especificamente na institucionalização da administração estatal. Dessa forma, o autor relega o aspecto da racionalização cultural associado ao plano da personalidade e da cultura. Esta, quando aparece

no desenvolvimento da modernidade, é abordada apenas como elemento a ser perseguido pela cultura oficial de um Estado sob missão legislativa.

Há um predomínio massivo na teoria de Bauman da racionalização social sobre a cultural que ocorre à custa de uma subjugação do mundo da vida ao sistema. O autor não se debruça o suficiente a um processo de racionalização não mediado por uma razão instrumental, de modo que o desenvolvimento da modernidade é compreendido exclusivamente como um avanço de um Estado autoritário sobre indivíduos que aparecem como alheios e passivos ao domínio dele.

Isso se deu pelo fato de que Bauman, embora resgate a contingência da linguagem e a razão interpretativa de Derrida, ainda esteve demasiadamente próximo da concepção de trabalho, associado à consciência astuta, como unidade de análise da sociedade moderna. Isso tem origem na sua vinculação com a teoria de Adorno e Horkheimer, na medida em que sua teoria se apresenta como também limitada ao predomínio da razão instrumental como padrão normativo da sociedade, sendo incapaz de compreender o desenvolvimento simultâneo de uma forma de interação na modernidade que não fosse mediada pelo agir instrumental.

A burocracia na teoria de Bauman também se apresenta como elemento de dominação mediado pela técnica e é um elemento que atravessa toda sua obra. Sob tal perspectiva, não há uma dualidade dos direitos subjetivos na modernidade que também permitam uma cidadania aos indivíduos, sendo que mesmo quando esta aparece posteriormente se caracteriza como uma concepção vaga de cidadania *de jure*. Assim, o direito na teoria de Bauman pode ser pensado exclusivamente como instrumento burocrático a serviço da administração estatal, não possuindo uma capacidade de integração social independente da sistêmica.

Pelo modo como conduziu sua abordagem da modernidade, a partir dos fundamentos teóricos específicos que utilizara, Bauman não consegue compreender a mobilização de indivíduos em uma interação livre e plena mesmo quando considera esta uma necessidade de resgatar, no espaço público, a autonomia perdida de uma sociedade dominada há séculos por uma orientação legislativa de pensamento. Existe um abismo de fato entre a cidadania *de jure* e cidadania *de facto*, mas esse abismo tem origens na própria incapacidade de Bauman de conceber um âmbito não instrumental de interação entre indivíduos.

Devido a essa incapacidade, Bauman só consegue concluir que, na modernidade líquida, os indivíduos, isolados em sua reprodução privada da lógica do sistema, não conseguem transgredir a lógica do consumo em direção a uma autoafirmação coletiva e plena, de modo que a crítica espontânea, na modernidade líquida, para ele se apresenta como a metáfora do padrão de acampamento.

Essa contradição se dá porque Bauman não concebe, de partida, um padrão normativo imanente à modernidade que seja capaz de fazer concorrência à ação predominante do sistema. Embora ele recupere depois a necessidade – muito semelhante à concepção de Habermas, inclusive – de uma “Política com P maiúsculo” que não seja direcionada exclusivamente a uma auto-administração alheia aos interesses do coletivo, pela carência de um desenvolvimento de ação e interação de indivíduos em um âmbito parcialmente independente do sistema, o autor conclui que os indivíduos não conseguem se mobilizar por estarem presos a uma autoafirmação individualista e egocêntrica.

Defende-se aqui que a conclusão da incapacidade dos indivíduos de se mobilizarem se deu por causa dos próprios fundamentos teóricos utilizados por Bauman para conceber o desenvolvimento da modernidade. Mesmo quando ele se utiliza da contingência da linguagem para estabelecer uma contrapartida à linguagem da filosofia moderna, aquela se deu apenas como parâmetro para se compreender como a segunda foi capaz de anular a contingência de um pensamento do presente, tornando-se aos indivíduos uma característica de insegurança e incerteza.

