

UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA (UFRO)
CENTRO DE HERMENÊUTICA DO PRESENTE

PRIMEIRA VERSÃO

ANO III, Nº145 - MAIO - PORTO VELHO, 2004
VOLUME X

ISSN 1517-5421

EDITOR
NILSON SANTOS

CONSELHO EDITORIAL

ALBERTO LINS CALDAS - História - UFRO
CLODOMIR S. DE MORAIS - Sociologia - IATTERMUND
ARTUR MORETTI - Física - UFRO
CELSO FERRAREZI - Letras - UFRO
HEINZ DIETER HEIDEMANN - Geografia - USP
JOSÉ C. SEBE BOM MEIHY - História - USP
MARIO COZZUOL - Biologia - UFRO
MIGUEL NENEVÉ - Letras - UFRO
ROMUALDO DIAS - Educação - UNICAMP
VALDEMIR MIOTELLO - Filosofia - UFSC

Os textos de até 5 laudas, tamanho de folha A4, fonte Times
New Roman 11, espaço 1.5, formatados em "Word for Windows"
deverão ser encaminhados para e-mail:

nilson@unir.br

CAIXA POSTAL 775
CEP: 78.900-970
PORTO VELHO-RO

TIRAGEM 200 EXEMPLARES

EDITORA UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA

PRIMEIRA VERSÃO

ISSN 1517-5421

lathé biosa

145



FLÁVIO DUTKA

O DISCURSO DA MODERNIDADE COMO PRÁXIS: HABERMAS E A TEORIA CRÍTICA

Tatiana Schor



Tatiana Schor

Economista e Mestre em Geografia Humana
schortatiana@bol.com.br

O Discurso da Modernidade Como Práxis: Habermas e a Teoria Crítica

Pretende-se mostrar neste artigo como o livro 'O discurso filosófico da modernidade'¹ de Jürgen Habermas pode ser analisado como uma retomada da Teoria Crítica. Retomada a partir do texto de Horkheimer 'Teoria Tradicional e Teoria Crítica'². E, mais que isso, como este livro de Habermas pode ser compreendido como práxis no sentido elaborado por Horkheimer no texto já citado.

Como práxis, a retomada da teoria crítica poderá indicar um interessante caminho para a discussão acerca da interdisciplinaridade necessária para a compreensão de objetos complexos tal como a questão ambiental.

Antes de adentrar propriamente na argumentação principal é necessário explicitar o sentido de Teoria Crítica e práxis elaborado por Horkheimer. De maneira simplificada, podemos entender a Teoria Crítica como sendo a análise teórica que, consciente de seu tempo e de sua especificidade histórica, toma uma postura reflexiva (isto é, crítica) com relação a si mesma e aos objetos que busca analisar³. Percebe a não neutralidade da ciência e por isso pretende pô-la a favor da mudança. Seus objetos de análise não são considerados como estantes, mas ao contrário, como objetos a serem mudados. Mudados para no limite deixarem de ser objetos, abolindo com isso a separação sujeito-objeto tema clássico da ciência tradicional. Neste sentido, o papel do teórico e da teoria, pode ser, e é, crucial para a mudança social, pois é ele quem desvendará o fetiche⁴ que encobre as relações sociais possibilitando a emancipação e fará isso desvendando as 'alienações' teóricas efetuadas pelos teóricos tradicionais⁵: esta seria sua práxis⁶.

¹ HABERMAS, Jürgen (1984: 2000). *O discurso filosófico da modernidade*. Editora Martins Fontes, São Paulo. (Tradução: Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento).

² HORKHEIMER, Max (1937; 1980). 'Teoria Tradicional e Teoria Crítica' In: *Textos Escolhidos*, Coleção Os Pensadores, Editora Abril Cultural, São Paulo, pp 117-154. (Tradução: Edgard Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha).

