MODERNIDADE E CRÍTICA EM HABERMAS

*Romero Venâncio**

RESUMO

A caracterização da modernidade proposta por Habermas deve à sua leitura de Kant e Hegel. O nosso trabalho busca caracterizar a crítica de R. Rorty a esta leitura e, a partir de uma reflexão sobre a Crítica ela mesma ³/₄ compreendendo-a como atividade contra a metafísica ³/₄, superar as objeções rortyanas, abrindo espaço para se pensar a modernidade como tarefa crítica.

Palavras-chave: a) MODERNIDADE; b) CRÍTICA; c) METAFÍSICA

ABSTRACT

The characterizatiois of modernity proposed by Habermas is due to his reading on Kant and Hegel. Our work tries to characterize the criticism of R. Rorty to this reading and taking a reflection about criticism itself-understanding it as na acting against metaphysies – to get over the “rortyanas” objections, opening space to think over modernity as a critical task

Key Words: a) MODERNITY; b) CRITICIM; c) METAPHYSICS

*Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe.

Ao discutir a modernidade, propõe Habermas esclarecer, a partir de uma reconstrução deste conceito, a sua posição frente a crítica à razão e, desse modo, assegurar a idéia de que a modernidade, enquanto programa filosófico-político, permanece inacabada. Ele pretende, por um lado, sustar a crítica ao projeto iluminista daqueles teóricos a que chama de “*neo-conservadores*”; e por outro, mostrar as aporias de uma crítica que identifique razão e poder, de tal modo que, fazendo uma crítica ao poder, acredite estar dando um adeus geral à modernidade. Rorty, numa perspectiva outra da história da filosofia contemporânea, pensa desnecessária uma tal construção. Para ele, se nos desvencilharmos da idéia de “*subjetividade*”, poderemos recuperar um conceito de modernidade que não precise fazer as restrições que Habermas faz a pensadores como Michel Foucault.

Em sua reconstrução, Habermas visita Max Weber a fim de reencontrar, com este autor, o lugar onde a modernidade ganhou azo de tema filosófico. Segundo Weber, a modernidade é o processo pelo qual o racionalismo ocidental pulveriza-se em todas as esferas da sociedade e da cultura, forjando formas de vida inteiramente diferentes das tradicionais, leia-se religiosas. Weber descreve como racional “*este processo de desencantamento que levou a que a desintegração das concepções religiosas do mundo gerasse na Europa uma cultura profana*” (Cf. HABERMAS, 1990:13). Contrariamente, quer Habermas reconstruir o conceito de racionalidade que se esquive da tarefa de desencantar o mundo.

Com a divisão (colocada pelos iluministas e corroborada em maior grau por Kant) entre crença e saber, o saber sobrepuja a crença e provoca a autonomização das esferas de valores, antes ofuscadas por um conceito substancial de razão, conceito afeito apenas a uma concepção religiosa do mundo. Ora, exatamente com a extinção de tal concepção, a razão ganha força suficiente para se apresentar sob nova forma e, dessarte, surgir dividida de maneira a poder legitimar modos de representação distintos (Cf. KANT, 1984:171). É quando nasce a necessidade de fazer da filosofia um sistema. Esses modos de representação (o conhecimento, a ação e o sentimento), legitimados por faculdades internas do sujeito pensante, autonomizam-se; resultado: a ciência se encon-

tra legitimada, a mora, a arte... sinais do processo de profanização da cultura (Cf. WEBER, 1982:371). Ao lado da formação deste sistema cultural, Weber aponta o desenvolvimento das sociedades modernas também sob o ponto de vista da racionalização. Destaca as esferas do agir econômico e político-administrativo.

Armando-se com este pano de fundo de explicação por assim dizer historiográfico (embora, dirá Rorty, não histórico), Habermas busca entender as condições concretas que possibilitam o surgimento dos discursos com pretensão de superar ou abandonar o projeto emancipatório propugnado pelo Iluminismo. “Foi na realidade a investigação da modernidade nos anos 50 e 60 que criou as condições para que a expressão ‘pós-modernidade’ passasse a ser corrente também entre especialistas das ciências sociais” (Cf. HABERMAS, 1990:15). Esta investigação de que fala Habermas foi quem introduziu o termo modernização, caro à teoria funcionalista da sociedade.

