



A EMANCIPAÇÃO POR MEIO DA FORMAÇÃO DISCURSIVA EM JÜRGEN HABERMAS

Júlio César Boiago¹

RESUMO: Este artigo trata da leitura crítica de Jürgen Habermas em relação ao *Aufklärung* como projeto emancipatório constituído a partir da modernidade e como Adorno & Horkheimer enveredaram suas críticas à razão instrumental, resultante da filosofia da consciência. A tese expressa na *Dialética do Esclarecimento*, segundo Habermas, suprimiu a possibilidade de utilização da razão para emancipar. Considerado membro da segunda geração da Escola de Frankfurt, Habermas buscou reinterpretar e reconstruir dando à razão, mais uma vez, a possibilidade de emancipar os sujeitos. Essa possibilidade se enveredou pelos caminhos de uma mudança de paradigma que consistiu na guinada linguística pragmática por meio de uma racionalidade comunicativa, expressa na *Teoria do Agir Comunicativo*. Na mesma teoria coloca-se uma relação dialógica-intersubjetiva, superando a relação monológica-subjetiva, característica da filosofia da consciência. Tal superação constitui a possibilidade de emancipação, quando os sujeitos elegem o entendimento como *telos* da sua ação comunicativa e em condições simétricas buscam entender-se dirigindo os conflitos via ética do discurso. A emancipação constitui-se por meio da comunidade de comunicação e não mais em condições solipsistas de um sujeito isolado.

PALAVRAS-CHAVE: Emancipação; Iluminismo; Razão Comunicativa; Intersubjetividade; Habermas.

O principal pressuposto em todo o pensamento habermasiano liga-se ao objetivo de reinterpretar a ideia de que a razão é o principal recurso que os sujeitos possuem para alcançar alternativas e soluções para as mais diversas situações. Habermas consegue construir uma teoria que é capaz de tornar possível o entendimento acerca das realidades e promover a emancipação dos indivíduos.

Assim, nosso trabalho está dividido em três partes que buscam dar a ideia de um itinerário de construção em relação ao título proposto. Na primeira parte, apresentamos o aparecimento do Iluminismo, por meio de Kant, como possibilidade de emancipação. Em contato com essa filosofia, advinda da modernidade, os filósofos da primeira geração da

¹ Licenciado em filosofia pelo Instituto Santo Tomás de Aquino (ISTA) e graduando em teologia pelo Claretiano – Centro Universitário. E-mail: julioboiago@gmail.com

Escola de Frankfurt, Adorno e Horkheimer, escreveram a *Dialética do Esclarecimento*. Esse texto vem colocar um grande pessimismo em relação à força da racionalidade. Diante disso, Habermas faz uma leitura crítica dessa tese e a reinterpreta trazendo à tona, novamente, a força da razão, dessa vez utilizada de outra forma e por outro paradigma, o da racionalidade comunicativa. Esta constitui, na primeira parte, o marco teórico habermasiano.

Na segunda parte, apresentamos alguns conceitos que consideramos importantes, levantados a partir da racionalidade comunicativa, expressos na *Teoria do Agir Comunicativo*. Importa-nos dizer que, antes da racionalidade comunicativa, estávamos presos a uma razão utilizada estritamente para dominar o mundo objetivo.

A teoria habermasiana nos coloca frente à utilização da ação comunicativa, pautada através da linguagem. Nela, podemos buscar melhores caminhos para um entendimento mútuo, objetivo central dessa teoria. Assim, deixamos de lado a realidade dominadora da razão instrumental e mergulhamos na realidade intersubjetiva da ação comunicativa.

Por fim, apresentamos essa teoria como uma nova possibilidade e caminho de emancipação. A força da razão comunicativa constitui-se um elemento fundamental ao colocar-nos em condição intersubjetiva e simétrica, podendo expressar nossas crenças, vontades e opiniões a partir de uma nova ordem social que permite aos sujeitos dialogarem e alcançarem o entendimento entre si. O que fundamenta a emancipação, nesse novo momento da filosofia, é a força da razão que pode ser subtraída em conjunto e não mais de uma forma solitária, como outrora.

1. A modernidade e a questão da emancipação – de Kant a Habermas

1.1. O esclarecimento de Kant e a interpretação de Adorno e Horkheimer

O esclarecimento, movimento que marcou o século XVIII, caracteriza-se como um momento filosófico, que tem por princípio norteador reformular a sociedade mediante uso da razão.² Para Kant, o homem de seu tempo estava preso em um *sono dogmático*, que consiste numa aceitação, sem exame e sem crítica, afirmações sobre as coisas e sobre

² Cf. REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: de Spinoza a Kant*. v. 4. São Paulo: Paulus, 2005.

as ideias.³ Acordar deste *sono dogmático* é passar a elaborar uma crítica da razão teórica, isto é, um estudo sobre a estrutura e o poder da razão para determinar o que ela pode e o que ela não pode conhecer empiricamente. Em síntese, só a razão pode libertar o homem e é por meio dela que se alcança o verdadeiro conhecimento.⁴

O ideário expresso no esclarecimento considera que o homem está envolto numa teia que tira a autonomia do mesmo. Assim, Kant indica que o uso da razão é a possibilidade de libertar-se disso.⁵ Esse processo de libertação é que constitui, em Kant, a emancipação. O desejo é de que o homem pudesse se emancipar à luz da sua própria razão. “Por sua vez, o homem passasse a acreditar que essa emancipação não é ditada por forças externas (deuses, mitos e leis da natureza)”⁶, todavia a liberdade é da razão intelectual do próprio homem. Os conceitos de autonomia e liberdade constituem uma marca preponderante deste contexto filosófico. A respeito disso, em seu famoso opúsculo sobre o que seria a filosofia do esclarecimento, Kant sustenta que:

O *Aufklärung*⁷ é a saída do homem do estado de menoridade que ele deve imputar a si mesmo. Menoridade é a incapacidade de valer-se de seu próprio intelecto sem a guia de outro. Essa menoridade é imputável a si mesmo e sua causa não depende de falta de inteligência, mas sim de falta de decisão e coragem de fazer uso de seu próprio intelecto sem ser guiado por outro. *Sapere Aude!* Tem a coragem de servir-te de tua própria inteligência! Esse é o lema do iluminismo.⁸

Esse posicionamento crítico frente à própria realidade exige que o sujeito seja o artífice do próprio conhecimento e não um ente passivo. Esclarecer a humanidade resulta em emancipação. O homem esclarecido é aquele que, pela sua própria transformação, não se deixa conduzir por caminhos que levam à dominação, à menoridade.

