



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL**  
**CAMPUS DE CERRO LARGO**  
**CURSO DE MESTRADO DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM**  
**DESENVOLVIMENTO E POLÍTICAS PÚBLICAS**

**JOSNEI MACHRY WEBER**

**A DEMOCRACIA DELIBERATIVA NA TEORIA HABERMASIANA:  
LIMITES E POSSIBILIDADES À LUZ DA CULTURA CONTEMPORÂNEA**

**CERRO LARGO**  
**2018**

**JOSNEI MACHRY WEBER**

**A DEMOCRACIA DELIBERATIVA NA TEORIA HABERMASIANA:  
LIMITES E POSSIBILIDADES À LUZ DA CULTURA CONTEMPORÂNEA**

Dissertação de mestrado, apresentada para o Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Políticas Públicas da Universidade da Fronteira Sul, *campus* Cerro Largo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Desenvolvimento e Políticas Públicas.

Orientador: Prof. Dr. Ivann Carlos Lago

**CERRO LARGO**

**2018**

## **PROGRAD/DBIB - Divisão de Bibliotecas**

Weber, Josnei Machry

A Democracia Deliberativa na teoria habermasiana:  
Limites e possibilidades à luz da cultura contemporânea/  
Josnei Machry Weber. -- 2018.

120 f.

Orientador: Ivann Carlos Lago.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da  
Fronteira Sul, Programa de Pós-Graduação em Mestrado em  
Desenvolvimento e Políticas Públicas - PPGDPP, Cerro  
Largo, RS, 2018.

1. Modernidade. 2. Habermas. 3. Bauman. 4. Democracia  
Deliberativa. 5. Cultura Política. I. Lago, Ivann  
Carlos, orient. II. Universidade Federal da Fronteira  
Sul. III. Título.

**JOSNEI MACHRY WEBER**

**A DEMOCRACIA DELIBERATIVA NA TEORIA HABERMASIANA:  
LIMITES E POSSIBILIDADES À LUZ DA CULTURA CONTEMPORÂNEA**

Dissertação de mestrado, apresentada para o Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Políticas Públicas da Universidade da Fronteira Sul, campus Cerro Largo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Desenvolvimento e Políticas Públicas.

Orientador: Prof. Dr. Ivann Carlos Lago

Esta dissertação foi defendida e aprovada pela banca em: 26/02/2018

BANCA EXAMINADORA



---

Prof. Dr. Ivann Carlos Lago – UFFS – Presidente/Orientador



---

Prof. Dr. Edemar Rotta – UFFS



---

Prof. Dr. Sidinei Pithan Da Silva – UNIJUI

A quem realmente importa.

## AGRADECIMENTOS

Concluir uma pesquisa de dissertação não é tarefa fácil. E apesar de ser, em sua grande maioria, uma tarefa solitária, ela não ocorre de maneira individual. É pertinente, portanto, ao fim deste trabalho, dividir os resultados alcançados com as pessoas que compartilharam das angústias, aflições e dos pequenos, mas gratificantes, momentos de conquistas que este caminho desvelou. Nomear e atribuir as respectivas contribuições de todos os professores, familiares e amigos que circundaram o processo de leitura, pesquisa e produção textual se mostra tarefa difícil, contudo, na mesma medida, necessária.

Inicialmente, se mostra imperativo agradecer à minha família. A origem. Sem a qual, e sem o apoio da qual, nada disso teria sido possível. Aos meus pais, Mário e Mirdes, que mesmo hoje já não compartilhando da mesma caminhada, continuam, cada um do seu lugar de fala, olhando, zelando, incentivando e inspirando os meus passos. Aos meus irmãos, Anderson e Tiago, pelo apoio, gestos e palavras que serviram como suporte nos momentos de dificuldades, mas principalmente pela parceria, festas e momentos de descontração, mesmo quando da necessidade de se fazer este trabalho.

À minha família, é importante dizer, somou-se, durante a caminhada da vida, minha esposa: Dilene. Mulher incrível que tem me acompanhado, incentivado e que, de certa forma, determinou os rumos e a minha continuação na vida acadêmica. Meu agradecimento especial pela compreensão nas ausências e pelo amor incondicional mesmo nas circunstâncias mais adversas. À pequena Selena, nossa filha, que mesmo não tendo nascido ainda, já compartilhou das aflições e felicidades que esta pesquisa proporcionou ao longo da sua realização. Selena, o mundo que te espera não é “o melhor dos mundos”, e com certeza não é o mundo que eu, enquanto pai, gostaria de dar-lhe, contudo, as noites em claro e os momentos de planejamento e preparação durante a gestação perfazem o sentimento da sua mãe e eu de dedicação e comprometimento com a sua criação e educação, de modo a promovermos valores que possam, de alguma forma, melhorar o mundo que compartilharemos.

Ao meu orientador e companheiro mais próximo de jornada, o professor Dr. Ivann Carlos Lago. Grande mestre que com muita dedicação e paciência direcionou-

me pelos tortuosos caminhos das Ciências Sociais. Sempre presente, responsável e atento conseguiu com um cuidado e precisão ímpar determinar, a cada nova leitura, possibilidades que poderiam tornar o caminho da pesquisa sempre mais encantador e desafiador.

Ao professor Dr. Edegar Rotta pela oportunidade de poder ter efetuado o Estágio em Docência, pelas contribuições muito importantes na banca de qualificação e, mais uma vez, pela disponibilidade de compor na banca de defesa. Mas além disso, agradeço também pela amizade conquistada ao longo da jornada bem como o companheirismo nas viagens para eventos científicos.

Ao professor Dr. Lívio Osvaldo Arenhart pela disponibilidade e pelas ricas contribuições quando da sua participação na composição da banca de qualificação do projeto de dissertação. Grato também pelas inúmeras conversas filosóficas durante os almoços no RU da Universidade. Agradeço ainda pela amizade que remonta aos tempos da graduação no curso de História na URI – Santo Ângelo, mas que firmou-se efetivamente durante o Curso de Formação Continuada dos Trabalhadores em Educação da Região Macromissioneira - Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul.

Ao professor Dr. Sidinei Pithan Da Silva pela disponibilidade e por aceitar o convite para compor a banca de defesa.

Por fim, à Universidade Federal da Fronteira Sul e ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Políticas Públicas, na figura dos professores do programa que compartilharam desta jornada. Grandes mestres que com sabedoria, carisma, dedicação e talento criaram todas as condições que proporcionaram, a mim enquanto mestrando, dias de um rico aprendizado, fornecendo recursos e ferramentas teóricas para um desenvolvimento cognitivo sem igual.

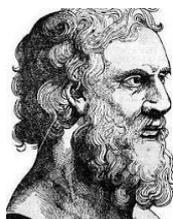
*Omnia gratia tibi.*

Se a existência de uma sociedade decente tem sido, de há muito, uma possibilidade, o problema que se impõe é explicar por que a humanidade não quis – ou talvez não tenha podido querer – essa sociedade.

Barrington Moore Jr.

O analfabeto político é tão burro que se orgulha e estufa o peito dizendo que odeia a política. Não sabe o imbecil que, da sua ignorância política nasce [...] o político uigarista, pilantra, corrupto e laçao das empresas nacionais e multinacionais

Bertold Brecht



"O PREÇO A PAGAR PELA TUA  
NÃO PARTICIPAÇÃO NA POLÍTICA  
É SERES GOVERNADO  
POR QUEM É INFERIOR."

Φ [www.filosofiahoje.com](http://www.filosofiahoje.com)

~PLATÃO (C. 428–347 A.C.)