³ "No pensamento sobre o homem, sujeito e objeto divergem um do outro; sua identidade se encontra no futuro e não no presente. O método que leva a isso pode ser designado clareza, de acordo com a terminologia cartesiana, mas essa clareza significa, no pensamento efetivamente crítico, não apenas um processo lógico, mas também um processo histórico concreto. Em seu percurso se modifica tanto a estrutura social em seu todo, como também a relação do teórico com a classe e com a sociedade em geral, ou seja, modifica-se o sujeito e também o papel desempenhado pelo pensamento. A suposição da invariabilidade social da relação sujeito, teoria e objeto distingue a concepção cartesiana de qualquer tipo de lógica dialética." (Horkheimer, Max 1980:133)

⁴ É interessante notar que este termo não é utilizado nem por Horkheimer no texto 'Teoria Tradicional e Teoria Crítica' nem por Habermas.

⁵ "(...) a função da teoria crítica torna-se clara se o teórico e sua atividade específica são considerados em unidade dinâmica com a classe dominada, de tal modo que a exposição das contradições sociais não seja meramente uma expressão da situação histórica concreta, mas também uma expressão da situação histórico concreta, mas também um fator que estimula e que transforma." (Horkheimer, Max 1980:136)

⁶ "A teoria crítica não tem, apesar de toda sua profunda compreensão dos fatos isolados e da conformidade de seus elementos com as teorias tradicionais mais avançadas, nenhuma instância específica para si, a não ser os interesses ligados à própria teoria crítica de suprimir a dominação de classe. Essa formulação negativa, expressa abstratamente, é o conteúdo materialista do conceito idealista da razão. Num período histórico como este a teoria verdadeira não é tão afirmativa como crítica, como também a sua ação não pode ser 'produtiva'. O futuro da humanidade depende da existência do comportamento crítico que abriga em si elementos da teoria tradicional e dessa cultura que tende a desaparecer. Uma ciência que

Argumentaremos que Habermas faz (no sentido amplo do fazer) Teoria Crítica com seu livro 'O discurso filosófico da modernidade' pois desvendando a crise da modernidade e suas patologias no campo teórico pretende resolver o impasse posto pelas teorias através da constituição teórica (p.417)⁷ de uma solução prática no campo da teoria (coação não coercitiva do melhor argumento (p.186 e outras)) que se desdobraria nas relações da vida: a Teoria da Ação Comunicativa.

Habermas como herdeiro (e essa palavra aqui é excelente, pois como todo herdeiro não é exatamente como o esperado) da Teoria Crítica assume que a formulação teórica tem um papel importante na constituição da vida. A teoria tem importância não só no âmbito restrito da academia, mas também no 'mundo da vida', pois é ela que possibilitará o desvendamento da realidade e a possível emancipação. Neste sentido, Habermas viu-se na necessidade de resolver o impasse teórico da modernidade, essa necessidade não só como acadêmica, mas como condição *sine qua non* para a resolução do impasse histórico social. Para tentarmos mostrar essa argumentação faremos uma exposição articulada do livro.

O livro em discussão tem como ponto de partida o surgimento da noção de modernidade como a questão da filosofia que é elaborada neste sentido por Hegel (p.9), pois é neste sistema filosófico que se chega a consciência do tempo (p.31) que se desdobrará em consciência do tempo-atual (ou tempo-presente / Jetztzeit em Walter Benjamin (p.22)). É o a questão do tempo histórico como o tempo novo (moderno) em ruptura constante com o passado (p.11). Segundo Habermas, para Hegel a circunstância na qual a consciência do tempo destacou-se da totalidade constitui um pressuposto do filosofar contemporâneo (p.31).