Por modernização, entende-se o conjunto de processos cumulativos provenientes da produção da vida social secularizada. A teoria que se utiliza desta terminologia procura explicar as mudanças ocorridas no seio das sociedades industriais justificando-as como produtos insuperáveis da “*dinâmica social*” própria destas sociedades (Cf. para uma análise atual desta problemática à luz da derrocada do socialismo, KURZ, 1993:11 e ss.)

A teoria da modernização procede de uma abstração do conceito de “modernidade” de Weber com importantes consequências. Essa abstração dissocia a modernidade das suas origens na Europa dos novos tempos e utiliza-se até como um padrão neutralizado espaço-temporalmente de processos de desenvolvimento social em geral. Quebra além disso as conexões internas entre a modernidade e o contexto do racionalismo ocidental, e de tal modo que os processos de modernização deixam de poder ser concebidos como racionalização, como uma objetivação histórica de estruturas racionais (Cf. HABERMAS, 1990:14).

Colocando a modernidade de uma lado (desenvolvendo-se ao máximo as esferas sociais a ponto de tornar absolutas as esferas da cultura) e de um outro a tradição do racionalismo ocidental, fica fácil aos teóricos chamados por Habermas de neo-conservadores assumir o córrego da

modernização social, relegar como estéril a modernidade cultural e decretar obstinadamente o fim da história e, com ele, o fim do Iluminismo. Segundo esta avaliação, a modernidade cultural já ofereceu tudo quando poderia dar, restando exausta e sem novidade. O que haveríamos de fazer, suspeitam os neo-conservadores, é contar com o que temos. E o que temos nada mais é que a desenfreada dinâmica do desenvolvimento social, de que os neo-conservadores não abrem mão.

O outro alvo da crítica habermasiana ³⁴ *“teóricos que não contam com o fato de se ter produzido uma dissociação entre modernidade e racionalidade”* (Id. Ibid., p.15) ³⁴, uma orientação marcadamente “anarquista” ³⁴, procura dar adeus à modernidade como um todo, não assume nenhuma confiança na modernização social e dirige uma crítica radical à razão que sustenta a modernidade cultural. Os teóricos anarquistas não temem identificar razão e poder e suas críticas à razão são ao mesmo tempo críticas à sociedade instituída.

A força subversiva de uma crítica à la Heidegger ou Bataille, que arranca o véu da razão revelando a mera vontade de poder, deverá simultaneamente abalar o invólucro de aço dentro do qual o espírito da modernidade se objetivou socialmente (Id. Ibid. p. 16).

Seja parcialmente (a posição dos neo-conservadores), seja em sua totalidade (a dos anarquistas), ambas posições se propõem como críticas da modernidade e, desse modo, intentam afastar-se do horizonte conceitual ante o qual o evento histórico da modernidade ganha sentido, ambas se colocam num lugar ³⁴ ainda que não esclarecido, dirá Habermas ³⁴ onde a modernidade se apresenta como época pretérita e, por isso mesmo, esgotada. Neste momento, Habermas sugeriu um retorno ao *locus* onde a relação entre modernidade e racionalidade era muito mais nítido a fim de ver até que ponto e a que preço essas críticas se colocam como propostas totalmente outras com referência à modernidade.

Para resgatar esse conceito de modernidade, Habermas retorna a Hegel e procura mostrar que é com este filósofo que a modernidade ganha forma de problema filosófico: “Foi Hegel que introduziu o tema da certificação autocrítica da modernidade”(d. Ibid., p. 57). Esta

“certificação autocrítica” diz respeito à tomada de consciência das bipartições causadas pela filosofia kantiana e também à necessidade de superá-las. Segundo Habermas, com efeito, graças à descoberta da liberdade da subjetividade como princípio dos tempos modernos, a modernidade se caracteriza primeiro como instauração de bipartições geradoras de esferas de valores autônomos, baseadas em um conceito formal de razão; segundo, ainda no mesmo horizonte de uma subjetividade livre, como necessidade de superação dessas bipartições que, se por um lado, libera novas formas de vida, formas de vida humanizadas, por outro lado, impede, do ponto de vista conceitual, filosófico, a resolução de uma série de problemas, como exemplo, a participação da liberdade no fenômeno, ou a possibilidade da felicidade sem colocar em risco a dignidade.