## RESUMO

A modernidade, tal como foi concebida pelos ideais iluministas, está em xeque. Os pressupostos fundantes do projeto moderno, como a objetividade, a racionalidade e, por consequência – e de suma importância – a emancipação humana, estariam ameaçadas por fatores como a individualização, a subjetivação e a despolitização. Esta pesquisa, ao partir dessas questões, faz a relação entre dois pensadores que têm na modernidade e seus desdobramentos sociopolíticos e culturais seus objetos privilegiados de análise; a saber: Habermas e Bauman. Tem, portanto, este estudo, como foco central o objetivo de analisar as possibilidades e, especialmente, os limites dos modelos deliberativos de democracia (marcadamente decorrentes da teoria habermasiana) diante de um diagnóstico (baumaniano) de crescente individualização e de subjetivação da sociedade contemporânea, que tem a despolitização como uma de suas principais características. Seriam, portanto, viáveis modelos deliberativos/participativos de gestão pública se, na contemporaneidade, o “cidadão” que esse modelo pressupõe – e do qual necessita para funcionar – é algo em extinção? A pesquisa é de cunho qualitativo no sentido de que se constituirá por meio de uma investigação teórica pautada na análise de conteúdo das obras teóricas dos pensadores, com exercício de confrontação dos dois autores, tendo como foco apontar limites às consequências de um modelo teórico a partir das reflexões de outro. Por isso é, também, uma pesquisa necessariamente bibliográfica. O que se percebeu com o desenrolar desta pesquisa, é que o diagnóstico baumaniano da modernidade líquida tange a fluidez e a transitoriedade das relações enquanto premissas societárias, determinando, destarte, um indivíduo que se mostra inimigo do cidadão. O consumidor, nesse sentido, assume o lugar do cidadão, e o aspecto econômico/mercadológico toma o lugar da dimensão política na sociedade. A ideia de cidadania, associada à participação na vida política, é substituída por uma concepção de cidadania baseada no consumo. Ou seja, o aspecto da despolitização da modernidade líquida envolve diversas dimensões, mas, no escopo deste trabalho, primou-se o aspecto da subjetivação e seu consequente irracionalismo como elemento de contradição com a perspectiva habermasiana que, moderna, ainda está centrada na racionalidade. Não tratou-se, no entanto, de dizer que Bauman é contra Habermas, mas de assumir que o diagnóstico que o primeiro faz da sociedade contemporânea pode contribuir para se pensar os limites operacionais da democracia deliberativa nos moldes habermasianos. Uma vez que, apesar de a proposta deliberativa de democracia baseada no agir comunicativo habermasiano estruturar-se a partir da perspectiva de uma pragmática do discurso, este modelo precisa, para funcionar, cidadãos minimamente preparados e motivados a deliberar acerca da esfera pública. Observou-se, contudo, que mesmo o modelo habermasiano mostrando-se carente do oxigênio que lhe faria respirar, qual seja o cidadão (nos moldes modernos), este se mostra necessário em vias de questionamento crítico das formas existentes de interação e de discurso, pois remete a uma reflexão normativa e social – com viés emancipatório por meio do desenvolvimento de uma consciência moral universal – acerca da possibilidade da efetivação de novas formas de democracia.

**Palavras-chave:** Modernidade. Emancipação. Democracia Deliberativa. Despolitização.

## ABSTRACT

Modernity, as conceived by the illuminists ideals, is in threat. The founding assumptions of the modern project, such as objectivity, rationality and, consequently, and of paramount importance, human emancipation, would be threatened by factors such as individualization, subjectivation, and depoliticization. This research, based on these questions, makes the relation between two thinkers who have in modernity and their sociopolitical and cultural unfolding their privileged objects of analysis; namely Habermas and Bauman. This study therefore has as its central focus the objective of analyzing the possibilities and especially the limits of the deliberative models of democracy (markedly derived from the Habermasian theory) before a (Baumanian) diagnosis of increasing individualization and subjectivation of contemporary society, which has depoliticization as one of its main characteristics. Are deliberative/participatory models of public management feasible if, at the present time, the "citizen" that this model presupposes - and of which it needs to function - is something in extinction? The research is qualitative in the sense that it will be constituted by means of a theoretical investigation based on the content analysis of the theoretical works of the thinkers, with exercise of confrontation of the two authors, aiming to point out limits to the consequences of a theoretical model from of the reflections of another. Because of that, it is also a necessarily bibliographical research. What has been perceived with the development of this research is that the Baumanian diagnosis of liquid modernity deals with the fluidity and transience of relations as corporate premises, thus determining an individual who is an enemy of the citizen. The consumer, in this sense, takes the place of the citizen, and the economic / market aspect takes the place of the political dimension in society. The idea of citizenship, associated with participation in political life, is replaced by a conception of citizenship based on consumption. In other words, the depoliticization aspect of liquid modernity involves several dimensions, but within the scope of this work the subjectivation aspect and its consequent irrationalism as an element of contradiction with the Habermasian perspective, which, still modern, is still centered on rationality. It was not, however, a question of saying that Bauman is against Habermas, but of assuming that his diagnosis of contemporary society can contribute to the thinking of the operational limits of deliberative democracy in the Habermasian mold. Once, in spite of the fact that the deliberative proposal of democracy based on Habermasian communicative action is structured from the perspective of a pragmatic discourse, this model needs, in order to function, citizens who are minimally prepared and motivated to deliberate about the public sphere. It was observed, however, that even the Habermasian model lacking the oxygen that would make him breathe, which is the citizen (in the modern molds), this is necessary in the way of critical questioning of the existing forms of interaction and discourse, because it refers to a normative and social reflection - with an emancipatory bias through the development of a universal moral conscience - about the possibility of the realization of new forms of democracy.

**Keywords:** Modernity. Emancipation. Deliberative Democracy. Depoliticization.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>10</b>
<b>2</b>	<b>MODERNIDADE: DO IDEAL DA EMANCIPAÇÃO HUMANA AO FRACASSO (QUASE) PRECONIZADO .....</b>	<b>17</b>
2.1	UMA NOVA AURORA SEMPRE NO HORIZONTE DISTANTE .....	20
2.2	CONFLITO E CRISE: O PROJETO INALCANSÁVEL DA MODERNIDADE ....	39
<b>3</b>	<b>HABERMAS E A EMANCIPAÇÃO: CAMINHOS PARA UMA DEMOCRACIA DELIBERATIVA .....</b>	<b>51</b>
3.1	A TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA.....	55
3.2	PRAGMÁTICA UNIVERSAL E UM NOVO PROJETO DEMOCRÁTICO.....	61
<b>4</b>	<b>DESPOLITIZAÇÃO NA SOCIEDADE DE CONSUMO E OS ENTRAVES AO AGIR ACOMUNICATIVO .....</b>	<b>68</b>
4.1	DA SOLIDEZ À LIQUIDEZ DAS RELAÇÕES: PASSAGEM OU RUPTURA? ..	77
4.2	O PERIGO DA LIBERDADE QUE DESPOLITIZA.....	88
4.3	O INDIVÍDUO É DIFERENTE DO CIDADÃO: PERSPECTIVAS E PRÁTICAS POLITIZADAS.....	97
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>110</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>115</b>

## 1 INTRODUÇÃO

A modernidade, tal como foi concebida pelos ideais iluministas, está em xeque. Os pressupostos fundantes do projeto moderno, como a objetividade, a racionalidade e, por consequência – e de suma importância – a emancipação humana, estariam ameaçadas por fatores como “a globalização; o relativismo e o pluralismo” bem como a perpetuação da transitoriedade e “da cultura de massa”, que, de forma a promover uma “espetacularização da sociedade”, arrastam o indivíduo para um papel essencialmente de “consumidor” (HARVEY, 1993; DERRIBA, 1967 *apud* VIEIRA e CALDAS, 2006, p. 64). Parte disso deve-se, segundo Bauman (2001), à gradual dissipação da ilusão moderna do *telos* e à subjetivação ostensiva a que se submeteu a sociedade contemporânea.

Esta mesma modernidade, juntamente com a individualização e a despolitização são, por este motivo, temas de estudo e debate de relevante importância no âmbito das ciências sociais contemporâneas. Vários são os autores que se debruçaram e ainda se debruçam sobre a tarefa de desmistificar a modernidade e o seu projeto. Partindo desta perspectiva, entende-se que continua pertinente e de extrema relevância acadêmica toda tentativa de relação entre os mais diversos autores e teorias que tangem à modernidade em geral e, de modo especial, sua dimensão sociopolítica.