Essa consciência do tempo e questão da modernidade se conceitualiza em Hegel pelo incomodo que essa própria modernidade gerou. Este incomodo está localizado nas cisões (p.41) geradas pela modernidade que necessita se auto-referenciar (p.42) desde sua constituição como filosofia do sujeito (p.41) . Na análise hegeliana cada esfera (ciência, moral, estética) da modernidade está ancorada em leis próprias que tem que ser fundamentadas e autocentradas, e mais que isso, a subjetividade é encontrada em todas as esferas o que o leva ao diagnóstico de falta de mediação que implica na cisão da filosofia (p.26-27) . Mas não só a filosofia encontra-se cindida mas a sociedade representada nos conflitos sociais que necessitam de uma solução (p.40) . Para a possível solução dessas cisões Hegel encontra na razão, numa razão absoluta, a priori, que criou e perpassa todas as esferas (p.41) , a solução da modernidade (p.43) .

Para Hegel, segundo Habermas, "O absoluto 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." (p.49). Com esta solução (Razão Absoluta como mediação) encontrada tem-se, para Habermas o empobrecimento da crítica (p.57) e a tentativa de resolver as cisões, logo sair da filosofia do sujeito, é infrutífera (p.60)⁸.

em sua autonomia imaginária se satisfaz em considerar a práxis – à qual serve e na qual está inserida – como seu Além, e se contenta com a separação entre pensamento e ação, já renunciou à humanidade. Determinar o conteúdo e a finalidade de suas próprias realizações, e não apenas nas partes isoladas mas em sua totalidade, é a característica marcante da atividade intelectual." (Horkheimer, Max 1980:154)

⁷ Sempre que estivermos citando o livro de Habermas aqui analisado usaremos essa notação simples.

⁸ Considero importante citar o trecho: "Lembremo-nos do problema inicial. Uma modernidade sem modelos, aberta ao futuro e ávida por inovações só pode extrair seus critérios de si mesma. Como única fonte do normativo se oferece o princípio da subjetividade, do qual brota a própria consciência de tempo da modernidade. A filosofia da reflexão, que parte do fato básico da consciência de si, eleva esse princípio ao conceito. No entanto a faculdade de reflexão, aplicada sobre si mesma, revela-se também o negativo de uma subjetividade

Habermas considera que é a partir dessa solução insatisfatória, para não usar desastrosa, de Hegel que a filosofia engendra-se em um processo auto-destrutivo que deve ser rompido para que a emancipação possa voltar a fazer parte da dinâmica histórica consciente de seu tempo-presente. A forte formulação da Razão Absoluta (cap.2 p.52-58) por Hegel cria a necessidade de seus sucessores debaterem-se com ela impossibilitando-os de sair filosofia do sujeito e resolver as cisões da modernidade. Habermas delineia em seu terceiro capítulo três grandes vertentes surgidas deste embate com a Razão Absoluta: (1)os hegelianos de direita que trivializam a consciência moderna do tempo, recortam a razão como entendimento e a racionalidade como voltada a fins^(p.63) (por questões de facilidade expositiva com relação ao nosso argumento inicial chamaremos de 'filosofia da linguagem'); (2) a herança de Nietzsche como simples negação da razão através de um elaborado contradiscurso da modernidade e historiografia do 'outro da razão'^(p.63) (tal como justificamos acima a partir daqui será considerado como 'filosofia do contradiscurso'); e (3) os hegelianos de esquerda que pretendem continuar o projeto da Razão Absoluta a qualificando como Razão Instrumental^(p.63) (filosofia da práxis).

Segundo Habermas, o desenvolvimento dos conceitos de ação e interação que culminará na Teoria da Ação Comunicativa é a solução para essa cisão causada pelo conceito unificador de Razão Absoluta que visava resolver a cisão da modernidade. É com a substituição da mediação social, que patologicamente é feita através de conceitos absolutizados e por isso perpetuados na filosofia do sujeito, pelo entendimento recíproco que se poderá voltar a ter a emancipação no horizonte da Teoria. É como resolução teórica da cisão da cisão que Habermas está fazendo Teoria Crítica, pois a compreensão do mundo, tarefa da teoria, é condição *sine qua non* para a emancipação. Habermas revela no XI capítulo de seu livro o seu método de análise: voltar até o ponto de partida da modernidade 'para reexaminar mais uma vez em sua encruzilhadas a direção tomada'^(p.411) e as alternativas não escolhidas. Por essa razão, continuaremos com nossa argumentação mostrando como Habermas propõe resolver esta cisão da cisão patológica (que seria o discurso filosófico da modernidade) no campo da Teoria voltada para a ação.