O dever do homem não se baseia mais em usar a capacidade intelectual para conhecer e amar à Deus, como antes, não obstante consiste em levantar-se da subordinação do mesmo, ou de estruturas de pensamento heteronômicas, para reformular o pensamento. Essa reforma coloca em voga o desencantamento do mundo, do mito, da imaginação e

³ Cf. KANT, Immanuel. *Prolegómenos a toda a metafísica futura*: que queria apresentar-se como ciência. Lisboa: Edições 70, 1988.

⁴ KANT, E. *Resposta à pergunta*: o que é esclarecimento (*Aufklärung*). In: Kant. I. Textos Seletos. Petrópolis: Vozes, 1985.

⁵ *Ibid.*

⁶ FREITAG, Barbara. A questão da modernidade: da razão de Kant à ética discursiva de Habermas. *Tempo Social*. USP, São Paulo. v. 1, n. 2, 1989, p. 35.

⁷ O termo em português é traduzido por Iluminismo ou Esclarecimento.

⁸ KANT. *Op. cit.*, 1985, p.100.

troca tudo isso pelo saber da razão teórica e da razão prática.⁹ O conhecimento esclarecido é aquele que é palpável à natureza, interna e externa, do homem. Desse modo é que Kant engendra sua concepção no que se refere à emancipação do homem moderno.

Em 1985, Adorno e Horkheimer, da escola de Frankfurt, escreveram a *Dialética do Esclarecimento*. Um texto que vêm demonstrar que o projeto kantiano ficou longe do que se pensou nos seus primórdios. Não que eles queiram negar o pensamento iluminista, entretanto o objetivo é revisar o próprio esclarecimento, pois “é preciso esclarecer o esclarecimento, sobre si mesmo, seus limites e seu alcance”.¹⁰

Estes autores estabelecem que existe uma relação entre pensamento, esclarecimento e dominação. Neste sentido, a humanidade está sempre procurando pela emancipação em relação à dominação, usando da capacidade racional para conseguir isso. Mas, no fim deste processo, sempre recai no mito, na barbárie, na dominação. O pressuposto principal em sua crítica ao esclarecimento apresentado por eles é de que:

No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal. O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo poder [...] o mito converte-se em esclarecimento, e a natureza em mera objetividade. O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder. O esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador comporta-se com os homens. Este conhece-os na medida em que pode manipulá-los. O homem de ciência, conhece as coisas na medida em que pode fazê-la.¹¹

Assim, eles não coadunam com a ideia primeira do esclarecimento. Afirmam que o projeto primeiro do momento filosófico era estabelecer um desencantamento do mundo, e que a meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber.¹²

O iluminismo fez com que o homem deixasse de lado suas crenças de outrora e apostasse nas crenças baseadas na razão. O saber racional, tornou-se aparato de dominação, uma vez que os detentores do domínio racional, na modernidade, são aqueles mesmos que executam a prática da dominação política e econômica, de modo que poder e conhecimento tornaram-se sinônimos. Afirmam eles:

⁹ FREITAG. *Op. cit.*, 1989.

¹⁰ SIEBENEICHLER, Flávio Beno. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*. 3. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 12.

¹¹ ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991, p. 24.

¹² Cf. *Ibid.*

O esclarecimento acabou por consumir não apenas os símbolos, mas também os seus sucessores, os conceitos universais, e da metafísica não deixou nada senão o medo abstrato frente à coletividade da qual surgira. Diante do esclarecimento, os conceitos estão na mesma situação que os aposentados diante dos trustes industriais: ninguém pode se sentir seguro.¹³

O grande pessimismo de Adorno e Horkheimer caracteriza-se pela constatação de que a filosofia do esclarecimento, no início voltada para um projeto de libertação do homem, tornou-se instrumento de dominação.¹⁴ Quando é apresentado que ninguém pode sentir-se seguro em relação ao iluminismo, é assinalado, também, que ciência tão aclamada é carregada de falseabilidade, não trazendo as certezas que a racionalidade instrumental necessita. Aqui é deixada de lado uma exigência clássica na filosofia: pensar sobre o pensamento.¹⁵ É o mesmo que deixarmos de lado toda reflexão filosófica construída durante séculos e colocarmos-nos frente ao conhecimento exato e objetivo, jogando fora o campo interpretativo dos sentidos. Sem o exercício reflexivo da razão, a mesma torna-se um instrumento para conhecer e dominar, somente.¹⁶

Neste sentido:

É mais fácil compreender esse diagnóstico quando se leva em conta que Adorno e Horkheimer consideram que não devemos menosprezar a barbárie do antissemitismo e dos campos de extermínio, com a qual culmina a civilização do século XX. Segundo eles, essa barbárie só foi possível porque a racionalidade, cada vez mais aperfeiçoada dos meios foi acompanhada pela mais absurda irracionalidade dos fins. Compreende-se melhor essa lógica do domínio quando a vemos também em suas manifestações mais extremas - as guerras, a ameaça nuclear, o fato de permitir que milhões de pessoas morram de fome - mas coerentes com o princípio por detrás, que é a racionalidade instrumental.¹⁷

Na perspectiva da *Dialética do Esclarecimento*, a razão instrumental, como conceito, pode ser entendida como o processo onde o sujeito do conhecimento coloca a racionalidade para exercer a dominação. Ao passo que a razão é instrumento, a ciência deixa de ser uma forma de acesso ao conhecimento e torna-se aparato de dominação.¹⁸

¹³ Cf. ADORNO; HORKHEIMER. *Op. cit.*, 1991, p. 35.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ ROVIGHI, Sofia Vanni. *História da filosofia contemporânea: o século XIX à neoescolástica*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2001, p. 597.

¹⁸ Cf. ADORNO; HORKHEIMER. *Op. cit.*, 1991.

A interpretação de Adorno e Horkheimer gerou um certo ceticismo em relação ao uso da razão como possibilidade de emancipação.¹⁹ É dentro dessa compreensão que Habermas irá se reposicionar diante do esclarecimento, revisando a tese da *Dialética do Esclarecimento*.

1.2. Habermas e a reinterpretação do esclarecimento

Membro da segunda geração da escola de Frankfurt, ao contrário de seus antecessores, Adorno e Horkheimer, Habermas coloca em cheque a visão pessimista adotada até então e inaugura uma reinterpretação do esclarecimento alemão.²⁰ No seu entender as críticas expressas na *Dialética do Esclarecimento*, de acordo com as suas análises, tiveram como consequência a falta de esperança na força libertadora do Iluminismo.