Toda a energia espiritual herdeira do pensamento de Kant veio no sentido de criticar seu formalismo responsável pelas bipartições e buscar reconduzir os momentos por ele cindidos numa totalidade reconciliadora. A isto chamamos a dimensão autocrítica da modernidade (Schiller, Fichte e Hegel seriam exemplos dessa dimensão).

Seguindo este percurso, Habermas pensa poder evitar “o desapontamento com ‘a filosofia da subjetividade’ que produziu Nietzsche e as duas correntes de pensamento pós-nietzscheano que ele distingue e de que não gosta (levando uma a Foucault e a outra a Heidegger)” (Cf. RORTY, 1987:46). E para evitar tal desapontamento, Habermas sugere a substituição do paradigma do conhecimento do objeto (paradigma próprio de uma filosofia do sujeito reificante e auto-restringente) por um paradigma da compreensão mútua entre sujeitos capazes de falar e agir, abrindo-se assim à comunidade de compreensão onde haveria de se resgatar aquilo que, no limiar da filosofia da reflexão e para além do paradigma centrado no sujeito, está suplantado, a saber, a intersubjetividade.

Avaliando esses passos de Habermas, Richard Rorty defenderá que tudo isso não passa de um problema artificial “criado pelo facto de se dar demasiada importância a Kant” (Id. Ibid., p. 47). Para Rorty, não se deveria levar em alta consideração a divisão kantiana entre ciência, moral e arte.

Nesta perspectiva, a tentativa de Kant de negar que o conhecimento deixe lugar para fé (inventando a “subjetividade transcendental” para servir de fulcro a revolução copernicana) foi provocada por uma preocupação desnecessária com o significado ou a insignificância espiritual da ciência moderna (Id. Ibid., p. 48).

Discípulo de Kuhn, Rorty pode, com esta observação, descartar a importância de Kant para a discussão da modernidade, sem nenhum prejuízo para o seu pensamento, pois, discípulo de Kuhn, está menos preocupado com a reconstrução da história do conceito de modernidade que de sua desconstrução. Assim, embora este procedimento não lhe traga prejuízo, não se pode dizer que ele não esteja carregado de *pré-juízos* em relação ao pensamento de Kant. Neste sentido, vale recordar os interesses motivadores do pensamento kantiano a fim de, dessa forma, saber até que ponto Rorty tem razão ao considerá-lo como algo de pouca importância.

Enquanto herdeiro do Iluminismo $\frac{3}{4}$ supervalorizando a razão em detrimento da fé $\frac{1}{4}$ mas $\frac{3}{4}$ também desperto do sono dogmático pelo ceticismo humiano $\frac{3}{4}$, Kant possui três interesses que o norteiam passo a passo nas críticas à metafísica, a reconstrução prática da razão e a formação de um sistema completo da filosofia. Esses interesses, todavia, possuem, ensaiemos a afirmação, apenas um motivo: a decisão pela crítica, a tomada de partido pela crítica. A crítica $\frac{3}{4}$ isto fica apenas como indicação, procuraremos desenvolver adiante $\frac{1}{4}$ é o elemento mais característico da modernidade, é a tarefa eminentemente moderna ou a modernidade como tarefa. Assim, podemos afirmar que, ainda que refutem todas as posições do kantismo, ainda que o façam calar com as mais ferinas objeções, ainda assim a crítica, a atividade crítica, permanecerá incólume, inarredável, irredutível.