As três vertentes filosóficas (linguagem, contradiscurso, práxis) debatem-se com o conceito de Razão Absoluta mostrando como através dele não se compreende nem a modernidade nem os limites dela. Este debate por mais diversas que tem sido as vias argumentativas acabou sempre em conceitos absolutizados (tais como Ser, Arquiestrutura, Esclarecimento, Soberania e Poder) que por fim engendrou-os mais a fundo na filosofia do sujeito. O esquema, apresentado em anexo, visa representar de maneira sucinta o movimento da obra e a articulação dos diversos autores analisados por Habermas. Esse esquema visa apontar como a nossa tese inicial, de que Habermas estaria retomando a Teoria Crítica resolvendo as patologias encontradas no discurso filosófico da modernidade, é uma leitura possível do livro. Consideramos que o esquema é auto-explicativo até a tentativa de junção dessas cisões feita por Castoriadis, pois é através da crítica desta tentativa que Habermas desvenda o seu projeto teórico. Por essa razão, achamos que, para efeito de argumentação da proposta de análise por nós exposta, será interessante seguir a argumentação a partir do Capítulo XI

autonomizada, posta de modo absoluto. Por isso, a racionalidade do entendimento, que a modernidade sabe que lhe é própria e reconhece como único vínculo, deve ampliar-se até a razão, seguindo os rastros da dialética do esclarecimento. Porém, como saber absoluto, essa razão assume, por fim, uma forma tão avassaladora que não apenas resolve o problema inicial de uma autocertificação da modernidade, mas o resolve *demasiado bem*: (...) Dessa maneira a filosofia de Hegel satisfaz a necessidade da modernidade de autofundamentação apenas sob o preço de uma desvalorização da atualidade e de um embotamento da crítica."(p.60)

“Uma outra via para sair da filosofia do sujeito – Razão comunicativa vs. Razão centrada no sujeito”. Entendemos que é nesse capítulo, que Habermas deixa claro a necessidade de resolver a cisão teórica causada pela resolução hegeliana já explicada acima.

Habermas inicia o capítulo em questão considerando que “nos déficits empíricos (de Foucault) espelham-se os problemas metodológicos não esclarecidos”^(p.411), entretanto este déficit não se refere só ao Foucault mas também a Nietzsche e seus sucessores que “não se dão conta que já aquele contradiscurso filosófico, imanente desde o início da modernidade começado com Kant, apresenta a contraprova à subjetividade como princípio da modernidade”.^(p.412) Em outras palavras, até a tentativa de escapar da Razão Absoluta negando-a funciona como extensão de seu domínio, pois faz com que ela permaneça no centro da análise e de certa forma, continue atuando como mediação entre as esferas.

A proposta feita por Habermas de retomar ‘o caminho do discurso filosófico da modernidade até seu ponto de partida’^(p.412) não significa só examinar as alternativas adotadas, mas para ele seria importante rever as alternativas não escolhidas. Nos vários capítulos do livro percebemos diversas vezes o fato de Habermas mostrar como o autor em questão, por exemplo o jovem Hegel^(p.44-46), quase consegue sair da filosofia do sujeito porém termina por ficar preso a ela. Para Habermas, seria necessário tanto para Hegel quanto para Marx explicitar a totalidade ética “segundo o modelo da formação não forçada da vontade em uma comunidade de comunicação sujeita a pressões de cooperação.”^(p.413) Para podermos compreender melhor essa crítica vale a pena voltarmos para o ‘Excurso sobre o Envelhecimento do Paradigma da Produção’^(p.109-120) e lembrarmos que a crítica está, de certa forma, centrada na restrição do conceito de práxis, definida em um sentido naturalista e referente a uma razão cognitiva instrumental^(p.114-118) pois para Habermas contrária a essa noção de práxis a teoria da ação comunicativa “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).