Esta pesquisa, com este intento, faz uma relação entre dois pensadores que têm na modernidade e seus desdobramentos sociopolíticos e culturais seus objetos privilegiados de análise. O primeiro é Jurgen Habermas, filósofo alemão que busca, por meio do estudo crítico do uso da razão, compreender a modernidade como um projeto inacabado, passível ainda de bons resultados mediante um redimensionamento profundo nos usos da razão, detalhado em sua *Teoria da Ação Comunicativa*. Seu modelo volta-se ao desenvolvimento de condições estruturais e institucionais por meio das quais a cidadania poderia ser exercida, regulamentando para isso a esfera pública e determinados instrumentos de fomento da participação coletiva, condição que permitiria, mesmo que tardiamente, a emancipação preconizada pelo projeto moderno.

Todo o arcabouço teórico e metodológico elaborado por Habermas está estruturado em torno da concepção de emancipação humana, promessa maior da

modernidade. A busca desta maioria – promotora da autonomia e da liberdade, tanto do homem em relação à natureza quanto do homem em relação ao próprio homem – é o lastro maior da temática estudada pelo autor, e que, segundo o próprio, está diretamente atrelada à comunicação mediada pela razão; a *razão comunicativa*, a qual articula-se enquanto elemento condicionante para o entendimento intersubjetivo e, por consequência, a promoção dos valores democráticos.

Para dialogar com Habermas e analisá-lo criticamente à luz de outra abordagem contemporânea que esteja atenta para as mudanças culturais das últimas décadas, centradas em um crescente processo de individualização, subjetivação e despolitização, julgou-se pertinente trazer para a discussão Zygmunt Bauman, filósofo e sociólogo polonês, que entende que o projeto da modernidade falhou, ao menos nas suas principais promessas. Bauman classifica a modernidade em duas etapas que nomeou de modernidade e pós-modernidade (1998; 1999); ou, como preferiu chamar em seus últimos trabalhos: modernidade sólida e modernidade líquida (2001). A modernidade, ou modernidade sólida, refere-se ao projeto encetado pelos ideais iluministas no qual o controle do mundo pela razão consistiria em tornar o mundo melhor através do ordenamento racional e técnico. Nesta perspectiva, tanto Habermas quanto Bauman entendem o papel essencial da razão como instrumento de emancipação. No entanto, enquanto para o primeiro este projeto ainda padece (e tem condições) de ser realizado, para o segundo, o homem tornou-se refém da racionalização, uma vez que este processo de busca de autonomia e liberdade acabou por individualizar os cidadãos ao ponto de perderem a capacidade de constituição de uma sociedade política.

O que se percebe, já no curso da própria modernidade, e Hegel talvez tenha sido quem melhor externalizou isso, é que a individualidade e a subjetividade em si não eram o problema (tanto que se estruturaram, juntamente com a racionalidade, enquanto pressupostos modernos). O real problema, o problema que aflige, sobremaneira, a sociedade contemporânea, foi/é o constante, incansável e arrebatador processo de individualização e subjetivação evidenciado no fluxo da modernidade, e que se acentuou nas últimas décadas. Processo este que determinou a despolitização, impessoalização e a despreocupação do indivíduo contemporâneo para com a coisa pública. Tornando este, quase que uma síncrese do indivíduo preconizado na modernidade.

A modernidade centrou-se na noção de indivíduo, é verdade, mas o indivíduo compreendido como unidade de pensamento, autônomo em relação às tradições e ao sobrenatural na justa medida em que se fez racional, dotado de razão e da possibilidade de compreender (racionalmente) o mundo e a si mesmo. Embora se trate de uma concepção individualizante, tem-se uma noção de indivíduo como portador de racionalidade, e é justamente a racionalidade o elemento agregador, unificador dessa nova sociedade que surge, baseada na ciência. O indivíduo reconhece-se como livre e autônomo, mas é a racionalidade que dá a ele, em conjunto, a habilidade de construir entendimentos sobre as coisas; e a ciência, como *locus* do conhecimento racional, é a instituição responsável pela produção do conhecimento que deve orientar as vidas das pessoas. É a essa percepção de individualidade que Habermas se apegua, inclusive nas tratativas mais recentes do processo de individuação, para estabelecer parâmetros de atuação nos moldes de uma *pragmática do discurso*. E por isso a importância da razão, da ciência e do método científico para o pensamento habermasiano, pois – mesmo os indivíduos ao discordar nas teorias debatendo objetos de pesquisa díspares – se isso for feito usando métodos bem delimitados e racionalmente estruturados, uns poderão compreender aos outros, mesmo naquilo que discordam, uma vez que todos podem, racionalmente, se comunicar sobre o assunto. A razão é, então, na modernidade retomada por Habermas, o elemento que torna possível reafirmar a individualidade do indivíduo, pois atribui a ele a capacidade de pensar por conta própria, ao mesmo tempo que possibilita o argumento racional e o acordo coletivo ainda que partindo de pontos distintos.

Mas isso tudo é diferente da subjetividade e da subjetivação, que é uma noção destacada pelo pensamento pós-moderno (e chega a este trabalho por meio de Bauman), e que inclusive prega a *negação* da razão e de todo o conhecimento nela estruturado. A crítica pós-moderna à ciência “tradicional-moderna”, por exemplo, centra-se na ideia de que a subjetividade importa mais do que a racionalidade científica, prevalecendo, para fins de análise, os *contextualismos*. É esta aceitação hodierna da diversidade de pensamento e da pluralidade de formas de vida, provindas de um mundo já não tão obcecado pelo estabelecimento da “verdadeira ordem”, que remetem parcela considerável do discurso intelectual contemporâneo, não apenas a reconhecer os direitos de propriedade das mais diversas comunidades, mas também

tratá-las no mesmo patamar da ciência produzida racionalmente a partir de métodos científicos explicitamente delimitados. Se antes, enquanto prospecto da modernidade, o indivíduo era definido por sua racionalidade e capacidade de pensamento racional, agora ele o é pela subjetividade e apego quase que irracional a paixões e valores transitórios. E é aí que Habermas se apresenta como moderno, pois defende que a razão ainda é, sim, o elemento capaz de organizar a vida em sociedade. Mesmo na líquida modernidade baumaniana.

Como vê-se, uma análise, primeira, dos conceitos de subjetivação e razão comunicativa, surpreende pela possibilidade da riqueza epistêmica resultante, o que então valida a necessidade de um estudo mais aprofundado, o qual leve em consideração os mais diversos elementos de ambas as teorias para a construção de um diálogo profícuo entre os autores. Nesse sentido, o desafio – principalmente teórico – passa a ser o de encontrar, no contexto da individualização, elementos sociopolíticos que transcendam a subjetivação e conectem todos os cidadãos como pertencentes a uma mesma sociedade política, dentro da qual possuem direitos e deveres, dentre os quais o exercício da cidadania.

Esta pesquisa, desta forma, tem como foco central o objetivo de analisar as possibilidades e, especialmente, os limites dos modelos deliberativos de democracia (marcadamente decorrentes da teoria habermasiana) diante de um diagnóstico (baumaniano) de crescente individualização e de subjetivação da sociedade contemporânea que tem a despolitização como uma de suas principais características. Independentemente da coerência e da consistência interna da teoria habermasiana da deliberação, a questão aqui destacada é o pressuposto no qual ela se funda, qual seja, a de cidadãos minimamente preparados e, em especial, motivados a participar das deliberações públicas. É, pois, esse cidadão que torna-se cada vez mais difícil de ser encontrado (e desenvolvido?) em uma sociedade cuja marca fundamental é a individualização, a subjetivação e a consequente despolitização.