A razão interpretativa, por sua vez, permite aos indivíduos a capacidade de interpretação da pluralidade da realidade como algo passível de coexistência pacífica. As intertextualidades não buscam chegar a um lugar em si, mas estabelecer diálogos entre a pluralidade de mundos possíveis. Em sua tentativa de formular uma concepção de política que permita a concretização da cidadania *de jure*, Bauman recorre a conceitos como *autonomia* e *bem comum*. O que não se explica é o nexo possível entre a interpretação de diferentes textos, operando cada um em um contexto específico, e a concretização de diversos textos em uma perspectiva ampla de política que possa derivar elementos em comum dos diversos textos. Ademais, a ideia de *bem comum* como de *autonomia* também pressupõe uma ideia comum entre os diferentes textos que contradiz a concepção de Bauman de imposição de normas universais.

A ideia de pós-modernidade aparece também como reexame crítico da modernidade enquanto autoconsciência, isto é, “a pós-modernidade é a modernidade chegando a um acordo com sua própria impossibilidade, uma modernidade que se automonitora, que conscientemente descarta o que outrora fazia inconscientemente.” (BAUMAN, 1999, 288). Isso resulta, de certa forma, em uma fundamentação confusa dos conceitos de modernidade e pós-modernidade, porque eles coexistem e são fundados na história do discurso intelectual. Consequentemente, a pós-modernidade, ao reexaminar criticamente a modernidade – que

coexiste com a primeira enquanto *discurso* – nada mais é do que a autocompreensão da modernidade que, embora sob novo aspecto, apresenta o mesmo *modus operandi*.

Habermas (2000) não considera que tal relação justifique a criação de um novo conceito para o diagnóstico de época da contemporaneidade justamente porque, em sua teoria da modernidade, a fundamentação dos conceitos de modernidade e de uma suposta pós-modernidade estão em consonância com uma teoria da sociedade que estabelece âmbitos distintos de reprodução material e simbólica da vida social. Para que fosse possível pensar, sob esta perspectiva, a transição para um diagnóstico de época que transcendesse a modernidade seria necessário também demonstrar a obsolescência dos conceitos de sistema e mundo da vida. A teoria da modernidade de Bauman se caracteriza por uma predominância do sistema sobre o mundo da vida em sua própria gênese e que não se modifica substancialmente no decorrer de sua obra, apenas se apresenta sob novas aparências.

Bauman (2003) tem uma posição ambivalente em relação à pós-modernidade em que, por um lado, ela toma consciência do fracasso do projeto ordenador da modernidade e, por outro, os agentes que dão continuidade a uma tentativa modificada do projeto original não renunciam a uma nova possibilidade de levar a cabo um projeto ideal de sociedade. Esse conflito entre certo pessimismo que compreende a contingência como inexorabilidade do mundo e o otimismo de um projeto supostamente fracassado, que é renovado em novos termos, é o elemento que marca o *modus operandi* da pós-modernidade na compreensão de Bauman e, justamente por isso, ele não considera tal momento histórico como dotado de uma capacidade emancipatória inerente ao seu próprio funcionamento. Para que a humanidade possa atingir um estado de solidariedade há que se tomar consciência e efetivar a renúncia completa do projeto moderno admitindo a contingência enquanto situação de consciência.

Em relação à modernidade líquida, Bauman também não estabelece diferenças substanciais em relação ao conceito de pós-modernidade, apenas realiza uma atualização de questões que surgiram no período histórico entre as obras. Seja na passagem do *wetware* para o *software*, seja na modificação do trabalho em relação ao capital volátil, o sistema ainda se apresenta como dominação unilateral sobre o mundo da vida. Mesmo quando a necessidade de integração entre os indivíduos no espaço público é resgatada, tal integração não é vista sob o aspecto da intersubjetividade, resultando no abismo entre os espaços privados e públicos.