Afirma que os filósofos frankfurtianos “preferem perseguir a trilha bastante apagada que remete às origens da razão instrumental, para com isso, sobrepujar o conceito de razão objetiva”.²¹ Assim, é rejeitada a perspectiva unidimensional dada por Adorno e Horkheimer em relação ao Esclarecimento, para uma perspectiva de continuação do *projeto inacabado*²², o qual Habermas considera a modernidade. Sobre este assunto, apresentando a síntese da interpretação habermasiana, Siebeneichler declara que:

Horkheimer e Adorno interpretam a dialética do esclarecimento no quadro de uma filosofia negativa da história, como sendo a história da perda progressiva da autonomia do sujeito, devido à implantação da dominação sobre a natureza interior, que deriva necessariamente do relacionamento instrumental, dominador com relação à natureza exterior. Habermas [...] antepondo um conceito transformado de filosofia, mais amplo, que abrange não apenas a razão instrumental [...] está em condições de uma visão mais positiva do esclarecimento.²³

O pensamento habermasiano compreendeu que os pensadores frankfurtianos consideram o esclarecimento dentro de uma só ótica, que não deixa saída para a

¹⁹ LUBENOW, Jorge A. Emancipação pela ação comunicativa: a leitura crítica de Jürgen Habermas da *Dialética do Esclarecimento* e o esgotamento do programa emancipatório de Horkheimer e Adorno. *Revista Aufklärung*, ISSN: 2318-9428. v. 1, n. 2, Outubro de 2014, p. 35-58.

²⁰ Cf. HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.

²¹ HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*. v. 1. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012/2016, p. 657.

²² No prefácio da obra *O discurso filosófico da modernidade* (1990), Habermas estabelece sua perspectiva sobre a modernidade, chamando-a de um *projeto inacabado*. Tal pressuposto o acompanhou na elaboração de suas teorias contemporâneas que dizem respeito à racionalidade.

²³ SIEBENEICHLER. *Op. cit.*, 1989, p. 34.

reconstrução de seu objeto de estudo. A perspectiva adotada é pura e unicamente da relação entre razão e poder, entendida como razão instrumental.

Tal visão, unilateral, explica-se pelo fato de que a escola filosófica, dada a sua relação com as teorias socialistas, “era chamada a explicar o fracasso dos prognósticos marxistas, sem, no entanto, romper com os intentos marxistas”.²⁴ É sabido que os movimentos sócio-históricos, levando em consideração os seus insucessos (fracasso da revolução socialista na Europa, consolidação do estalinismo, fim do movimento operário, etc.) contribuíram para certa desconfiança em relação ao pensamento marxista.²⁵

Desse modo, a crítica ao Iluminismo se desenvolve a partir do potencial da razão dado pelos ideais burgueses. Em poucas palavras, a visão de Adorno e Horkheimer, na perspectiva habermasiana, dirige-se à crítica à razão instrumental por ela ser utilizada pelos burgueses da sociedade materialista. Desse modo:

Horkheimer e Adorno erraram, além disso, dado o seu purismo que pretendia eliminar, de uma só vez, a confusão entre razão e poder. Criticando de modo total e radical a razão instrumental, eles abandonam definitivamente a última esperança na dialética do esclarecimento!²⁶

O que Habermas, busca apreender em Adorno e Horkheimer é a concepção de que o Iluminismo na modernidade ficou distante do projeto do séc. XVIII.²⁷ Entretanto, toda a falta de esperança frankfurtiana culmina na reconstrução do projeto do esclarecimento. Esse reerguimento, orienta-se por uma mudança de paradigma: a guinada linguística. Acreditando que a razão é o único meio que os homens possuem para resolver seus conflitos, o pensamento habermasiano passa a propor um olhar para a racionalidade que não se oriente pelo conhecimento e pela ação (filosofia da consciência), mas sim pelo campo da linguagem, ou seja, da racionalidade intrínseca à linguagem constituída em uma perspectiva intersubjetiva.²⁸ Neste sentido:

Entre o estudo da razão através da análise do conhecimento e da ação, e o mesmo estudo através da análise da linguagem não existem apenas diferenças de conteúdo e de método, mas também em relação à própria dimensão da razão: A razão que se depreende da atividade do sujeito cognoscente é objetiva e instrumental, por que é centrada na noção de subjetividade e voltada para o

²⁴ HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990, p. 118.

²⁵ Cf. LUBENOW. *Op. cit.*, 2014.

²⁶ SIEBENEICHLER. *Op. cit.*, 1989, p. 34.

²⁷ Cf. HABERMAS. *Op. cit.*, 1990.

²⁸ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

domínio prático e teórico dos objetos. Já a razão que pode ser descoberta pela análise dos sujeitos linguísticos é uma razão intersubjetiva e não instrumental, por que a prática linguística envolve pelo menos dois participantes ou sujeitos e tem como objetivo o entendimento.²⁹

A linguagem em Habermas tem uma estrutura própria de racionalidade. Por possuir tal estrutura, entende-se que as descobertas sob análise da linguagem são heterogêneas à razão instrumental. A razão que se orienta pelo conhecimento e pela ação é subjetiva, à medida que “privilegia o sujeito que conhece em detrimento do objeto percebido e manipulado”.³⁰

No âmbito da linguagem, essa realidade desaparece, pois, a razão obtida pela linguagem “faz com que a relação sujeito-objeto, antes uma relação monológica, solitária, passe a ser uma relação essencialmente dialógica, intersubjetiva, que deixa espaço para o não idêntico”.³¹

Aqui chegamos ao ponto importante do pensamento de Habermas: um conhecimento que não é gerado a partir de uma compreensão instrumental-subjetiva da razão, mas sim de uma ótica de entendimento *intersubjetivo* que passará a ser a grande contribuição para a contemporaneidade de nosso pensador.³² Assim sendo, este foi o processo percorrido até chegarmos à *Teoria do Agir Comunicativo*. A partir de agora, nos ocuparemos de apresentá-la em vista de elucidar sua importância dentro da compreensão do pensamento habermasiano, que contempla em sua teleologia o entendimento entre os sujeitos capazes de agir comunicativamente.

2. Teoria da ação comunicativa

Vimos na primeira parte que, “o paradigma habermasiano da razão comunicativa passou a se constituir partindo da virada linguística que tem como fundamento, a grosso modo, a substituição da razão nos moldes da filosofia da consciência pela linguagem”.³³ Nosso intuito, neste momento, é aprofundar este processo de racionalização da ação a partir da linguagem para termos o aporte necessário para compreender a teoria da ação comunicativa.

²⁹ ARAGÃO, Lucia Maria de Carvalho. *Razão comunicativa e teoria social crítica em Jurgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992, p. 25.

³⁰ *Ibid.*, p. 26.

³¹ *Ibid.*, p. 28.

³² Cf. HABERMAS. *Op. cit.*, 2012.

³³ ARAÚJO, Paulo Sérgio. *Religião na esfera pública política: uma dialética inacabada do processo de secularização*. Curitiba: Prismas, 2015, p. 112.