Habermas explicita que a razão comunicativa será extraída da práxis cotidiana (do mundo da vida) e não de uma determinada ação cotidiana (a produção, por exemplo) em detrimento das outras. Para ele é necessário um programa de expansão da razão^(p.433), pois esta está reduzida ao mundo que pode ser conhecido, ou melhor, à razão cognitiva-instrumental. Esta redução não é feita só pelos teóricos da vertente da ‘filosofia da práxis’ mas as outras vertentes também a reduzem e a deformam ao logocentrismo do sujeito que é capaz de conhecer o mundo.^(p.433) Está é, para ele, sem dúvida uma patologia da Teoria que interfere de forma perversa na prática criando e reproduzindo patologias na vida cotidiana.

Por outro lado, a crítica à vertente da ‘filosofia da linguagem’, explicita que não se trata tanto para Heidegger de um Ser-aí que se projeta a si mesmo ou para Derrida de um acontecer que forma estruturas, ‘mas aos mundos da vida estruturados comunicativamente que se reproduzem através do medium palpável da ação orientada ao entendimento.’^(p.413). Neste ponto, podemos reconhecer o projeto de substituição do medium que é posto por Hegel como sendo a Razão Absoluta, centrada no sujeito que conhece o mundo de forma solitária, por um medium que implica a interação entre pessoas que são capazes de falar e de agir e chegar a um entendimento”.

Tendo apontado o que deveria ter sido realizado pelas duas vertentes, Habermas sugere que o paradigma de conhecimento dos objetos (do sujeito isolado que conhece, da razão cogniscente-instrumental) seja substituído pelo que ele chama de paradigma do entendimento entre sujeitos capazes de falar e agir. ^(p.413) Aqui nos parece que ele rompe com uma larga tradição filosófica na qual a caracterização do Ser Humano estava centrada no indivíduo e sua capacidade racional, na razão, o que vemos aqui é um deslocamento do problema da racionalidade para a capacidade de falar e agir e do indivíduo para o entendimento entre pessoas.

A necessidade de se mudar de paradigma está posto no próprio fato de que para Habermas as tentativas (inúteis) de escapar da filosofia do sujeito indicam um sintoma de esgotamento. Este esgotamento é o da filosofia da consciência que não dá mais conta de lidar com o mundo de uma forma aberta, isto é, tendo no horizonte de análise um projeto de emancipação. Para poder voltar a possibilidade de emancipação (necessária pois a modernidade mostra-se patológica em todas suas vertentes) tem-se que passar para o paradigma do entendimento recíproco que "é fundamental a atitude performativa dos participantes da interação que coordenam seus planos de ação ao se entenderem entre si sobre algo no mundo"^(p.414) Para Habermas, essa ação pode ser compreendida como o entendimento dos pronomes, neste sentido a linguagem não só possibilita a interação entre os sujeitos mas também possibilita a relação do sujeito consigo mesmo (afinal pode falar de si para si). Neste sentido, pela intersubjetividade produzida linguisticamente, tem-se a identificação sujeito-objeto. Com essa identificação resolve-se normativamente a questão Kantiana do abismo intransponível, pois pelo "saber de regras efetivamente praticado e sedimentado nas manifestações geradas segundo regras, anula-se a separação ontológica entre transcendental e o empírico"^(p.416). Essa identificação é para Habermas o momento revolucionário apontado por Lukács em seu texto 'Reificação e consciência proletária'. Fato este importante para o autor não pelo momento revolucionário tal como elaborado por Lukács (como tomada de poder pela classe proletária), mas sim como retomada do projeto emancipatório perdido na 'via retardadora'^(p.151) do conceito de Esclarecimento elaborado no livro 'Dialética do Esclarecimento' por Adorno e Horkheimer.