Ao analisar ambas as teorias retrospectivamente, percebe-se que o caráter que permite a Habermas escapar a *jaula de ferro* da modernidade é o resgate do conceito de interação no jovem Hegel de Jena. Ele o permite conceber uma teoria do agir comunicativo que não reduz a sociedade ao âmbito sistêmico, assim como a modificação de sua concepção de

autorreflexão para a política deliberativa. Como Bauman se recusa a estabelecer uma teoria que permite a intersubjetividade como elemento de integração da pluralidade oriunda da modernidade, o autor patina sobre a concepção de uma sociedade incapaz de resistir ao domínio sistêmico na medida em que recorre à contingência, um elemento não imanente da modernidade, como critério de análise para compreender as patologias sociais da modernidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao tomar como objeto de análise o conceito de modernidade em Jürgen Habermas e Zygmunt Bauman, partimos da fundamentação teórica que os autores escolheram para desenvolver seus conceitos de modernidade e como a escolha de cada fundamentação teórica implicou o percurso conceitual das teorias sociais dos mesmos.

Ao estabelecer Hegel como o inaugurador da modernidade, Habermas fora capaz de resgatar uma tradição filosófica que concebe a dualidade entre trabalho e interação como padrões equivalentes de relações dialéticas para compreender a realidade social. O conceito de trabalho, elemento desenvolvido com maestria pela teoria marxista, tornou-se uma categoria de análise importante para a teoria social como um todo, mas foi Habermas que recuperou o conceito de interação na teoria social a partir da teoria hegeliana de modo a complementar as análises sobre a sociedade contemporânea.

O resgate do conceito de interação é o elemento que determina toda a teoria da modernidade de Habermas. Weber partiu de uma análise sobre o processo de racionalização ocidental que, devido ao seu percurso de desenvolvimento teórico peculiar, induziu o autor a um diagnóstico de época pessimista sobre a relação entre o sistema e a sociedade. A partir do resgate do conceito de interação em Hegel, Habermas conseguiu integrar as análises da sociologia weberiana de forma reconstrutiva, expandindo o diagnóstico de época weberiano para a compreensão de um âmbito social não dominado pela racionalidade teleológica, mas orientado por uma ação comunicativa que tem como objetivo o entendimento mútuo entre os indivíduos.

A intersubjetividade que decorre da adição do conceito de interação a um conceito de racionalidade teleológica permitiu a Habermas estabelecer um nexos reconstrutivo que revela na realidade concreta a existência de elementos de uma racionalidade existente, mas não suficientemente explorada, de modo a descobrir as estruturas que possibilitam a teoria reconstrutiva resgatar elementos que não estão evidentemente manifestados. Essa estratégia também permitiu a Habermas conceber uma resistência ao predomínio de um agir instrumental sistêmico no interior da própria estrutura da sociedade moderna ao conceber o mundo da vida como âmbito de reprodução simbólica que tem como operação imanente a ação comunicativa voltada ao entendimento mútuo de indivíduos mediada pela linguagem.

Consequentemente, as possibilidades emancipatórias que Habermas percebeu na modernidade apresentam-se como capazes de se relacionar com as próprias patologias sociais de um modo imanente ao seu próprio funcionamento. A democracia deliberativa e a formação

política da opinião e da vontade são capazes de se estabelecer *apesar* da atuação das tentativas do sistema de ancorar os *media* dinheiro e poder no seio do mundo da vida.

Bauman estabelece a contingência como critério central de análise de sua teoria da modernidade. As patologias sociais, na teoria de Bauman, são compreendidas como o sufocamento da contingência por uma razão legislativa moderna, de modo que a libertação dos indivíduos modernos passa pela urgência de se desvincular de uma linguagem da necessidade que tem como objetivo a negação da contingência. A emancipação na teoria de Bauman, seja como transformação da contingência de *sina* em *destino*, seja na transformação de cidadãos *de facto* em cidadãos *de jure*, ao se amparar em um resgate de uma contingência espontânea da natureza que é sufocada pelo sistema, apresenta dificuldades em sua concretização na relação com o próprio sistema.