A teoria da ação comunicativa coloca-se na tentativa de fundamentar e explicar a relação entre os seres humanos, a partir do modelo específico da própria teoria, pautada na linguagem. Habermas, neste sentido, priorizará, para a compreensão do ser humano inserido na sociedade, as ações de natureza comunicativa. Ou seja, as ações referentes à interação dialógica entre sujeitos.³⁴ Esse novo modo de compreender a racionalidade “constitui-se numa perspectiva crítica à razão moderna e, ao mesmo tempo, no caminho de saída para essa razão”.³⁵ Também, nesse ponto situa-se um grande referencial e diferencial da discussão filosófica de Habermas: uma superação da relação sujeito-objeto para a relação sujeito-sujeito, ou seja, relação intersubjetiva.³⁶

Ao discorrer sobre esse assunto, Araújo, apresenta uma síntese da importância desse processo de guinada linguística:

Ao compreender a linguagem como *médium* de todo o sentido de validade e, ao conferir a importância da relação dos sinais com os sujeitos e com o uso que os sujeitos fazem dos sinais, Habermas aponta para uma nova noção de racionalidade, capaz de orientar as ações vividas concretamente no mundo da vida. À parte disso, ele alerta para a necessidade de, sempre que surgirem problemas e questões no mundo da vida, passar para o nível do discurso a fim de se buscar novas alternativas e respostas racionais para as dificuldades encontradas.³⁷

A utilização do nível do discurso para a busca de respostas no que concerne aos conflitos encontrados entre os seres racionais é marca preponderante da teoria do agir comunicativo. Buscar a capacidade argumentativa/discursiva para as inquietações humanas é utilizar desse campo teórico habermasiano que possibilita a emancipação humana. Pois, segundo Habermas:

O processo de comunicação só pode realizar-se plenamente numa sociedade emancipada, que propicie as condições para que seus membros atinjam a maturidade, criando possibilidades para a existência de um modelo de identidade e de Ego formado na reciprocidade e na ideia de um verdadeiro consenso.³⁸

³⁴ Cf. HABERMAS. *Op. cit.*, 2012.

³⁵ ARAUJO. *Op. cit.*, 2015, p. 116.

³⁶ Cf. *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, p. 116-117.

³⁸ HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 156.

2.1. O entendimento: *telos* da teoria do agir comunicativo

Importa-nos dizer que o *telos* fundamental da teoria do agir comunicativo é o entendimento. Sendo assim, apresentaremos as condições de possibilidade de se chegar ao entendimento, visto que “o agir comunicativo é concebido por Habermas de modo a abrir as oportunidades para um entendimento em sentido mais abrangente, não restritivo”.³⁹ Nesse viés interpretativo, compreende-se que o entendimento não está refém de um entender sobre o mundo objetivo (relação sujeito-objeto), mas sim de modo mais amplo a abarcá-lo nas relações de intersubjetividade.

Segundo Habermas, aqueles que agem comunicativamente “não se referem mais diretamente a algo no mundo objetivo, social ou subjetivo, mas relativizam suas enunciações de acordo diante da possibilidade de que a validade delas seja contestada por outros atores”.⁴⁰ Sendo assim, se os sujeitos relativizam suas ações, percebe-se que implica a necessidade de voltar-se para o que o outro sujeito que participa do mundo da vida, para juntos, alcançar o entendimento. Essa disposição para a relativização pressupõe o reconhecimento de outros participantes da comunicação.⁴¹

Neste sentido, o modelo do agir, orientado para o entendimento mútuo, tem que especificar as condições necessárias para que se alcance este objetivo, por meio da formação de um consenso. No agir comunicativo, a situação da ação é ao mesmo tempo uma situação de fala. A fala é caracterizada pela interação entre os sujeitos e essa interação proporciona planos de ação de acordo entre si sobre algo no mundo.⁴²

2.2. Mundo-da-vida e sistema

Segundo Gutierrez e Almeida, o mundo da vida “é definido a partir de processos de entendimento”.⁴³ Quando os sujeitos se orientam para o entendimento, acabam por construir um mundo de sentidos pré-determinado, onde é possível se abastecer para compreender, interpretar e agir sobre o mundo:

³⁹ REESE-SCHAFER, Walter. *Compreender Habermas*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 46.

⁴⁰ HABERMAS. *Op. cit.*, 2012, p. 148.

⁴¹ Cf. REESE-SCHÄFER. *Op. cit.*, 2008.

⁴² Cf. HABERMAS. *Op. cit.*, 2012.

⁴³ GUTIERREZ, Gustavo Luis; ALMEIDA, Marco Antonio Bettine de. Teoria da Ação Comunicativa (Habermas): estrutura, fundamentos e implicações do modelo. *Revista Veritas*, Porto Alegre, v. 58, n. 1, p. 151-173, jan./abr. 2013, p. 153.

Os sujeitos falantes e agentes criam o contexto social da vida, direta ou indiretamente, produzindo objetos simbólicos que corporificam estruturas de conhecimento pré-teórico: a) sob a forma de expressões imediatas: atos-de-fala, atividades dirigidas a metas e ações cooperativas; b) sob a forma de sedimentação dessas expressões imediatas: textos, tradições, documentos, obras de arte, objetos de cultura material, bens, técnicas, etc.; c) sob a forma de configurações geradas indiretamente: a instituições, os sistemas sociais e as estruturas de personalidade. Esse conjunto de objetos forma uma realidade estruturada simbolicamente, anteriormente a qualquer abordagem teórica desse mesmo domínio de objetos. A esta realidade pré-estruturada simbolicamente, a esse conjunto de sentidos gramaticalmente pré-determinados, Habermas denomina “mundo-da-vida”. Habermas acredita que os indivíduos socializados, quando participam de processos de interpretação cooperativos, empregam esse conceito de mundo de uma maneira implícita, e que a tradição cultural partilhada por uma comunidade é constitutiva do mundo da vida que o membro individual encontra já interpretado. Esse “mundo-da-vida” intersubjetivamente partilhada forma o pano-de-fundo para a ação comunicativa, ou seja, ele forma, a partir da junção dos três mundos, um sistema de referência que é pressuposto nos processos comunicativos, pois define aquilo sobre o que possivelmente pode haver qualquer entendimento. Habermas o entende como condição de possibilidade da ação comunicativa.⁴⁴

Nesta perspectiva, o mundo-da-vida é essa área onde os sujeitos capazes de comunicação se situam. Ademais, é dentro desse mundo que se forma o lugar possível ao entendimento e, sobretudo, para o agir comunicativamente.