A importância de substituição do medium é que a partir do paradigma do entendimento recíproco podemos dizer que temos um mundo da vida comum (pois nos entendemos), este funciona como pano de fundo das interações possibilitando que de fato ela ocorra. Habermas enfatiza que o mundo da vida 'permanece às costas'⁹ e por isso é necessário "uma perspectiva constituída teoricamente para podermos considerar a ação comunicativa como medium através do qual o mundo da vida se reproduz em seu todo."^(p.417). É este mundo da vida comum que possibilita a resolução do abismo intransponível e que ao mesmo tempo constitui um horizonte para o entendimento. Habermas define, num primeiro momento^(p.416/417), o mundo da vida como horizonte e acervo de evidências culturais que retira-se padrões minuciosos, exegéticos, consentidos. É este mundo da vida que como pano de fundo passa a ser o medium que permite a ação do entendimento recíproco, passando todas as esferas separadas da vida.

⁹ Não nos parece gratuita a expressão 'permanece às costas' pois está é a expressão utilizada por Marx não só no Primeiro Capítulo do Capital para introduzir o conceito de fetiche mas perpassa os três livros. Com isso não estamos querendo dizer o que Habermas chama de mundo da vida é o fetiche, mas achamos que de fato ele faz uma referência velada ao termo.

No paradigma do entendimento recíproco não tem mais sujeito isolado mas participantes da interação. "Os participantes da interação já não aparecem mais como os autores que dominam as situações com a ajuda de ações imputáveis, mas como os produtos das tradições em que se encontram, dos grupos solidários aos quais pertencem e dos processos de socialização em que se desenvolvem."^(p.417) O mundo da vida se reproduz pelo prosseguimento das tradições, da interação por meio de normas e valores e da socialização das gerações que se sucede.

Esta primeira aproximação do que seria o mundo da vida ganha uma definição mais precisa no final do capítulo em questão quando Habermas considera que "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."^(p.452) Claramente aqui Habermas está se diferenciando da origem na 'filosofia da linguagem' do termo mundo da vida. Para ele os conteúdos possíveis são oriundos das "formas concretas de vida"^(p.452). Com essa diferenciação Habermas escapa da crítica de que estaria cunhando uma razão pura: "Um mundo da vida que deve reproduzir-se apenas através do medium da ação orientada para o entendimento recíproco não seria apartado dos seus processos materiais de vida?"^(p.446) A resposta a essa possível crítica por ele mesmo elaborada é negativa pois a ação orientada para o entendimento, como medium, perpassa todas as esferas.

Esse medium perpassa todas as esferas pelo fato de existir um entrelaçamento das ações instrumentais com a ação comunicativa. Esse entrelaçamento diz respeito ao fato de que a execução de planos ligados a outros participantes da interação só podem ser realizado por meio de definições comuns da situação e processo de entendimento recíproco (a tal normatividade).

A razão comunicativa não é uma razão pura nem outro conceito absolutizado pois "a razão é originalmente uma razão encarnada tanto nos contextos de ações comunicativas como nas estruturas do mundo da vida"^(p.447) pois "o reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade, possibilita o entretencimento de interações sociais do mundo da vida."^(p.447) Neste ponto a argumentação torna-se muito interessante pois surge o problema da validade tanto do discurso quanto da razão comunicativa. Habermas aponta a face de Janus da pretensão de validade. Por um lado, tem-se o momento transcendente universal pois a interação, ligada a um mundo da vida que serve como pano de fundo cultural, só se dá com um entendimento possível pois universal. Por outro lado, essa mesma interação está vinculada a uma práxis cotidiana contextualizada e especializada. Tem-se assim uma validade relacionada ao contexto social e ao tempo histórico (uma validade do aqui e agora) que escapa a essa particularidade pelo fato do entendimento recíproco se dar nos quisitos normativos de uma validade universal (que não é a priori e é historicamente específica).