Um dos problemas de se que origina essa dificuldade é o fato de Bauman não ter criado uma teoria da ação social que estabelecesse um funcionamento da sociedade que se contrapusesse à ação racional-teleológica do sistema. Outro problema fora a incapacidade de Bauman conceber um aspecto intersubjetivo na modernidade que permitisse aos indivíduos uma interação parcialmente independente da ação sistêmica.

Disto decorre que as análises de Bauman sobre a modernidade estabelecem uma unilateralidade do sistema, uma vez que o autor não estabeleceria um processo de racionalização cultural paralelo ao processo de racionalização social da razão legislativa. Kant é considerado por Bauman o filósofo inaugurador da modernidade, assim como de sua filosofia origina os padrões normativos que engessam a sociedade moderna. Se, em Weber, o processo seletivo de racionalização decorre da desproporcionalidade entre as institucionalizações da racionalização cultural e social, em Bauman, o processo seletivo de racionalização tem sua origem em uma perspectiva que dá ao processo de racionalização social um caráter unilateral.

Conforme dito anteriormente, na concepção da teoria crítica inicial tem-se que

Por 'racionalização social' Adorno, Horkheimer e Marcuse referem-se aos seguintes fenômenos: o aparelho de dominação administrativa e política estende-se a todas as esferas da vida social. Essa extensão da dominação é realizada através das técnicas organizacionais, cada vez mais eficientes e previsíveis, desenvolvidas por instituições como a fábrica, o exército, a burocracia, as escolas e a indústria da cultura. A eficiência e previsibilidade dessas novas técnicas organizacionais são possibilitadas pela aplicação da ciência e da tecnologia, não apenas à dominação de natureza externa, mas também ao *controle das relações interpessoais e a manipulação de natureza interna*. (BENHABIB, 1996, p. 78-79, grifo nosso)

Bauman perpetua o diagnóstico de época de Adorno e Horkheimer considerando a ação sistêmica como elemento de dominação das relações interpessoais, o que deforma a concepção de uma intersubjetividade que pudesse contrapor-se ao autoritarismo sistêmico. Embora Bauman recupere a contingência da linguagem em Rorty, assim como a intertextualidade e a razão interpretativa de Derrida, ele ainda está preso à concepção de linguagem de Adorno e Horkheimer enquanto instrumento de dominação. Bauman só considera Kant como inaugurador da modernidade porque Adorno e Horkheimer também o consideraram, mas a influência teórica quanto ao conteúdo de sua obra se deve à influência colossal de Adorno e Horkheimer. Também dissemos anteriormente que Honneth considera que

[...] Adorno agrupa no seu conceito de organização os três fenômenos numa única figura: a impotência onipresente, a transformação dos meios em fins em si mesmo e a tendência crescente da exclusão arbitrária do 'não igual'. Essa figura deve demonstrar em qual medida nossa forma atual de vida é dependente de uma deformação patológica da razão. (HONNETH, 2006, p. 19-20)

A transformação dos meios em fins em si mesmo se estabelece na teoria de Bauman a partir da institucionalização da burocracia como elemento predominante na sua teoria da modernidade, da pós-modernidade e da modernidade líquida. Bauman (1998, p. 130) afirma, inclusive, que a Alemanha nazista manteve as execuções de judeus mesmo com a iminência de sua derrota militar, interpretando, a partir desse fenômeno, que a burocracia se autonomizou perante a própria finalidade original do Holocausto.

O Holocausto, por sua vez, manifesta-se como consequência da exclusão arbitrária do não igual, característica marcante do *modus operandi* do Estado jardineiro. Como Bauman não estabelece um contraponto intersubjetivo à categoria de trabalho como comportamento analítico, o autor foi incapaz de conceber um modo de operação na modernidade que não resultasse na autoconservação de uma razão que subjuga o Outro a partir do medo que o Eu tem daquele.