Habermas, sustenta que esse mesmo mundo-da-vida tem caráter aproblemático. Os elementos que o constituem não passam pelo status dos fatos, normas ou experiências que poderiam ser utilizadas para se chegar a um entendimento, por não serem racionalizados.⁴⁵ O que forma o objeto de consenso são os elementos de uma situação de ação e o mundo-da-vida delimita-se apenas ao espaço da ação.⁴⁶ Neste contexto, o mundo-da-vida é centro de uma integração social baseada na solidariedade.⁴⁷ Pois, sendo espaço que fornece informações aproblemáticas que possibilitam o diálogo, é também o lugar da solidariedade, onde o conflito representa a impossibilidade da busca de consenso através de comunicação espontânea, fornecendo às condições discursivas as condições necessárias para a operacionalidade da razão comunicativa.⁴⁸

Cabe-nos, aqui também, fazer referência ao sistema, uma vez que não podemos entender o mundo-da-vida separado deste. Pois “a realidade social se reproduz em dois níveis: no nível do sistema e no nível do mundo da vida”⁴⁹, cada um desempenhando o

⁴⁴ ARAGÃO. *Op. cit.*, 1992, p. 44.

⁴⁵ Cf. HABERMAS. *Op. cit.*, 2012.

⁴⁶ Cf. ARAGÃO. *Op. cit.*, 1992.

⁴⁷ Cf. HABERMAS. *Op. cit.*, 2012.

⁴⁸ Cf. GUTIERREZ; ALMEIDA. *Op. cit.*, 2013.

⁴⁹ STIELTJES, Cláudio. *Jürgen Habermas: a desconstrução de uma teoria*. São Paulo: Germinal, 2001, p. 240.

seu papel. O sistema desempenha a responsabilidade sobre a produção material da sociedade, compondo-se a partir da racionalização empregada de maneira colonizadora do mundo-da-vida, estabelecendo, por meio de uma razão estratégica, os modos de funcionamento social através de normas de ação orientadas, na maioria das vezes, ao sucesso e ao lucro: *telos* intrínseco à razão estratégica e ao seu agir.

Para Habermas, o sistema é a materialização e efetivação dos modos de ser da racionalidade moderna, contra a qual o mesmo se levanta criticamente ao propor que o *telos* da ação comunicativa deve ser o entendimento constituído a partir de uma razão intersubjetiva.⁵⁰

2.3. Racionalidade intersubjetiva e ação comunicativa

Diante do que já explicitamos, o conceito de racionalidade intersubjetiva não nos é estranho. Cabe-nos, aqui, apresentá-lo como partícipe da estrutura da *Teoria do agir comunicativo* (2012). Como discorrido acima, em seu projeto filosófico, Habermas não está a contemplar uma ideia de racionalidade fechada, exclusivamente, na relação sujeito-objeto, pois “o paradigma da filosofia da consciência encontra-se esgotado”.⁵¹ Pelo contrário, o saber filosófico deve ampliar a capacidade de uso da racionalidade como conceito que orienta as ações humanas, ou seja, “os sintomas de esgotamento devem dissolver na transição para o paradigma da compreensão”.⁵² Sendo assim, o paradigma da compreensão, que aqui chamamos racionalidade intersubjetiva constitui marca essencial da filosofia de Habermas.

Ainda nesta reflexão, sobre a racionalidade subjetiva, Habermas afirma que a mesma coloca o próprio sujeito da razão em volta de si mesmo. O resultado disto é a autoafirmação diante das mais diversas situações. Ou seja, fica vetada a possibilidade de inclusão de um outro sujeito. Nas palavras de Habermas:

Só a razão reduzida à capacidade subjetiva de entendimento e de atividade teleológica corresponde à imagem de uma razão exclusiva que, quanto mais aspira triunfalmente às alturas se desenraíza até finalmente cair, vítima da força da sua oculta origem heterogênea.⁵³

⁵⁰ Cf. HABERMAS, Jünger. *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*. Barcelona: Paidós, 2003.

⁵¹ HABERMAS. *Op. cit.*, 1990, p. 277.

⁵² *Ibid.*

⁵³ HABERMAS. *Op. cit.*, 1990, p. 284.

Percebe-se, assim, a perda dessa perspectiva da relação monológica, sujeito-objeto, passando à busca por uma relação dialógica, sujeito-sujeito.⁵⁴ Em vista disso, Habermas introduz a perspectiva da ação comunicativa. A racionalidade intersubjetiva, proposta por nosso filósofo, desemboca em uma ação comunicativa que só pode ser empregada de acordo com os pressupostos de uma racionalidade intersubjetiva.⁵⁵

Dentro da perspectiva da ação, Habermas apresenta quatro tipos de ação: *teleológico*, *normativo*, *dramatúrgico* e *comunicativo*. A *ação teleológica* está ligada a uma finalidade, ou seja, as ações dos indivíduos estão orientadas para um fim qualquer e normalmente está orientada ao poder e ao dinheiro, como sendo marcos reguladores. A *ação normativa* refere-se a um grupo de pessoas que partilham de valores, ou seja, é um agir orientado por normas e regras de ação. A *ação dramatúrgica* está ligada a auto-representação diante de um público. Finalmente, a *ação comunicativa* é orientada ao entendimento discursivo entre os sujeitos capazes de falar e agir intersubjetivamente. É a ação realizada no processo de interação dos sujeitos.⁵⁶

Aqueles que agem comunicativamente, segundo Habermas, “referem-se não mais diretamente a algo no mundo objetivo, social, mas relativizam suas enunciações diante da possibilidade de que a validade delas seja contestada por outros atores”.⁵⁷ Assim, a ação comunicativa se dá a partir da interação comunicativa que há entre as pessoas. Quando o agir se dá a partir desta perspectiva, nota-se que o outro não é mais um ser isolado na minha ação e nem um objeto para o uso estratégico afim de se conseguir alcançar o sucesso, mas sim um sujeito capaz de interagir e participar da comunidade de comunicação. Em outras palavras estamos diante de uma racionalidade intersubjetiva.

Assim, diante do que já discutimos nesta seção, o conceito de ação comunicativa vem aclarar o emprego de uma racionalidade intersubjetiva, que se realiza pela mediação da linguagem:

Com o conceito de ação comunicativa, passa a ter vez o pressuposto adicional de um *médium linguístico* em que o referencial de mundo do ator reflete-se *como tal* [...]. Precisamos aclarar em que sentido se introduz com isso o entendimento linguístico enquanto mecanismo de coordenação da ação. Também o modelo estratégico de ação pode ser entendido de tal modo que a ação dos participantes da ação direcionada segundo cálculos egocêntricos de proveito e coordenada por condições de interesse que sejam mediadas por atos de fala. Para o agir regulado por normas, assim como para o agir dramatúrgico,

⁵⁴ Cf. ARAUJO. *Op. cit.*, 2015.