Tomando este mote enquanto guia, a busca pela literatura isolada dos autores revelou-se animadora, uma vez que tanto Habermas quanto Bauman podem ser considerados escritores extremamente produtivos nas suas respectivas áreas de pesquisa. No entanto, no momento em que uma busca bibliográfica pretendeu abranger autores que revisem e relacionem os conceitos de individualização e

democracia deliberativa, de Bauman e Habermas, respectivamente, houve quase que um “vazio literário”. São poucos os pesquisadores que se dedicam a entender os conceitos de individualização e despolitização, identificados por Bauman, enquanto (possíveis) elementos limitadores dos modelos deliberativos propostos por Habermas a partir do uso sistemático da razão comunicativa. Daí decorre, portanto, um grande desafio acadêmico, dada a escassez de abordagens com este recorte específico de pesquisa; e, ao mesmo tempo, a relevância do presente trabalho, pois ele pretendeu contribuir para a superação desta lacuna ainda existente no âmbito das reflexões teórico-conceituais sobre a política e a cidadania no bojo do pensamento político contemporâneo.

Pensando a problemática de estudo a partir desta perspectiva, e entendendo que, de maneira geral, o sucesso de uma pesquisa está diretamente relacionado aos rumos metodológicos a ela atribuídos, propôs-se, como não poderia ser diferente, um enfoque para a pesquisa de cunho qualitativo. Apesar da percepção prévia de que ela não se enquadra nos termos clássicos de uma pesquisa qualitativa quanto a abordagem utilizada para análise dos dados, entende-se que a pesquisa é qualitativa no sentido de que se constituiu por meio de uma investigação teórica pautada na análise de conteúdo das obras teóricas dos pensadores, com exercício de confrontação de dois autores, tendo como foco apontar limites às consequências de um modelo teórico a partir das reflexões de outro. Por isso é, também, uma pesquisa necessariamente bibliográfica, a qual remete a uma abordagem eminentemente teórica, focada na análise detalhada das concepções e proposições de um autor (Habermas) visando o apontamento de limites operacionais desse modelo, utilizando-se para isso das principais concepções teóricas de outro pensador (Bauman). Isso permite, ao final, apontamentos sobre alternativas, também teóricas, de superação daqueles limites, configurando uma contribuição pontual, embora modesta, em termos de desenvolvimento de mecanismos de aperfeiçoamento da democracia e do exercício da cidadania na sociedade contemporânea.

Assim, a pesquisa lançou mão, também, de estratégias oriundas da análise de conteúdo, na medida em que demandou ampla e detalhada análise das obras dos autores em questão, tanto do ponto de vista de sua organização e constituição interna, quanto em termos de suas implicações e possibilidades de identificação e análise dos limites de uma (Habermas) a partir dos preceitos da outra (Bauman).

Este trabalho, a partir disso tudo, está dividido em três capítulos. A primeira parte desta pesquisa está constituída e fundamentada a partir da revisão bibliográfica exploratória acerca da modernidade, cujos preceitos encetados pelos ideais iluministas são, em grande medida, objetos de estudo de Habermas e Bauman. Conhecer os meandros da transição tradição/modernidade e os elementos centrais do pensamento iluminista insurgente, neste contexto, tornou-se tarefa imprescindível, pois somente a partir do entendimento destas categorias centrais, que estão intrinsecamente ligadas à modernidade e à modernidade líquida, é que se pôde tecer uma análise sobre os pressupostos fundantes da democracia deliberativa habermasiana, bem como da concepção de subjetivação despolitizante da teoria baumaniana. E, pegando carona na perspectiva pós-moderna de Bauman, o primeiro capítulo aborda, também, questões relativas à possibilidade de que o dito projeto moderno tenha efetivamente falhado. Não como um todo, para alguns autores (como se verá), mas que tenha ficado aquém das expectativas iluministas do século XVIII.

O segundo capítulo traz para a discussão a percepção habermasiana, contrária a dos pós-modernos, de que o projeto moderno não falhou, ele estaria, segundo o autor, inacabado, e, por se encontrar nesta condição, seria ainda passível de realização. Para isso, uma nova perspectiva de racionalidade teria que entrar em cena: a razão comunicativa. Este *agir comunicativo*, em Habermas, pautado na racionalidade e direcionado ao consenso, está, em todas as suas dimensões, profundamente relacionado à democracia. A democracia que, segundo o autor, é a “verdadeiramente democrática”, pois a única que de fato incorpora, valoriza e promove a inserção de todos os cidadãos através do reconhecimento da razão prática, da razão comunicativa como mediadora dos conflitos e como caminho para a construção de acordos políticos. Trata-se, pois, da democracia deliberativa, construída sobre os pilares da participação, do diálogo e da busca pelo consenso.

Conhecer os aspectos sociopolíticos pertinentes à ação democrática participativa dos sujeitos foi de fundamental importância para a introdução dos pensamentos do próximo pensador a ser analisado: Bauman. Este é o mote do terceiro e derradeiro capítulo desta pesquisa. Aborda-se, portanto, aspectos pertinentes à individualização e à despolitização – elementos centrais da teoria do autor – como resultados da crescente subjetivação na sociedade contemporânea. Esta perspectiva sociológica, mais atenta à cultura sociopolítica atual, pode

representar, de maneira pontual, determinados limites e dificultadores à aplicabilidade da deliberação enquanto metodologia para operacionalização das democracias. E por isso, o diálogo entre os autores e suas respectivas teorias se faz constante neste tópico do trabalho, estando ele preocupado em desvendar o conceito de individualização atuando (ou não) enquanto um elemento limitador sobre o agir comunicativo habermasiano nos modelos políticos da democracia deliberativa.

Um trabalho que – por ser fruto do Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Políticas Públicas (PPGDPP) da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), *campus* Cerro Largo, o qual, com um enfoque multidisciplinar tange os debates relacionados ao desenvolvimento e políticas públicas em suas múltiplas facetas – como já evidenciado ao longo da apresentação, não se insere diretamente em uma discussão acerca do conceito ou das premissas do desenvolvimento propriamente dito. Muito anterior a este debate, este trabalho busca abarcar a discussão teórica e crítica das relações entre a cultura sociopolítica e a constituição do pensamento e do agir social e político do cidadão contemporâneo. Sujeito, este sim, responsável por pensar o desenvolvimento. Partiu-se, para isso, da premissa de que muito mais importante (ou ressalvada a importância) do que pensar novas políticas públicas ou analisar criticamente as políticas existentes, faz-se necessário também, e de certa forma em paralelo, atentar para o pensamento dos sujeitos responsáveis por pensar políticas públicas e promover ou buscar o desenvolvimento (seja ele econômico, social, sustentável, etc.). Afinal, segundo Landes (2002, p. 39), Max Weber tinha razão, se a história do desenvolvimento, principalmente o econômico, tem alguma coisa a ensinar “é que quase toda a diferença está na cultura”. Para o autor, é importante pensá-la de maneira inter-relacionada, contudo não isolada, com os resultados obtidos. E arremata, a “história nos diz que as curas mais bem-sucedidas para a pobreza vêm de dentro”. É, segundo ele, este conjunto de crenças e valores que podem, de maneira muito direta, desempenhar um papel importantíssimo no processo de desenvolvimento e progresso humano.

Portanto, mesmo que o tema central e os objetivos propostos neste trabalho perpassem, num primeiro momento, visível distância do escopo acadêmico de onde ela surge, um olhar mais aproximado refletirá um arcabouço teórico inicial que se mostra relevante na discussão sobre o desenvolvimento.

## 2 MODERNIDADE: DO IDEAL DA EMANCIPAÇÃO HUMANA AO FRACASSO (QUASE) PRECONIZADO

A Idade Moderna inaugura-se, de um modo geral, entendendo-se enquanto um distanciamento de toda uma corrente de pensamento estruturada até aquele momento. O conceito de modernidade<sup>1</sup> está, já a partir do próprio Hegel, relacionado ao “novo”, ao rompimento com esta tradição, principalmente de monopolização do conhecimento (primeiro pelos filósofos, depois pelos clérigos). Trata-se, portanto, segundo Marcondes (2001, p. 140), de uma percepção de sociedade entendida a partir de um “sentido positivo de mudança, transformação e progresso”. Bauman a entende como um “período histórico” onde um novo “projeto cultural” estruturou-se enquanto “forma de vida socialmente consumada” (1999, p. 299). Berman a vê como uma “experiência vital”, um “estilo de vida” (1986). São estes alguns sentidos que podem fornecer um caminho teórico para se construir uma compreensão elementar, e, de certa maneira, muito volátil do conceito de modernidade<sup>2</sup>.