Assim a "práxis comunicativa cotidiana encontra-se, por assim dizer, refletida em si mesma."^(p.448) Reflexão essa não do sujeito cogniscente (solitário) mas substituída pela estratificação do discurso e da ação inserida da ação comunicativa. A própria reflexão sobre as pretensões de validade da Teoria da Ação Comunicativa pode ser descrita como "forma de reflexão da ação comunicativa"^(p.448)

É interessante, para a nossa argumentação, apontar as diferenças que Habermas faz do seu conceito de práxis para o de Castoriadis. Para Habermas o surgimento do pós-estruturalismo tem haver com a 'falta de credibilidade'^(p.455) dos esforços da 'filosofia da práxis' em reformular o projeto da modernidade continuando o pensamento marxista. Castoriadis é um dos que fazem parte, para Habermas, dos autores que fazem a 'virada linguística da filosofia da práxis'^(p.441) mas que apesar de ter conseguido fazer essa junção não conseguem sair do paradigma da consciência. A tese de Habermas "é que Castoriadis fracassa na solução desse problema¹⁰, visto que seu conceito fundamentalista de sociedade não deixa espaço para uma práxis intersubjetiva imputável aos indivíduos socializados"^(p.459), pois considera que "Castoriadis parte do princípio de que, entre a linguagem e as coisas das quais se fala, entre a compreensão constituinte do mundo e o intramundano constituído, existe uma diferença ontológica."^(p.442) Em Castoriadis tem-se uma imagem linguística de mundo a priori e transhistórica e não uma interação entre a linguagem que abre o mundo e os processos de aprendizagem no mundo este fato impossibilita que ele consiga reformular o conceito de práxis e não supera o paradigma da consciência.

Habermas aponta alguns problemas que fazem com que Castoriadis não amplie o conceito de práxis. Aponta um reducionismo no conceito de práxis elaborado por Castoriadis pois este o relaciona com o conceito de produção que por sua vez mantém o mundo como objeto capaz de ser compreendido pelo sujeito cogniscente. Não escapa da relação sujeito objeto,^(p.460) fazendo com que o conceito de práxis fique embaralhado entre o imaginário que abre o mundo e o trabalho e a interação^(p.461). Considera que o conceito de linguagem do qual Castoriadis parte não permite uma diferença entre sentido e validade^(p.460). Não fica claro quem seria o ator da práxis social revolucionária^(p.462) parece que esta ganha um certo estatuto autônomo que para Habermas é indeterminado. Castoriadis não percebendo a necessidade de uma dupla validade perdendo-se em considerações psíquicas relacionadas com a primeira infância que como cerne monádico tem que superar o complexo de Édipo para fazer parte da sociedade, que para Habermas esses "conflitos intrapsíquicos não guardam uma relação interna com os sociais; antes, psique e sociedade estão em uma espécie de oposição metafísica uma com a outra."^(p.464)

Habermas considera que a necessidade de ampliar o conceito de linguagem é fundamental, pois este deixa a dimensão lógico-semântico e passa a ser um medium que envolve cada participante da interação como integrante de uma comunidade de comunicação.^(p.465) Para ele com base no conceito de linguagem ampliado (o mundo da vida já esboçado) reformulá-se o conceito de práxis a partir da razão comunicativa "que impõe aos participantes da interação uma orientação segundo pretensões de validade, possibilitando assim, uma acumulação de saber capaz de modificar as imagens do mundo."^(p.465) É esta possibilidade de modificação das imagens do mundo que possibilita uma reprodução diferenciada do mundo da vida que por sua vez possibilitaria uma intercomunicação cada vez mais elaborada. Este seria, ao nosso ver, o sentido de emancipação.

¹⁰ Castoriadis "Tem de resolver o problema de conceber a função da linguagem de abrir o mundo de modo que corresponda a um conceito de práxis pleno de conteúdo normativo."^(p.459)

Podemos ainda perceber por outro ângulo, que a reprodução do mundo da vida é emancipatória, pois o mundo da vida não é estático nem no tempo nem no espaço e tem como cerne a interação entre indivíduos. Emancipação em um sentido mais fraco (do que Hegel), pois não será possível desvendar o mundo da vida, unificar as esferas, nem fazer uma revolução^(p.482). Tem-se a possibilidade de emancipação parcial incapaz de esclarecer o todo – Habermas só lida com ilusões isoladas e não pretende juntar as esferas cindidas, em suas palavras: ^(p.418) “A sua força libertadora dirige-se contra ilusões isoladas: ela não pode, por exemplo, tornar transparente o todo de um curso da vida individual ou de uma forma de vida coletiva.”