A objeção de que Kant tenha dado demasiada importância à ciência moderna, com o fito de refutar-lhe o princípio da subjetividade, presta-se apenas como restrição a uma de suas figuras de pensamento, e não ao princípio mesmo da modernidade, posto que, segundo a leitura que aqui se propõe, o princípio da modernidade não é a subjetividade, mas a decisão pela crítica. Com efeito, a fim de compreender o lugar de Kant no discurso da modernidade, Michel Foucault, relacionando a filosofia kantiana com o movimento da *aufklärung*, nos assegura que “não é a

fidelidade aos elementos da doutrina, mas sim a reativação permanente de uma atitude, ou seja, de um ethos filosófico que se poderia caracterizar como crítica permanente de nosso ser histórico” (Cf. FOUCAULT, s/d:54).

O problema de Rorty, como o de Habermas e de toda uma leitura já tradicional do pensamento de Kant, é considerar a subjetividade transcendental e a revolução copernicana como o que há de mais fundamental no pensamento crítico. A revolução copernicana e a subjetividade transcendental são apenas figuras de pensamento, dentre outras, da filosofia moderna, utilizadas como estratégia para o desempenho de uma tarefa historicamente determinada, no caso: a crítica da metafísica. Que essas estratégias não funcionaram, que hoje sejam dispensáveis, isso pode até ser concedido. No entanto, quem considerará hoje em dia seja desnecessária a crítica à metafísica? Quem, da mesma forma, permitir-se-á deixar a outrem o direito de orientar suas ações e de escolher e decidir sobre seu gosto? E, mesmo que ainda hajam atitudes como essas, quem poderá negar o quanto essas atitudes são nocivas a um projeto de história que procure emancipar os homens? Não vamos discutir essas questões aqui, mas também não se pode discuti-las apenas à luz de uma caricaturização do pensamento kantiano, sem deixar de tematizar o problema da Crítica como elemento específico da modernidade.

É por se colocar ainda neste horizonte de leitura tradicional da filosofia moderna que Rorty pode dizer que como Habermas, Kant pensa que a ciência moderna tem uma ‘dinâmica própria’, uma dinâmica que se pode identificar como (pelo menos uma porção de) a ‘natureza da racionalidade”. (Cf. RORTY, 1987:48), e disso fazer pressuposto para a sua crítica a Habermas.

A identificação entre “natureza da racionalidade” e a “dinâmica própria da ciência” é o modo como Kant assegura o estatuto epistemológico da moderna ciência da natureza. O discurso desta identificação, Rorty, como Lyotard, pode, com razão chamá-lo de metanarrativa ³/₄ mas que ela seja desnecessária, só faz sentido dizê-lo no âmbito de seu pensamento (uma vez que ele tenha outras figuras de pensamento que lhe sirvam de estratégia para sua despedida da metafísica). Não é o caso de Kant. Todavia, quando esta crítica se dirige especificamente a Habermas, o que dizer dela?

Segundo Rorty, Habermas pensa que, isolando e exibindo a dinâmica própria da ciência, mas distinguindo-a de outras dinâmicas (tal como Kant faz ao encontrar um campo especial onde a razão ganhe um domínio próprio de legislação $\frac{3}{4}$ a questão da liberdade no sentido prático-ético, deixando de lado seu interesse teórico) $\frac{3}{4}$ no caso de Habermas, ao acreditar poder confiar numa racionalidade comunicativa, para além da razão centrada no sujeito, com o fito de atingir a emancipação da intersubjetividade $\frac{3}{4}$, *“se pode preservar os resultados da ciência sem com isso retirar encanto ao mundo”* (Id. Ibid., p. 48). Ou seja, como Kant, para assegurar um lugar para a liberdade, destacou a razão prática da teórica, Habermas, com o mesmo fim, quis destacar a razão comunicativa da razão instrumental. Com efeito, todo o esforço de Habermas vai no sentido de fazer uma crítica à filosofia da consciência, mas sem deixar escapar o saldo de racionalidade passível de ser utilizado sem em nada ficar devendo às aporias da subjetividade.