É na organização social que, segundo Giddens (1991), a modernidade deixa mais evidente as profundas “descontinuidades” que tanto a diferem das formas societárias que a precederam. O constante processo de inovação e transformação observado em maior escala na modernidade é o que a distingue, em grande medida, das sociedades tradicionais. Isso, segundo o autor, tem a ver com três fatores complementares: *i)* o ritmo de mudança na modernidade é maior e mais intenso. “Ser moderno” é estar em um constante processo de inovação, transformação e atualização sobre os preceitos e convenções acerca da vida social; *ii)* o escopo da

---

<sup>1</sup> A etimologia de “moderno” parece ser o advérbio latino “*modo*”, que significa “agora mesmo”, “neste instante”, “no momento”, portanto designando o que nos é contemporâneo, e é este o sentido que “moderno” capta, opondo-se ao que é anterior, e trancando, por assim dizer, uma linha, ou divisão entre os dois períodos (MARCONDES, 2001, p. 140).

<sup>2</sup> A volatilidade do termo modernidade deve-se em grande medida aos seus correlatos, quais sejam: *i)* *modernização* – refere-se aos processos sociais e econômicos correspondentes ao capitalismo moderno e/ou à industrialização que, uma vez desencadeados, conduzem ao estabelecimento de uma sociedade moderna; *ii)* *sociedade moderna* – refere-se àquelas sociedades nas quais as instituições, os costumes e os valores modernos são dominantes; *iii)* *modernismo* – corresponde ao movimento estético que marcou a produção artística europeia e exerceu influência mundial na segunda metade do século XIX e primeira metade do século XX, mantendo lastros até os dias de hoje; e por último *iv)* *globalização* – expressão polissêmica e de difícil definição, utilizada, inicialmente, com referência ao processo crescente de incorporação de todas as regiões do planeta à dinâmica econômica e política da modernidade e pode encontrar um marco fundador nas grandes navegações dos séculos XV e XVI (SANT’ANA JÚNIOR, 2005, p. 20).

mudança evidenciado na modernidade não apenas avança no tempo, mas também se expande no espaço. Engloba as dimensões econômicas, políticas e culturais, o que acaba por determinar, virtualmente, seu alcance planetário; e *iii*) a natureza da mudança baseada na reinvenção das instituições sociais, tais como os fenômenos evidenciados na modernidade: o Estado-Nação, a organização assalariada do trabalho e os artefatos tecnológicos. Estas mudanças, segundo os preceitos dos ilustrados, desencadeariam em um novo tipo de indivíduo: o *homem moderno*.

Um sujeito emancipado, autônomo, informado, crítico e preparado para desempenhar papel ativo na sociedade – o qual, agindo com responsabilidade, coerência e lucidez no entendimento dos direitos humanos e de igualdade entre as pessoas, estaria apto a atuar ativamente dentro da coletividade e, por meio disso, reivindicar ações ou demandas para o melhoramento do contexto social diante do Estado – preconizado pelo uso sistemático da razão no dito “*Projeto da Modernidade*”, de certa forma obteve resultados aquém dos esperados, podendo, por isso, ser considerado por vários autores como um projeto fracassado<sup>3</sup>.

Estudos acerca dos motivos deste dito “fracasso” do projeto da modernidade - que contemplava a busca de uma sociedade emancipada e “livre de dominação” a partir da racionalidade – perpassam os escritos, em grande medida, de autores como Max Horckheimer (1895-1973), Theodor W. Adorno (1903-1969), Hebert Marcuse (1898-1979) e outros da Escola de Frankfurt, os quais, desde o início do século XX, procuravam construir uma teoria crítica da sociedade. A importância dos escritos de Jurgen Habermas, neste sentido, enseja a possibilidade de que o projeto da modernidade não tenha fracassado por completo, mas que esteja apenas inacabado, sendo ainda possível sua realização. Filósofo alemão e herdeiro da Escola de Frankfurt, Habermas entende que não é propriamente a razão, e por consequência a modernidade e seu projeto pautado na razão, que estaria em crise, mas sim uma forma atrofiada e reducionista de razão que se fez dominante nos últimos séculos

---

<sup>3</sup> As nomenclaturas variam para designar este momento que seria o posterior à modernidade, uma vez que a modernidade em si haveria fracassado ou se dissipado em meio a tentativas de efetivação do seu projeto. *Pós-modernidade* é, então, o termo assumido, principalmente, por Lyotard (2009) e Baudrillard (1981), já para Jameson (1996) e Harvey (1993) esta fase identifica-se muito mais com uma lógica de “*capitalismo tardio*”. Bauman, ao entrar na discussão, usa-se também do termo pós-modernidade (1998; 1999), contudo, no decorrer da sua obra passou a chamar, em seus últimos trabalhos, este momento histórico e filosófico do pensamento de *modernidade líquida* (2001).

(OLIVEIRA, 1990), a “razão instrumental”. Desta forma, diferente de seus antecessores que acabaram sentindo-se pessimistas e impotentes diante do processo de desenvolvimento da razão, “Habermas busca resgatar o potencial de crítica por meio da elaboração de uma teoria ampla de racionalidade” (BOUFLEUER, 2001, p. 13).

Contudo, antes de tratar deste “possível fracasso” da modernidade é importante entendê-la de maneira mais aprofundada. Esta será a função desta próxima sessão. Não historicizar a modernidade propriamente dita – até mesmo porque, para isso, seria necessário um esforço de aprofundamento teórico e historiográfico muito maior, o qual (se possível) levasse em consideração as mais diversas nuances e particularidades da construção dos elementos culturais, filosóficos, políticos e econômicos que vieram a servir de fundamentos para este “momento histórico” –, mas sim, compreender como, e a partir do quê, formaram-se e estruturaram-se os pressupostos básicos que serviram de elementos basilares para o dito projeto moderno. Esta trajetória remeterá a momentos peculiares no fluxo da história humana que de maneira direta ou indireta tiveram alguma contribuição no processo de construção do “sujeito moderno”. Desde as primeiras percepções de liberdades individuais (seja em relação aos fenômenos da natureza ou, mais tarde, da dominação dos homens sobre os homens) até a mais complexa noção de subjetividade<sup>4</sup>, de visão de mundo e de ação no mundo. Que caminho trilhou a modernidade até se “firmar” enquanto pensamento filosófico de mundo e como a liberdade e a racionalidade se

---

<sup>4</sup> Importante destacar que a percepção de subjetividade ora mencionada – e que será trabalhada durante toda esta primeira parte da pesquisa – corresponde à perspectiva moderna de individualidade transparecida (principalmente) pela percepção kantiana (que mais tarde foi também resgatada por Rousseau e Hegel) de um indivíduo que se faz consciente de si e que se usa disto para racionalmente se projetar e fazer/produzir entendimento sobre o mundo. Em síntese, segundo Mancebo (1999, p. 38), tal acepção de subjetividade aproxima-se, também, dos conceitos originalmente concebidos no liberalismo, onde “os indivíduos seriam portadores de personalidades soberanas, com identidades claramente delimitadas e auto-contidas, capazes de permanência e invariância ao longo do tempo, constituindo-se no fundamento primeiro de organização do mundo”. Essa perspectiva é decorrente do fato de que, tanto na filosofia quanto na psicanálise, a noção de subjetividade está atrelada e é resultado de um determinado momento histórico e social, deste modo, na modernidade a subjetividade estaria (também) vinculada à racionalidade. Portanto, é significativo enfatizar que esta concepção de subjetividade se mostra de todo, e cada vez mais, muito distante do entendimento, evidenciado pelos pós-modernos (e que será trabalhado mais adiante nesta mesma pesquisa), de um “subjetivismo radical” resultado dos recorrentes processos de subjetivação por que passou o indivíduo moderno e que determinou a primazia da identidade ou da “auto-realização” e a “morte” da racionalidade e, por consequência, da modernidade.

mostraram elementos fundamentais no trânsito tradicional/moderno e na construção do pensamento emancipatório? Quais as promessas, a partir disto, encetadas pelos ideais iluministas que ensejam tanta pesquisa e revisão literária e que fomentam a necessidade de se pensar, ao exemplo de Habermas, um projeto inacabado?