O que resulta desse panorama é que os indivíduos modernos são impotentes perante a ação sistêmica, apesar das tentativas de Bauman de conceber critérios emancipatórios em sua teoria. O único horizonte aberto na teoria de Bauman é a constante modernização obsessivo-compulsiva. A relação entre sistema e indivíduo, seja na modernidade, na pós-modernidade ou na modernidade líquida, também se apresenta sob a óptica do trabalho, enquanto *objetivização*. Benhabib (1996, p. 81-82) diz que a objetivização, na concepção de Adorno e

Horkheimer, constitui-se como ato em que o desejo se transforma num produto e não constitui um ato de auto-efetivação, mas uma abnegação disfarçada de auto-efetivação.

Se de fato a realidade é um texto a ser interpretado, existe um vácuo teórico não suficientemente esclarecido de como as interpretações individuais convergem para determinadas configurações sociais e políticas que Bauman caracteriza como modernidade, pós-modernidade, modernidade líquida, política do medo e do desejo, entre outros. O fato de a maioria dos indivíduos suportarem e até mesmo apoiarem tais configurações resulta em duas possibilidades teóricas: ou a interpretação legítima está bloqueada por alguma razão, que o autor não estabelece de forma suficiente nem aponta para meios concretos de resolvê-la; ou o diagnóstico de época está definitivamente engessado em torno de uma dominação sistêmica que se reproduz de forma tirânica ao induzir interpretações delimitadas sobre o mundo social, situação esta que resultaria em uma impossibilidade de modificação da sociedade via movimentos sociais emancipatórios.

O que se percebe é que Bauman busca constantemente soluções para os impasses apresentados em suas obras com vistas a possibilidades emancipatórias. Entretanto, pelo modo que ele conduz o desenvolvimento de sua teoria da modernidade, partindo de uma modernidade operada institucionalmente por uma razão legislativa que busca combater a todo custo a ambivalência não destruída e que, posteriormente, percebendo a incapacidade de seu projeto, abandona o sonho legislativo de planificação da sociedade que resulta em um vácuo político dominado pelo mercado, a fundamentação teórica de sua teoria mina as próprias possibilidades a que ele incessantemente busca.

Ao não estabelecer de forma suficiente a intersubjetividade como elemento interno ao funcionamento da sociedade e a possibilidade de resistência de um mundo da vida frente às ações predatórias de um sistema tirânico, Bauman condena sua teoria a compreender um sistema que se reproduz - ora por uma razão instrumental legislativa, ora por uma razão instrumental sedutora - seu próprio funcionamento apesar das tentativas de interpretação por sujeitos adeptos da contingência e da ambivalência. O abismo percebido pelo autor entre o indivíduo *de jure* e o indivíduo *de facto* só é possível porque Bauman não concebe uma intersubjetividade na sua teoria da modernidade. Postula-se aqui que a hipótese concebida neste trabalho fora confirmada pelas análises que se efetuaram ao longo da pesquisa.

Se Habermas não tivesse reatualizado sua concepção de emancipação da metáfora de sitiamento para a metáfora de eclusas, as conclusões que Bauman e Habermas chegaram não estariam tão distantes, embora Habermas ainda fosse mais otimista. Mas é a partir da

concepção do procedimento deliberativo como capaz de realizar o movimento de eclusas do mundo da vida para o sistema que Habermas pôde compreender, de forma mais palpável, como a formação política da vontade e da opinião pode de fato garantir aos indivíduos uma oposição firme ao sistema.

As teorias da modernidade de Habermas e Bauman apresentam contribuições mútuas que permitem um diálogo frutífero entre as duas concepções. Por um lado, Habermas apresenta-se demasiadamente otimista em relação às possibilidades de formação política da opinião e da vontade nas sociedades contemporâneas. Com o surgimento da propagação em massa de *fake news*, do retorno de políticas de extrema direita, entre tantos outros problemas políticos contemporâneos, torna-se difícil imaginar como as *condições ideais de fala* podem se sustentar na relação com a realidade concreta, embora mesmo nestes casos a ação comunicativa se apresente como possibilidade *estrutural*. Por outro lado, a teoria de Habermas fornece um caminho de desenvolvimento que pode servir de modelo para um desenvolvimento equivalente de uma teoria da ação situada a partir da contingência como elemento central.