Como alternativa a esta estratégia habermasiana de caracterização da modernidade (e de resgate dela), Rorty sugere que se dê menos importância a Kant e Hegel. Pensa que, déssemos “mais importância aos relativamente a-teóricos socialistas”, poderíamos conduzir-nos “a uma espécie de pensamento do fim da filosofia que escaparia às restrições que Habermas põe a Deleuze e a Foucault” (Id. Ibid., p. 49). Rorty está mais preocupado com atitudes que realizem obras de, como chama, engenharia social, que com pensamento de identidade geradores de “filosofias ultra-zelosas” (Id. Ibid.), à la Descartes. Aliás, ele está disposto a aceitar como “princípio dos tempos modernos” muito menos uma “subjetividade” $\frac{3}{4}$ que os historiadores pós kantianos da filosofia “ansiosos por ligar Kant a Descartes, consideraram que era o seu fio condutor” $\frac{3}{4}$ que uma “auto-affirmação” entendida como inclinação “para centrar nossas esperanças no futuro da raça, nos sucessos imprescindíveis dos nossos descendentes” (Id. Ibid., p 50). Vê Rorty neste princípio por ele sugerido uma possibilidade de avaliar o tipo de estrutura a-histórica exemplificada pela divisão kantiana da cultura em três esferas de valor. Neste sentido, ele prefere Bacon a Descartes como fundador da filosofia moderna.

Se admitirmos, entretanto, como Hannah Arendt, que o ponto mais fundamental da filosofia de Descartes $\frac{3}{4}$ o filósofo, segundo Hegel, com

quem a filosofia finalmente se encontra em terra firme, o fundador da filosofia moderna $\frac{3}{4}$ seu ponto mais fundamental é a dúvida (“na filosofia e no pensamento modernos, a dúvida ocupa a mesma posição que, em todos os séculos anteriores, cabia ao thaumazein grego, o assombro diante de tudo o que é como é” <Cf. ARENDT, 1981:286>), e se dissermos que a radicalização da dúvida devém crítica (Para Hannah Arendt, o pensamento de Descartes tem um caráter secundário e é a dúvida o fundamento de todo o sistema cartesiano $\frac{3}{4}$ “nós não saberíamos duvidar sem ser, e isto é o primeiro conhecimento certo que podemos adquirir (...), dubito ergo sum! <Id. Ibid., p. 292>), não será difícil aceitarmos a hipótese de ser a noção de tarefa quem melhor caracterize a modernidade. Com efeito, a crítica é a tarefa primordial daqueles que pensam por conta própria $\frac{3}{4}$ o homem moderno.

Descartes foi o primeiro a conceituar esta forma moderna de duvidar, que depois dele passou a ser o motor evidente e inaudível que vem movendo todo pensamento, o eixo invisível em torno do qual todo pensamento tem girado. Tal como, desde Platão e Aristóteles até a era moderna, a filosofia conceitual, em seus maiores e mais autênticos representantes, havia sido a expressão do assombro, também a moderna filosofia, desde Descartes, tem consistido na manifestação e nas ramificações da dúvida (id. Ibid., p. 286).

A filosofia cartesiana $\frac{3}{4}$ que se expressa não através das doutrinas, não através de disputas ou questões (como fora próprio na Escolástica), mas como discurso, como meditação $\frac{3}{4}$ dirige-se não à Escola, mas contra a Escola, aos homens de bom-senso, àqueles que desejam tornar-se senhores de seus preconceitos $\frac{3}{4}$ e dissipá-los. É uma filosofia que conhece sua origem $\frac{3}{4}$ a dúvida $\frac{3}{4}$; parte dela e segue por ela norteadas. A partir de Descartes, o pensamento, por ser crítico, está finalmente livre de toda mediação exterior. Frente a uma razão inquieta, a solidez da autoridade tradicional se espatifa. Pelo menos enquanto princípio, nem mesmo Deus pode intervir em um tal pensamento, por assim dizer, rebelde.