## 2.1 UMA NOVA AURORA SEMPRE NO HORIZONTE DISTANTE

Pensar o entendimento acerca da modernidade vai muito além de uma retrospectiva histórica<sup>5</sup>. É preciso, para isso, uma perspectiva filosófica em relação aos preceitos sobre os quais está calcada a modernidade. Considerando-a em termos históricos, tem-se que a modernidade enquanto um período no tempo que se estende de meados do século XV – momento no qual os renascentistas ressaltavam as grandes possibilidades da racionalização e do conhecimento – até a atualidade. Contudo, esta classificação se torna tênue e difusa no momento que lhe é exigida um ponto de referência e observação externa – tal qual as classificações histórico-antropológicas que entendem a historicidade humana em períodos “bem” definidos e divididos a partir de elementos positivistas, observáveis e “puramente cronológicos” – pois ela representa, muito mais, uma alteração no modo de se compreender o mundo. Essa mudança traz em si, distintamente da época que a precede, a valorização do elemento da subjetividade e da razão como instâncias maiores para a demarcação dos parâmetros culturais, políticos, sociais e cognitivos. Um processo cognoscente, estritamente ligado à racionalização que, de maneira progressiva, alçou o homem ao centro da discussão. É, portanto, um “rompimento” com a tradição medieval por meio de uma reformulação do pensamento ocidental<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Qualquer tentativa de definição e datação da modernidade acaba, segundo Bauman (1999, p. 11-12), tornando-se subjacente à própria discussão. Segundo o autor, “quanto tempo tem a modernidade é uma questão discutível. Não há acordo sobre datas nem consenso sobre o que deve ser datado. E uma vez se inicie a sério o esforço de datação, o próprio objeto começa a desaparecer. A modernidade, como todas as outras quase-totalidades que queremos retirar do fluxo contínuo do ser, torna-se esquiava: descobrimos que o conceito é carregado de ambiguidade, ao passo que seu referente é opaco no miolo e puído nas beiradas. De modo que é improvável que se resolva a discussão”.

<sup>6</sup> Para Habermas “a questão do tempo é algo que ocupa a mente da cultura ocidental desde o séc. XVIII, que percebe o termo ‘novo tempo’ como esse tempo na qual vivemos, ou seja, como uma transição para o novo. Sente-se aqui certo tipo de necessidade de rompimento com o passado em vista de uma configuração de um futuro. Ao se compreender os exemplos do passado, é possível superá-lo e conceber todo um horizonte novo com a modernidade atual e também criar uma expectativa de um

Contudo, estes “tempos modernos” não partiram de uma percepção imediatista que poderia ter surgido no próprio fluxo dos acontecimentos pós-século XV. Foi somente no curso do século XVIII que tal “limiar histórico em torno de 1500 foi compreendido retrospectivamente como tal começo” (HABERMAS, 2002, p. 8). É Hegel, segundo Habermas, quem deixa isso mais claro. “*Nosso tempo* é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época”, e muito mais do que isso, diz Hegel, “a frivolidade e o tédio que invadem o que ainda subsiste”, somado um “pressentimento vago de um desconhecido” se fazem “sinais precursores de algo diverso que se avizinha” (1992, p. 26, grifo nosso). A perspectiva de um futuro a partir de si é o que visava o “horizonte moderno”. Um “mundo novo”, um “mundo moderno”, que “se distingue do velho pelo fato de que se abre ao futuro” (HABERMAS, 2002, p. 11). Um exercício constante de se compreender, no seu tempo, e se reestruturar. Para Hegel, este “nosso tempo” teve como marco histórico inicial a Revolução Francesa e o Iluminismo. Entretanto, o que precede este “nosso tempo”, em Hegel, é o que realmente dá a ele o seu sentido transformador. As Grandes Navegações e a descoberta do “Novo Mundo” assim como o “Renascimento e a Reforma, [são] os três grandes acontecimentos por volta de 1500, [que] constituem o limiar histórico entre a época moderna e a medieval” (HABERMAS, 2002, p. 9).

Esta compreensão de modernidade na história se faz importante para o dimensionamento da ideia de sujeito que surge a partir destas transformações. As Grandes Navegações e o contato constante com novas culturas impetram nas pessoas, cada vez mais, o sentido de identidade e, por consequência, de subjetividade. Somado a isso, o “Renascimento e a Reforma exprimem a diferenciação entre a razão e a fé que a Idade Média buscava conciliar”, mudando as percepções de mundo – principalmente cognitivas, culturais e religiosas – do plano do “sagrado” para a experiência humana “no plano da vida social e política” (MARQUES, 1993, p. 36).

Marques (1993), no entanto, identifica as *Sementes da Modernidade*<sup>7</sup> ainda nas

---

futuro, visto que a modernidade não pode mais se orientar sob padrões do passado. Com essa consciência de abandono, é conveniente a necessidade de extração de uma normatividade a partir de si mesma, unindo a tradição e a inovação para se criar uma atualidade autêntica” (1987 *apud* RODRIGUES, 2014, p. 190).

<sup>7</sup> Sementes da modernidade é o título do primeiro capítulo da obra *Conhecimento e Modernidade em*

chamadas culturas primitivas. Para o autor, já no monoteísmo bíblico evidencia-se uma “emancipação do universo de frente a um deus imanente”. Essa desmistificação do mundo, diante deste processo de transcendência em deus, liberta o “povo escolhido” da percepção mágica de mundo, fazendo deste objeto de intervenção humana. “A mudança de foco, dos eventos naturais para os acontecimentos históricos, torna efetiva a passagem do predomínio da magia para o predomínio da ética” (SANTOS, 1990, *apud* MARQUES, 1993, p. 19). É, então, a partir destas percepções de “criação” e “salvação” que se confere uma dimensão ontológica para a história. Esta *objetivação*, primitiva ainda, do mundo em relação ao sujeito, pode, segundo o autor, ser considerada como o primeiro passo rumo à modernidade.

Marques, nesta sua análise retrospectiva, já aproxima a cultura hebraica “de perpetuação das verdades”, por meio dos “portadores da palavra viva”, do conceito habermasiano de comunicação. Para ele é a palavra que “funda a verdade da comunicação intersubjetiva e da comunhão entre os seres” (1993, p. 20). Esta aproximação, já evidenciada pelo próprio Habermas, deve-se ao fato de que, para o frankfurtiano, a razão comunicativa é o elemento essencial no desenvolvimento da consciência moral dos indivíduos e o que tem potencial não apenas para a emancipação em relação à magia e à ignorância sobre o mundo, mas também em relação ao próprio uso da razão de maneira estritamente instrumentalizada. Habermas aponta que já o jovem Hegel havia – ao pensar uma possível “reconciliação” entre a objetividade, repleta de uma personificação autoritária da razão centrada no sujeito, e a subjetividade – proposto uma “totalidade ética que não nasceu do solo da modernidade, mas que *retirou* de um passado idealizado da comunidade religiosa do cristianismo primitivo e da *polis grega*” (HABERMAS, 2002, p. 44).