Também sugerimos aqui que as teorias que defendam uma concepção de superação da modernidade devem buscar analisar a obsolescência das categorias de sistema e mundo da vida, uma vez que esta dualidade da realidade social deve ser refutada de modo a se estabelecer uma possibilidade de época definitivamente distinta da modernidade. Também sugerimos que um tema frutífero para pesquisa, que possa ser conduzida por herdeiros da teoria de Bauman, seria o desenvolvimento de uma teoria política que seja capaz de relacionar, a partir do funcionamento imanente às democracias contemporâneas, como se poderia realizar uma transformação de cidadãos *de facto* em cidadãos *de jure*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, T; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ADORNO, T. *Educación para la emancipación: conferencias y conversaciones con Hellmut Becker (1959-1969)*. Madrid: Ediciones Morata, 1998.
- ALMEIDA, F. Bauman entre Habermas e Richard Rorty: interpretações... *Impulso*, Piracicaba, v. 25, n. 64, p. 53-65, set-dez. 2015.
- ALMEIDA, G. A. de. Nota preliminar do tradutor. In: ADORNO, T; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ARAÚJO, J. A. de Júnior; REDYSON, D. Platão e o papel do demiurgo na geração da vida cósmica. *Religare*, João Pessoa, ano 7, n.1, p. 72-80, Mar. 2010.
- AVRITZER, L. Teoria crítica e teoria democrática: do diagnóstico da impossibilidade da democracia ao conceito de esfera pública. In: *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, v. 53, pp. 167-188, mar., 1999.
- BACH, M. Carisma e racionalismo na sociologia de Max Weber. *Sociologia & antropologia*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 51-70, jun. 2011.
- BAUMAN, Z.; TESTER, K. *Conversations with Zygmunt Bauman*. Oxford: Polity Press, 2001a.
- BAUMAN, Z. *Em busca da política*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- BAUMAN, Z. *Intimations of postmodernity*. Nova Iorque: Routledge, 2003.
- BAUMAN, Z. *Legisladores e intérpretes: sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- BAUMAN, Z. *Modernidade e Ambivalência*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1999.
- BAUMAN, Z. *Modernidade e Holocausto*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1998.
- BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001b.
- BAZANELLA, S. L. O conceito de ambivalência em Zygmunt Bauman. *Cadernos Zygmunt Bauman*, São Luís, v. 2, n. 4, p. 21-43, 2012.
- BELTRAME, M. M. A concepção de emancipação em Jürgen Habermas. *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*, João Pessoa, v. 9, n. 1, p. 68-95, 2018.
- BENHABIB, S. A crítica da razão instrumental. In: ŽIŽEK, Slavoj (org.). *Um mapa da Ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- BRAGA, A. F. S; BRAGA, R. *Positivismo e construtivismo: nas teorias do conhecimento, da sociedade e das organizações*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

CARLOS, A. F. A. *O lugar do/no mundo*. São Paulo: FFLCH, 2007.

COSTA, S. Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial. *Revista brasileira de ciências sociais*, v. 21, n. 60, p. 117-134, fev. 2006.

GIDDENS, A. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

HABERMAS, J. *A nova obscuridade: pequenos escritos políticos V*. 1ª edição. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

HABERMAS, J. *Conhecimento e interesse*. São Paulo: Editora Unesp, 2014a.

HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, J. Contra un racionalismo menguado de modo positivista, In: ADORNO, T. W. et al. *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona: Ediciones Grijalbo S.A, 1972a. p. 221-250.

HABERMAS, J. Modernity – an incomplete project. In: FOSTER, Hal (org.). *The anti-aesthetic: essays on postmodern culture*. Port Townsend: Bay Press, 1983a.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, J. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Editora brasiliense, 1983b.

HABERMAS, J. *Passado como futuro*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

HABERMAS, J. *Técnica e ciência como "ideologia"*. São Paulo: Editora Unesp, 2014b.