Foi a rebeldia do pensamento que, por exemplo gerou um Hume. Sutil e elegante, Hume dirige sua crítica a um princípio-chave da filosofia (o princípio da cuasalidade), e com ela decepa com um só golpe a velha metafísica (Cf., para uma leitura muito interessante desse episó-

dio, LEBRUN, 1993:9). Não levando em conta aqui a astuciosa saída (contra Hume) que Kant oferece à metafísica, o que importa é que, com Hume, sua pesquisa se dirige a um ponto totalmente diferente dos que o animavam na juventude. O filósofo de Königsberg nunca mais fora o mesmo e, com ele, a história do pensamento ocidental. Nasce a filosofia crítica, consolida-se a modernidade. Todo pensamento, portanto, que se incuba de ser tarefa de criticar a metafísica é, por isso mesmo, pensamento da modernidade. Não só pensamento da *modernidade* como também *pensamento* da modernidade. Não só pertence a ela como também a problematiza.

A modernidade como tarefa aponta para a responsabilidade crítica da filosofia atual. Importa mais que tudo não colocar uma etiqueta “moderno” ou “pós-moderno” em nossos pensamentos mas descobrir os nossos problemas e procurar assumir a tarefa de, senão resolvê-los, pelo menos pensá-los. “*Pensar é estar doente dos olhos*”, dizia o poeta português. É preciso fazer com que os olhos ardam, é preciso baldear as águas plácidas da comodidade acrítica e tomar pela mão a dor e o desassossego que provocam o pensamento. O princípio da modernidade não é um ponto onde havemos de nos apoiar mas uma atividade, uma tarefa que nos instiga a construir nossos próprios problemas e sobre eles refletir a fim de averiguar seus alcances e estabelecer seus limites.

Nossa preocupação, quando caracterizamos a modernidade como tarefa, é reconsiderar a relação entre pensamento e realidade histórica. Ao tratarmos da crítica, não devemos, na ânsia de reencontrar apoio metafísico, perguntar sobre que ponto arquimediano poderemos executá-la. A crítica não deve ser acionada por um “motor imóvel” que lhe assegure um “estatuto ontológico” ou mesmo “epistemológico” de crítica. Ao contrário, o que deve movê-la, numa metáfora, é o motor-mais-que-móvel que são os problemas da comunidade onde estamos inseridos. É por existirem os problemas $\frac{3}{4}$ forjados na dinâmica de cada cultura e sociedade $\frac{1}{4}$ que existem os pensamentos. Os pensamentos, contudo, não são o resultados dos problemas, são sua problematização. não se pode criar a relação ingênua de prioridade entre um e outro. O que está em jogo é o de saber quais são nossos problemas para que não nos ocupemos com tarefas que não são as nossas: do contrário, ficaremos à margem da história, à deriva.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFIAS

ARENDT, H. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro/RJ: Forense, 1981.

FOUCAULT, M. *O que são as luzes?* In: Boletim de Novidades, s/d.

HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro-RJ: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. *O discurso filosófico da modernidade*. vv., tt., Lisboa: Dom Quixote, 1990.

KANT, I. *Primeira introdução à crítica do juízo*. Trad. Rubem R. T. Filho. São Paulo-SP: Abril Cultural, 1984.

KURZ, R. *O colapso da modernização*. Trad. Karen E. Barbosa. São Paulo-SP: Paz e Terra, 1993.

LEBRUN, G. *Sobre Kant*. Org. R. Rodrigues T. Filho. São Paulo-SP: Iluminuras, 1993.

MARKENSON, R. *E por falar em pós-modernidade, somos modernos?* In: Ciência e Conhecimento. Cadernos ADUF-PB/SSIND, nº 09. João Pessoa: Trama da Trama, 1992.

RICOEUR, P. *O conflito das interpretações*. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro-RJ: Imago, 1978.

RORTY, R. *Habermas e Lyotard, acerca da modernidade*. In: Crítica, Revista do Pensamento Contemporâneo. nº 02. Trad. Nuno F. Fonseca, nov./1987.

ROUANET, S. P. *As razões do Iluminismo*. Rio de Janeiro-RJ: Companhia das Letras, 1981.

WEBER, M. *Ensaio de sociologia*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro-RJ: Guanabara, 1982.