A viagem até a modernidade aporta, então, na Grécia do século VI a.C. É lá, segundo Vaz (2002), que a razão se constitui de maneira formalizada enquanto

---

*Reconstrução* que o autor dedicou à compreensão da modernidade. Uma tentativa de aproximação da gênese moderna pela perspectiva do conhecimento. Nas palavras do autor “sementes e raízes supõe um solo em que se lancem e do qual possam emergir”. A modernidade, portanto, estaria sendo “regada” a muito tempo. “Este solo é o das culturas chamadas primitivas, categorias não cronológicas, mas distintivas de peculiar forma de conhecer, relacionar-se com os outros seres no mundo e com os iguais no estreito âmbito dos grupos nômades. [...] esta atitude simpática do homem em seu grupo com a natureza circundante, esta forma primeira de conhecer, enquanto exclusiva, é o que supôs ponto de partida para nosso estudo”. E completa o autor dizendo que “o que marca os seres não é a história de cada um, mas o surgimento deles em solo comum” (MARQUES, 1993, p. 15).

“instância reguladora do sistema simbólico da sociedade”. Os sofistas, habilidosos com as palavras e também conhecidos como “ilustrados”, propagaram de maneira muito rápida, em um contexto de constantes transformações sociais e políticas – proporcionadas pelo afluxo populacional proveniente do convidativo comércio e indústria em ascensão – a “atenção aos assuntos culturais [...] chamando os homens a tomarem consciência de si mesmos no domínio de uma cultura geral e na busca de melhores soluções” racionais (MARQUES, 1993, p. 21). Verifica-se aqui, segundo Vaz, “a emergência de um *presente* qualitativamente novo onde se exerce o *ato da razão*”. É, portanto, consciência *histórica* do tempo. “Ela se impõe como tarefa a releitura do tempo presente, contendo uma retrodição crítica do *passado* e a predição racional do *futuro*” (2002, p. 13). É neste contexto de permeação de um ideal de questionamento em relação às verdades e visões míticas e totalizantes herdadas da tradição que o surgimento do pensamento racional transparece. A *Paidéia*, neste sentido, tem atuação fundamental. É a partir dela que se estrutura uma noção de formação do sujeito como uma maneira de ver e ser no mundo. Não bastava, para os gregos, aprender a fazer algo, era preciso um entendimento voltado à totalidade e com alcances à ação sócio-política na coletividade e por isso a necessidade de um desprendimento da visão unificadora do mito.

Constant (1985), por outros motivos, além da centralidade da razão, evidenciou ainda na mesma Grécia Antiga outro elemento estruturante, que se mostrou importante na *guinada moderna*. Decorrente dela (a razão), talvez (?). Na construção do seu discurso acerca da liberdade dos modernos, a *liberdade negativa*<sup>8</sup>, em contrapartida à liberdade dos antigos, Constant remonta à Atenas e seu recente, mas como já dito, efervescente comércio. O apreço pela liberdade individual<sup>9</sup> entre os

---

<sup>8</sup> Benjamin Constant (1767 – 1830) voltará a ser abordado mais adiante ainda neste estudo. Contudo, como forma de contextualização para o entendimento desta passagem é importante compreendê-lo enquanto contemporâneo da Revolução Francesa que estava deveras preocupado com os “excessos” cometidos pelos jacobinos em “nome da liberdade”. Para o autor haveria, de maneira muito latente, uma confusão no entendimento do conceito de liberdade, pois, como poderiam os revolucionários lutarem pela liberdade, e em nome da liberdade, se ao mesmo tempo a cerceavam e a subjugavam – guilhotinando, por exemplo – os que não compartilhavam destes preceitos de uma “nova” França. A liberdade dos modernos, evidenciada por Constant, poderia ser entendida como a reivindicação de um direito à privacidade, um amor pela independência individual e à possibilidade de se gozar das benesses da França moderna voltada para o comércio e a indústria de maneira indiferente às presumidas exigências civis e políticas (GUSMÃO, 2001).

<sup>9</sup> Importante enfatizar que o conceito de *liberdade* voltará a ser abordado em sua perspectiva política

atenienses foi, segundo ele, resultado deste comércio que, de maneira muito independente da autoridade pública, atendia às necessidades individuais dos sujeitos, satisfazendo seus desejos e recolhendo-os, muito mais, à administração dos seus problemas e da sua vida privada. Diferentemente das outras repúblicas da Antiguidade que primavam pela participação ativa e direta do indivíduo na vida pública, Atenas desenvolvia este traço que se mostrou particular da modernidade, *esta afeição superestimada pela liberdade e o direito à individualidade*. “O comércio toma a ação da arbitrariedade sobre nossa existência mais vexatória do que antigamente [pondo] um obstáculo invisível e invencível a essa ação do poder social” (CONSTANT, 1985). Se, no mundo entendia-se para os antigos a dignidade enquanto resultado de uma vida virtuosa submetida às leis da natureza e do Estado, os modernos, a começar pelos atenienses, em contrapartida, percebem a liberdade enquanto premissa para a dignidade do homem. Liberdade em relação a toda a tradição, a toda a autoridade e a toda a instituição.

Claro que esta liberdade não foi marca presente em todo caminho dos *antigos* até os *modernos*. Ela estava lá, impetrada na gênese da subjetividade cristã, na interiorização existencial do ser, ou na “alma” como descrita na filosofia de Santo Agostinho. Era ela que, a partir de uma “ordem exterior”, conferia ao ser humano a livre vontade de decidir seguir um caminho que não o da presença de Deus, *o pecado*, ou, de outra forma, *a retidão*, quando a liberdade interiorizada no ser se submete, enquanto paixão pelo divino, à razão cristã. A percepção desta dicotomia entre pecado e retidão é importante no escopo da análise desta caminhada ao moderno, uma vez que, “Santo Agostinho é o primeiro que coloca a liberdade não no plano da seleção deliberativa de meios para um fim, mas na recíproca implicação de um querer e um não-querer” (MARQUES, 1993, p. 27), de forma que a subjetividade (característica moderna) se radica ontologicamente na faculdade de agir *bem* ou *mal*<sup>10</sup>. É o sujeito

---

mais adiante. Neste momento ele aparece, no pensamento de Constant, somente para um aprofundamento perspectivo das pequenas, mas importantes, mudanças que delineiam cronologicamente, se isso é possível, os meandros da historicidade humana dos antigos até os modernos.

<sup>10</sup> Na busca do entendimento da ação dos totalitarismos, Arendt (2007) percebe o conceito de livre arbítrio como um “fator decisivo” na história da definição de liberdade. Nesta perspectiva, a vontade estaria ligada apenas ao sujeito em um relacionamento consigo mesmo. Seria, pois, na intimidade do ser que haveria liberdade para optar por aproximar-se de Deus, ou optar por uma vida pecaminosa. Resumido a si mesmo, o sujeito, mesmo escravo estaria ainda exercendo sua liberdade interior.

agora, no uso da racionalidade cristã da sua liberdade, o responsável por aproximar-se do divino. Diferentemente dos gregos que reconheciam a liberdade somente em uma perspectiva positiva vinculada à participação ativa e direta no espaço público – de modo que não subordinado a ninguém estava, na mesma medida, em uma relação de pertença e dependência ao coletivo. Diferentemente também, da liberdade subjetiva, ou negativa, dos atenienses que a entendiam enquanto expressão da livre vontade apenas no escopo dos “contingentes negócios humanos” decorrentes do comércio.

Habermas (2002, p. 28), a partir de Hegel, sentencia que “o direito da liberdade subjetiva constitui o ponto central e crítico que marca a diferença entre a Antiguidade e os tempos modernos”. É, segundo ele, somente com o cristianismo que este direito à liberdade interiorizada “converteu-se em princípio universal e efetivo de uma nova forma do mundo”. Os conflitos internos do sujeito, e as escolhas consequentes, determinam o seu *eu*, e é a partir deste que ele se apresenta ao mundo. Esta percepção embasará as percepções vindouras de “moralidade e de boa consciência”, bem como subsidiarão as configurações de sociedade, Estado e da própria ciência que se estruturavam por meio destes “princípios” (HABERMAS, 2002, p. 28). A razão, neste sentido, desenvolve um caráter repressivo fundamentado principalmente na estrutura de “auto relação”, ou seja, na relação de um sujeito que se torna objeto de si mesmo. É certo, diz Habermas, que o cristianismo insurgente já havia eliminado uma parte da positividade<sup>11</sup> da fé judaica, contudo, mesmo o livre arbítrio apresentava um único caminho que poderia ser desejado: a retidão. Para Hegel (1992) essa razão se apresentava aos sujeitos de maneira a unificar as vontades, recorrendo, como exemplo, ao modelo do castigo experimentado como destino.