HABERMAS, J. Teoria analítica de la ciencia y dialéctica: apéndice a la controversia entre Popper y Adorno. In: ADORNO, T. W. et al. *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona: Ediciones Grijalbo S.A, 1972b. p. 148-180.

HABERMAS, J. *Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012a. 1 v.

HABERMAS, J. *Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012b. 2 v.

HARTMAN, R. S. *O significado de Hegel para a história*. In: Hegel, G. W. F. *A razão na história: Uma introdução geral à filosofia da história*. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2001. P. 9-20.

HEGEL, G. W. F. *A razão na história: Uma introdução geral à filosofia da história*. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2001.

HEGEL, G. W. F. O espírito do cristianismo e o seu destino. Tradução de Adilson Felício Feiler. *Revista Opinião filosófica*, Porto Alegre, v. 04, n. 01, p. 449-467, 2013.

HONNETH, A. *Critique of power: reflective stages in a Critical Social Theory*. Cambridge: MIT Press, 1991.

HONNETH, A. O capitalismo como forma de vida fracassada: esboço sobre a teoria da sociedade de Adorno. *Política e trabalho*, João Pessoa, n. 24, p. 09-26, abr. 2006.

HORKHEIMER, M. *O eclipse da razão*. São Paulo: Centauro, 2002.

JAUSS, H. R. Modernity and Literary Tradition. *Critical Inquiry*, vol. 32, no. 2, pp. 329-364, 2005.

KANT, I. Resposta à questão: o que é esclarecimento?. *Cognitio*, São Paulo v. 13, n. 1, p. 145-154, jan./jun. 2012

KOSELLECK, R. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2006.

LUBENOW, J. A. A Teoria Crítica da Modernidade de Jürgen Habermas. *Revista de filosofia moderna e contemporânea*, ano 01, n. 1, p. 58-86, 2013

LUBENOW, J. A. Esfera pública e democracia deliberativa em Habermas: modelo teórico e discursos críticos. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 121, p. 227-258, jun./jul., 2010.

MARX, K. *O capital: crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2013.

MELO, R. Teoria crítica e os sentidos da emancipação. *Caderno CRH*, Salvador, v. 24, n. 62, p. 249-262, 2011.

MELO, R. Teorias contemporâneas da democracia: entre realismo político e concepções normativas. In: FRATESCHI, Y.; MELO, R.; RAMOS, F. C (Org.). *Manual de filosofia política: para os cursos de teoria do estado, ciência política, filosofia e ciências sociais*. São Paulo: Saraiva, 2012.

MENESES, R. D. B. de. A desconstrução em Jacques Derrida: o que é e o que não é pela estratégia. *Universitas philosophica*, ano 30, n. 60, p. 177-204, jan/jun. 2013.

MOUFFE, C. *O Regresso do político*. Lisboa: Gradiva, 1996.

NOBRE, M. *A teoria crítica*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

NOBRE, M. "Permanecemos Contemporâneos dos Jovens Hegelianos": Jürgen Habermas e a situação de consciência atual. *Revista Olhar*, ano 02, n. 4, p. 1-8, dez., 2000.

PINZANI, A. *Habermas*. Porto Alegre: Artmed, 2009.

POPPER, K. *Conjecturas e Refutações*. Brasília: Editora da UnB. 1980.

REPA, L. Notas sobre a tese da contemporaneidade dos jovens hegelianos. *Cadernos de filosofia alemã* 1,1996. p. 43-53

REPA, L. 2000. *Habermas e a reconstrução do conceito hegeliano de modernidade*. Tese (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, p. 146. 2000.

RORTY, R. *Contingence, irony and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

SEGATTO, A. I. “O que é esta Aufklärung da qual fazemos parte?”: considerações sobre o diálogo entre Habermas e Foucault. *Idéias*, Campinas, v. 7, n. 2, p. 59-80, 2016.

SOUZA, J. *A Modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

WERLE, D. L. Razão e Democracia — Uso Público da Razão e Política Deliberativa em Habermas. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 36, p. 149-176, 2013.