⁵⁵ Cf. HABERMAS. *Op. cit.*, 2012.

⁵⁶ Cf. REESE-SCHÄFER. *Op. cit.*, 2008.

⁵⁷ HABERMAS. *Op. cit.*, 2012, p. 148.

têm-se mesmo de supor uma formação de consenso (de natureza linguística, em princípio) entre os participantes da comunicação. Nesses três modelos de ação, porém, a linguagem, sob pontos de vista diversos, é concebida de maneira unilateral.⁵⁸

Como teoria que discorre sobre um projeto filosófico que conduz à ação, Habermas tem a preocupação de apresentar-nos uma série de referenciais teóricos que tem o objetivo de introduzir os sujeitos em uma pragmática universal de comunicação. Um desses referenciais são os pressupostos universais de validade que apresentamos a seguir.

2.4. Pressupostos universais de validade

Habermas trabalha sobre um conceito de racionalidade mais ampla, abarcando situações de comunicação/intersubjetividade. Neste contexto é que se situa a teoria do agir comunicativo que, em sua composição, visa o entendimento mútuo entre os agentes comunicativos participantes do mundo-da-vida. Segundo nosso autor “a pragmática universal tem como tarefa identificar e reconstruir as condições universais de entendimento possível.”⁵⁹

Nessa mesma linha, a compreensão habermasiana é a de que é “fundamental falar do tipo de ação que é orientada ao entendimento”.⁶⁰ Sendo assim, reafirmamos que a preocupação é referente a uma práxis comunicativa universal. Ou seja, essa concepção:

[...] baseia-se não só na pretensão de que não só os pressupostos fonéticos, sintáticos e semânticos das orações devem requerer uma atenção privilegiada, da mesma forma que os pressupostos pragmáticos das emissões; isto é, não só a língua, mas também a fala; não só a competência linguística e sim também a competência comunicativa, todas devem ser reconstruídas em pretensões universais de validade.⁶¹

Não há, aqui, um interesse em percorrer caminhos de uma analítica da linguagem, mas aprofundar o modo de utilizá-la para se alcançar os objetivos dentro de uma situação de comunicação. Assim, visualizamos uma teoria geral da linguagem cotidiana que pretende reconstruir as relações humanas.⁶² Para essa reconstrução, Araújo faz uma observação importante:

⁵⁸ HABERMAS. *Op. cit.*, 2012, p. 182.

⁵⁹ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1997, p. 299.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ ARAUJO. *Op. cit.*, 2015, p. 119.

⁶² Cf. *Ibid.*

Para o reconhecimento dos pressupostos universais de validade, pelos sujeitos, é mister que todos os envolvidos em uma rede de comunicação abandonem o posicionamento de observador e busquem portar-se na perspectiva simétrica e intersubjetiva de participante no rol dos discursos; desta maneira, podem constituir uma comunicação com o objetivo de entender-se com os demais sobre algo, possibilitando, pois, sua integração no âmbito das relações sociais.⁶³

Os pressupostos universais de validade, apresentados por Habermas, são: *inteligibilidade, verdade, veracidade e correção*. Estes, independente da língua falada pelos agentes de comunicação devem reconhecer essas pretensões sempre. Justamente, por esta característica que os chamamos pressupostos universais.⁶⁴ Em relação a operação desses pressupostos, nos clarifica Habermas:

O falante tem que eleger uma expressão *inteligível*, para que falante e ouvinte possam entender-se entre si; o falante tem que a intenção de comunicar um conteúdo proposicional *verdadeiro*, para que o ouvinte possa compartilhar o saber do falante; o falante tem que expressar suas intenções de forma *veraz* para que o ouvinte possa crer na manifestação do falante (confiar nele); finalmente o falante tem que eleger uma manifestação *correta*, no que respeita as normas e valores vigentes, de forma que o ouvinte possa aceitar essa manifestação e assim, ambos, falante e ouvinte, possam entender entre si nessa manifestação no que toca a uma base normativa intersubjetivamente reconhecida.⁶⁵

No exercício desses pressupostos há o emprego de uma ação comunicativa e ela “só continuará sem perturbações caso todos os participantes supuserem que as pretensões de validade [...] tenham se dado por razões e, dessa forma satisfeitas.”⁶⁶

A aceitação e participação em uma comunidade de comunicação requer um nível de emancipação do ponto de vista subjetivo, visto que os atores que desejarem diluir seus conflitos pela via das condições da racionalidade intersubjetiva, terão que deixar qualquer pressuposto estratégico de intencionalidade, próprio de uma razão estratégica, para se regularem e se submeterem aos pressupostos universais de validade, visando o entendimento mútuo.

As condições de emancipação, através da formação discursiva, compõem o horizonte de possibilidade que pretendemos apresentar como o último ponto desta pesquisa.

⁶³ ARAUJO. *Op. cit.*, 2015, p. 119

⁶⁴ Cf. HABERMAS. *Op. cit.*, 1997.

⁶⁵ HABERMAS. *Op. cit.*, 1997, p. 300-301.

⁶⁶ ARAÚJO. *Op. cit.*, 2015, p. 126.

3. Formação discursiva: caminho de emancipação

3.1. Emancipação

Na primeira parte deste nosso artigo apresentamos o conceito de razão instrumental e na segunda, o de razão comunicativa. Dentre suas definições, a grosso modo, o primeiro realiza-se diante da perspectiva do sucesso e o segundo pelo entendimento. Segundo Aragão esses dois tipos de ação social correspondem a dois tipos de interesses relacionados aos sujeitos: o *interesse técnico* e o *interesse prático*. O *interesse técnico*, ligado à razão instrumental consiste em “dominar a natureza para fins instrumentais e dela dispor, prevendo-a e controlando-a”⁶⁷ com o objetivo de se conseguir o que se quer. O *interesse prático*, ligado à razão comunicativa, é responsável por “organizar as relações que os homens estabelecem entre si, o que implica na repressão de sua natureza interna, de modo a regulamentar os modos de vida social”.⁶⁸

Há um terceiro interesse, o emancipatório, que tem seu levante a partir de um interesse prático que é ligado, conseqüentemente, à ação comunicativa. Embora seja difícil diferenciá-los, a natureza do interesse emancipatório e do interesse prático são distintas:

Enquanto o interesse prático acarreta repressão da natureza interna, em dependências sociais, na dominação política, o interesse emancipatório se orienta inversamente pela crítica das formas de poder hipostasiadas, visando a libertação de todas as formas de coerção, internas e externas, uma vez que denuncia aquelas formas de dominação objetivamente supérfluas, ancoradas no quadro institucional de uma determinada sociedade. [...] em resumo, o interesse emancipatório seria a consciência crítica, a autorreflexão do interesse prático, que, no intuito de promover a interação entre os homens, acabou implicando no cerceamento da liberdade individual e na retificação das relações sociais. Assim como o interesse prático, ele visa à interação, mas uma interação que não seja ditada pela normatividade, mas pela racionalidade.⁶⁹

Nesta perspectiva, interesse emancipatório tem por finalidade a libertação das formas de dominação vigente, de um comportamento crítico em relação à sociedade à qual se encontra. Sua utilização está essencialmente ligada à uma razão crítica. No nosso caso, a dominação aqui colocada depreendeu-se da utilização da razão instrumental. Constatamos, aqui, que existe um interesse emancipatório inerente à razão, mas não uma razão voltada para a dominação, mas sim para a libertação, capaz de emancipar, de fato.