Em certo sentido consciente dessas questões, Habermas aponta que para que esse conceito de ‘mundo da vida’ sirva para algo (eis a Práxis da teoria herança da Teoria Crítica) tem que ser transformado em um “conceito empiricamente aplicável e integrado, com o sistema auto-regulado, a um conceito de sociedade constituído em dois níveis” que seriam da lógica e da dinâmica evolutiva. Habermas retoma a questão da especificidade da dinâmica histórica apontada por Horkheimer no texto ‘Teoria Tradicional e Teoria Crítica’ comentando que “(...) a teoria social precisa permanecer consciente de seu próprio contexto de surgimento e de sua posição no contexto de nosso presente; também os fortes conceitos universalistas têm um núcleo temporal” ^(p.419) Para ele, a práxis de sua teoria vem do fato de que “a teoria da comunicação pode contribuir para explicar como na modernidade uma economia organizada sob a forma do mercado se entrelaça funcionalmente com o Estado que monopoliza a violência, se autonomiza em relação ao mundo da vida, tornando-se uma parte de sociabilidade isenta de normas, e opõe aos imperativos da razão os seus próprios imperativos, fundados na conservação do sistema”.^(p.484) Assim, sua Teoria, como Teoria Crítica, desvenda as patologias da modernidade e dá um passo na sua solução quando resolve a patologia no campo teórico: Unifica a cisão do discurso filosófico da modernidade.

Como discurso unificado que se posiciona ativamente (Teoria da ação comunicativa) frente à dicotomia sujeito-objeto pode indicar um caminho interessante para a questão epistemológica referente aos estudos interdisciplinares. Romper com a elaboração de conceitos universais, pré-estabelecidos e com conteúdo fixo possibilita o diálogo entre diferentes, e como práxis legítima o papel propositivo da teoria.

Esse caminho fica mais claro quando abordamos as questões relacionadas aos problemas interdisciplinares encontrados em programas de pesquisa que tem como objeto questões ambientais, tais como biodiversidade e mudanças globais. A interação entre os diferentes cientistas oriundos das mais diversas áreas de conhecimento esbarra sempre na visão da inter-relação homem-meio, afinal a perspectiva de um cientista das humanidades difere em muito dos demais que invariavelmente posicionam o homem como elemento exógeno perturbador: elemento antrópico. A separação Natureza (como conceito universal indeterminado) e Homem, clássicos da modernidade dificultam ainda mais o diálogo entre as partes. A teoria como práxis e o teórico como desvendador do fetiche possibilita, tal como David Harvey¹¹ propõem, unificá-los em um sistema sócio-ecológico no qual os fluxos de dinheiro e mercadoria são considerados, incorporando assim os diversos aspectos do mundo em um discurso compreensivo.

¹¹ **Justice, nature & the geography of difference.** London:Blackwell, 1996. Ver em especial a parte II The Nature of Environment.

A Teoria, como nos mostra Habermas, quando incorpora a Crítica, retoma seu papel transformador. Como práxis viabiliza o diálogo interno à própria discussão acadêmica ampliando e incorporando temáticas complexas sem produzir universais absolutos.

VITRINE

DIVULGUE:

PRIMEIRA VERSÃO
NA INTERNET

<http://www.unir.br/~primeira/index.html>

Consulte o site e leia os artigos publicados

*nunca é,
nunca será.*

*Não é a imperfeição
que me assusta.
É o passo mínimo
que sempre falta
para o ser-em-sí
que nunca chega,*

CARLOS MOREIRA