⁶⁷ ARAGÃO. *Op. cit.*, 1992, p. 57.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 56.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 57.

“Com esse expediente, Habermas inverte, a fórmula frankfurtiana “razão = dominação, e substitui pela fórmula “razão = libertação”.⁷⁰

3.2. Sentido emancipatório da racionalidade comunicativa

Vimos que a racionalidade instrumental coloca os sujeitos diante de uma situação de controle em relação ao mundo objetivo. Existe uma outra forma de razão crítica e libertadora, como apontamos acima, que corresponde precisamente ao interesse emancipatório: a razão comunicativa que apresentamos na segunda parte e que também é um contraponto em relação à razão instrumental. Enquanto a razão subjugadora medeia-se por uma perspectiva solitária e monológica a razão comunicativa busca trazer uma perspectiva dialógica:

A teoria, [...] concebe a sociedade como um contexto de ação constituído por homens capazes de linguagem, que efetivam o intercâmbio social no contexto de uma comunicação consciente e que têm de se formar como um sujeito total capaz de ação – caso contrário, os destinos de uma sociedade cada vez mais rigidamente racionalizada em seus aspectos particulares escapam em seu todo do cultivo racional, do qual tal sociedade carece ainda mais. Contrariamente, uma teoria que troca a ação pela disposição não é mais capaz de alcançar tal perspectiva.⁷¹

Habermas nos mostra é que é preciso superar os moldes da racionalidade instrumental e substituí-los pelos moldes da racionalidade comunicativa. Tal perspectiva é caminho e possibilidade de emancipação:

O que a ação comunicativa busca é explorar uma sociologia das relações entre os sujeitos, de forma que o universo subjetivo, a ação política e a racionalidade dos indivíduos se constituem em elementos estruturados de formação e revitalização da esfera pública na busca da *emancipação social*. Habermas fundamenta a reabilitação da esfera social, com base na ideia de orientações dialógicas das ações sociais e, dessa forma, isso não poderia ser feito de modo coercitivo ou meramente instrumental, mas por uma postura dialógica, compreensiva e democrática, na órbita de um consenso comunicativo que, nesse sentido, deveria ser construído dentro das relações sociais em função das racionalidades das ações.⁷²

⁷⁰ ARAGÃO. *Op. cit.*, 1992, p. 62.

⁷¹ HABERMAS, Jürgen. *Teoria e prática: estudos de filosofia social*. São Paulo: Editora Unesp, 2011, p. 470.

⁷² BRENNAND, Edna. *Habermas e a educação*. *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro. v.181-182: 187/196, abr.-set., 2010, p. 190.

É por meio do agir comunicativo que passamos a reconhecer que as subjetividades dos sujeitos são constituídas a partir de suas diferenças. A formação discursiva de Habermas proposta pelos pressupostos universais de validade⁷³ “é um tipo de discurso que as partes envolvidas tematizam pretensões de validade [...] tentando reforçá-las ou criticá-las através de argumentos. Habermas vai enfatizar que essa é via através da qual os sujeitos poderão construir sua autonomia”⁷⁴, ou seja, diante da formação discursiva podemos pensar aportes teóricos e práticos para a emancipação.

Essa forma de racionalidade se dirige, através da linguagem, para o entendimento e compreensão de fatos do mundo objetivo e social, bem como uma noção implícita de subjetividade para além daquele que fala. É por meio dessa relação dialógica que podemos pensar uma filosofia mais humanista do sujeito como um ser livre de opiniões e vontades.⁷⁵

3.3. Perspectivas

É notável nesta nossa discussão que Habermas parte de uma *teoria crítica* – característica preponderante da escola de Frankfurt. Nosso filósofo coloca em questão relações comunicativas e conteúdos que podem ser questionados através de uma formação discursiva. Aqui temos um caminho para a emancipação dos sujeitos. “A partir de então, não há outro intento senão o de estabelecer uma iniciativa metódica a fim de trazer a razão para o mundo, a fim de que, em sendo o mundo mais racional possa vir a ser, conseqüentemente mais justo, mais solidário”.⁷⁶ É um esforço notável de Habermas construir uma teoria que possa reconstruir a sociedade em vista do entendimento mútuo dos sujeitos e do exercício da solidariedade:

Habermas partindo do princípio de que a linguagem é que permite ao homem transcender a sua animalidade, percebe que através dela que ele reorganiza o seu comportamento, pela via do trabalho e da sociedade. Essa inter-relação, ele viu expressa na estrutura dual da linguagem, a qual, composta dos aspectos performativo e de conteúdo, é que permite aos interlocutores se entenderem sobre algo no mundo. Afirma que este duplo caráter vem caracterizar duas dimensões da atuação humana, do seguinte modo: o “algo” que poderia ser uma regra técnica, e aí estaria a esfera do discurso teórico referido ao interesse prático; ou, se a preocupação se dirigisse para uma norma moral, o discurso

⁷³ Cf. HABERMAS, *Op. cit.*, 1989.

⁷⁴ BRENNAND, *Op. cit.*, 2010, p. 191.

⁷⁵ Cf. *Ibid.*

⁷⁶ SAMPAIO, Tania Maria Marinho. A emancipação política em Habermas. *Revista Síntese Filosófica*, Belo Horizonte. v. 26, n. 85, 1999, p. 259.

prático atenderia a esse tipo de interesse. E, nos dois casos, percebeu-se que a linguagem oferecia na sua própria estrutura, um interesse maior pela interação dos homens [...], que se referiria ao interesse emancipatório frente à força de que a natureza lhes impõe e frente à força da sociedade que eles a si próprios impuseram.⁷⁷

Na filosofia da consciência o sujeito era visto como o elemento central e capaz de assumir o mundo como um objeto. No paradigma comunicativo o sujeito é obrigado a entender-se com outros acerca do que significa realmente de fato conhecer. Esse comportamento resultará em um enfoque performativo do entendimento mútuo entre os sujeitos capazes de ação e de fala. Este entendimento que depreende razão comunicativa é que constitui a emancipação, ou seja, a libertação diante de um modo de pensar filosófico que se monopoliza em uma relação monológica. Diante dessa visão a preocupação dos sujeitos não está em dominar outros sujeitos nem o mundo objetivo, mas organizar-se a partir das relações de comunicação tendo como *telos* o entendimento mútuo. Neste sentido, a emancipação torna-se claramente alcançada, pois o pressuposto primeiro não é deter poder sobre algo, ou alguém, mas constituir condições dialógicas intersubjetivamente válidas, para compor a via emancipatória entre os sujeitos capazes de agirem comunicativamente.

Para se pôr em prática, fala-se na formação de uma nova ordem social “que viria a ser conseguida por meio de uma moral universal, em que os critérios de validação de suas normas estariam impressos nas próprias estruturas da linguagem”.⁷⁸ Este assume o ponto essencial de toda a teoria crítica de Habermas, pois, no fim, o que se pretende como já foi explicitado, é uma reconstrução ampla de uma sociedade marcada pelas formas de dominação advindas da filosofia da consciência, no que se refere às áreas do direito, da democracia e da ciência.

Conclusão

O que buscamos mostrar até o presente momento nesta pesquisa é que a partir da racionalidade comunicativa, teremos a força necessária para superar uma sociedade contemporânea complexa que se levantou a partir da utilização de processos emancipatórios referentes à racionalidade instrumental. Apostar no poder da razão

⁷⁷ SAMPAIO. *Op. cit.*, 1999, p. 260.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 262.

comunicativa representa, novamente, a esperança a um tipo de interesse emancipatório mais efetivo.

Percebemos, que a emancipação se realizará plenamente em uma sociedade pautada pelo uso da competência da comunicação intersubjetiva.⁷⁹ A ação comunicativa só poderá acontecer em uma sociedade que viabilize condições para o exercício dialógico, em comunidades comunicativas, constituídas em condições simétricas entre sujeitos capazes de linguagem e ação. Firmados pelo médium dos discursos práticos, regulados pelos pressupostos universais de validade e visando a construção do entendimento mútuo.

Diante de toda a teoria de Habermas, que apresentamos, fica claro que há uma ideia latente de reconstrução, superando toda a forma de dominação advinda da filosofia da consciência. Esta racionalidade é o conteúdo fundamental para esta reconstrução, para a edificação da racionalidade comunicativa.

Entendemos a relevância teórica de Habermas no que se refere a sua compreensão sobre a linguagem, na construção de uma ética do discurso, apresentada na segunda parte desse artigo, referente à racionalidade discursiva, que abre o horizontes para uma formação discursiva da opinião e da vontade buscando superar o egocentrismo de seus indivíduos, possibilitando condições emancipatórias, pelo viés intersubjetivo, visto que este oferece condições democráticas para a superação do dissenso, ou seja, de condições conflitantes. Pode-se assim, pelas condições solidárias e justas de um acordo, materializar o entendimento entre os sujeitos e construir a integração social.

De fato, com todo esse aporte teórico que Habermas nos oferece podemos compreender que é possível uma sociedade emancipada por meio da formação discursiva dos sujeitos. No entanto, ainda é preciso evoluir no que se refere à aplicação prática dessa teoria, pois, a sociedade complexa na qual vivemos, se posiciona sobre os moldes de uma racionalidade instrumental, monológica e solitária.⁸⁰ O que nos anima ao fim desta pesquisa, é a possibilidade de compreender a intencionalidade expressa na filosofia habermasiana, preocupada em diagnosticar e superar o paradigma da racionalidade moderna, presente em muitos sistemas de poder, e identificar as possibilidades de saída deste paradigma indicando uma nova forma de emancipação, via a racionalidade constituída intersubjetivamente.

Salientamos o importante papel que a educação poderá ter nesse processo emancipatório, contribuindo permanentemente para a formação discursiva dos sujeitos,

^{79 79} Cf. HABERMAS. *Op. cit.*, 2012.

⁸⁰ Cf. *Ibid.*

que por meio do discurso podem resolver os seus conflitos e fortalecer a democracia e por sua vez a convivência solidária, desde o mundo-da-vida.

Referências

ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

ARAGÃO, Lucia Maria de Carvalho. *Razão comunicativa e teoria social crítica em Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

ARAÚJO, Paulo Sérgio. *Religião na esfera pública política: uma dialética inacabada do processo de secularização*. Curitiba: Prismas, 2015.

BRENNAND, Edna. Habermas e a educação. *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro. v.181-182: 187/196, abr.-set., 2010.

FREITAG, Barbara. A questão da modernidade: da razão de Kant à ética discursiva de Habermas. *Tempo Social*. USP, São Paulo. v. 1, n. 2, 1989.

GUTIERREZ, Gustavo Luis; ALMEIDA, Marco Antonio Bettine de. Teoria da Ação Comunicativa (Habermas): estrutura, fundamentos e implicações do modelo. *Revista Veritas*, Porto Alegre, v. 58, n. 1, p. 151-173, jan./abr. 2013.

HABERMAS, Jürgen. *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*. Barcelona: Paidós, 2003.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.

HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y studios previos*. Madrid: Cátedra, 1997.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*. v. 1. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012/2016.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria e prática: estudos de filosofia social*. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

KANT, E. *Reposta à pergunta: o que é esclarecimento (Aufklärung)*. In: Kant. I. Textos Seletos. Petrópolis: Vozes, 1985.

KANT, Immanuel. *Prolegómenos a toda a metafísica futura: que queria apresentar-se como ciência*. Lisboa: Edições 70, 1988.

LUBENOW, Jorge A. Emancipação pela ação comunicativa: a leitura crítica de Jürgen Habermas da *Dialética Do Esclarecimento* e o esgotamento do programa emancipatório de Horkheimer e Adorno. *Revista Aufklärung*, ISSN: 2318-9428. v. 1, n. 2, Outubro de 2014, p. 35-58.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: de Spinoza a Kant*. v. 4. São Paulo: Paulus, 2005.

REESE-SCHAFFER, Walter. *Compreender Habermas*. Petrópolis: Vozes, 2008.

ROVIGHI, Sofia Vanni. *História da filosofia contemporânea: o século XIX à neoescolástica*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2001

SAMPAIO, Tania Maria Marinho. A emancipação política em Habermas. *Revista Síntese Filosófica*, Belo Horizonte. v. 26, n. 85, 1999.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*. 3. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

STIELTJES, Cláudio. *Jürgen Habermas: a desconstrução de uma teoria*. São Paulo: Germinal, 2001.