Marcondes (2001) pondera que a tradição cultural ocidental moderna se origina na síntese entre o monoteísmo judaico, a cultura grega helênica e o cristianismo insurgente. Por isso o sentido cosmopolita e universal enquanto premissa religiosa do cristianismo, pois o mesmo assenta-se com relativa naturalidade ao plano político-administrativo helênico ensejado pelo projeto de um Império de Alexandre.

---

<sup>11</sup> A fé positiva, segundo o jovem Hegel (1992), é um sistema de enunciados religiosos institucionalizados enquanto verdade pelo fato de ter sido estabelecido por uma autoridade, objetivada pela tradição a qual não se pode rejeitar e para a qual a fé deve estar submetida. Há neste sentido, uma determinada renúncia de julgar a pertinência de tal verdade por si mesmo.

Esta transição – já grega, mas mais acentuada pelo cristianismo – da percepção de tempo histórico do *passado* (história da formação do mundo e dos grandes heróis) para o *futuro*, moldado e determinado pelas ações presentes (unificadas pela razão cristã), no entendimento de Marques, “torna questão crucial a reconciliação entre liberdade e predestinação, entre razão e fé” (1993, p. 27). É preciso uma “determinação superior” acoplada à ideia do livre arbítrio, para que esta possa justificá-lo enquanto gênese da ação correta e direta em aproximação ao divino. Sendo assim, todas as ações estariam permeadas, de alguma forma, pelo medo do castigo eterno. O *miseria hominis* era o tema prevalecente neste contexto. A percepção de “ser caído”, do homem “descendente de Adão” e, assim, “marcado pelo pecado original” corroboravam a ideia de que a sujeição racional do homem à fé juntamente com a pobreza material e a riqueza de espírito eram, sim, o caminho para a salvação.

O período Medieval e a escolástica configuraram-se, então, em uma relação de “subsunção da racionalidade humana individual ao sagrado império da fé”. Todo conhecimento produzia-se, ou, reproduzia-se (em muito maior escala) somente, ou em grande medida, nos mosteiros, ou seja, em uma dimensão muito distante do “mundo da vida” (MARQUES, 1993, p. 29).

A Reforma, mas mais particularmente o Renascimento, sintetizam, de maneira muito abrupta, a necessidade de um apartamento entre a razão e a fé, e a retomada do caráter laico do conhecimento, buscando inspiração para isso na antiguidade grega, a qual demonstrava maior estima pelo saber crítico voltado para um maior conhecimento do homem. O *humanismo*<sup>12</sup>, então, foi a corrente de pensamento que, rompendo com a percepção teocêntrica de mundo, se firmou neste momento, a partir

---

<sup>12</sup> É válida aqui as observações feitas por Nepomuceno tomadas a partir de Paul Oskar Kristeller, que, segundo o primeiro, foi “um dos estudiosos mais atentos dos fenômenos renascentistas no séc. XX”, e que chamou a atenção para a necessidade distinguir o termo “Humanismo” de “Renascença”, isto posto, uma vez que “os humanistas têm sido associados à Renascença de forma restritiva e simplificadora, como se pudessem abranger todos os intelectuais do período”. Os humanistas, segundo Kristeller, “teriam sido apenas os organizadores de um programa cultural, que tinha como princípio o estudo filológico acurado do latim e do grego, a partir da literatura dos clássicos e de sua gramática, a busca da eloquência, em imitação aos grandes oradores do passado (Cícero, em primeiro lugar), e a reconstituição da linguagem, do estilo e das temáticas dos clássicos greco-latinos – valores que estiveram tão fortemente divulgados na Renascença, que chegaram a se confundir com ela ou lhe caracterizar o perfil, de forma simplificadora. Por fim, pela sua própria caracterização de profissionais dos estudos de humanidades, os humanistas, ou os humanistas puros, não se interessaram por questões que diziam respeito à natureza, à cosmologia, às ciências naturais, à filosofia, à teologia e às especulações metafísicas” (KRISTELLER, 1961, 1962 *apud* NEPOMUCENO, 2005, p. 157).

da retomada dos clássicos, usando-se de uma racionalidade “profana” com intuito de desenvolver as potencialidades da própria condição humana a partir de premissas, como a do sofista Protágoras, de que o “homem é a medida de todas as coisas”. O renascimento, a base para o humanismo, é para Marques (1993, p. 37) um “regresso às origens para novos avanços”, deixando de “basear-se nos mitos das origens cosmogônicas para fundamentar-se na reconstituição histórica das origens da vida plenamente humana”, inaugurando-se assim uma “autêntica individualidade localizada no tempo”.

Surge então, arraigado ao humanismo, uma nova percepção de dignidade humana. Diferente da “dignidade humana” proposta pela filosofia teológica medieval – onde o homem é postulado enquanto objeto principal da criação e, por isso, resumido à contemplação do mundo –, a dignidade do homem renascentista empossa-o enquanto sujeito da história. Para Nepomuceno, “está claro que, para que o homem conceda o seu lugar na História, é preciso que ele se dignifique, que ele conceda a si um papel invulnerável de agente transformador”. É preciso, ainda segundo o autor, que este homem confira a si o direito de intervir na história, uma vez que a “concepção de História só existe quando o homem conhece sua capacidade de intervenção no universo; do contrário, esse universo se torna estático, contemplável e imóvel” (NEPOMUCENO, 2005, p. 152). E a imutabilidade não era mais o que queriam os emergentes pensadores. Principalmente, e mais evidentemente, na estética, a “mudança” buscada pelo movimento humanista da renascença ficou conhecida. A valorização do corpo humano dotado de beleza própria, expressa em detalhes e proporções cuidadosamente lapidados com suas linhas harmoniosas e delicadas, representava o ideal de dignidade humana que concebia o humanismo (MARCONDES, 2001).

No campo da atuação sócio-política o humanismo renascentista deixou marcas igualmente influentes para a estruturação do pensamento moderno. Pensadores como Erasmo de Rotterdam (1466-1533), Tomás Morus (1478-1535) e, principalmente, o florentino Nicolau Maquiavel (1469-1527), formularam uma visão de homem, sociedade, moral e política que fundamentar-se-ão enquanto base das discussões vindouras da modernidade. Os dois primeiros, “preocuparam-se em aplicar os princípios da virtude inspirados na moral estoica e epicurista – a ética do equilíbrio e da moderação – no campo da política”, de modo a preservar uma determinada

independência e liberdade de pensamento. “A rejeição da tradição escolástica, do saber adquirido, da autoridade imposta pelos costumes e pela hierarquia, em favor de uma recuperação do que há de virtuoso e espontâneo na natureza humana individual”, serviram de “ponto de partida” para os autores, e representam o cerne “do ideário humanista” (MARCONDES, 2001, p. 144 *passim*). Já o último, a partir da perspectiva do conceito por ele criado de *virtú*, observou que o estadista, pensando na sua permanência no poder, deve ter uma grande capacidade de adaptação aos acontecimentos políticos, dirigindo a eles elevada energia, coragem e determinação demonstrando, assim, alta habilidade e competência pessoal. E que – ao contrário da virtude cristã impregnada de piedade e humildade, onde um bom governante pensando em gerir a sociedade em direção à salvação deveria ser um “bom cristão” – é a objetividade dos fins traçados pelo governante no poder que justificam os meios por ele utilizados. Maquiavel é, por isso, considerado por muitos o primeiro teórico político eminentemente moderno<sup>13</sup>. A separação da ação divina manifesta pelo governante, por ele proposta, atribui ao estadista funcionalidade terrena, fazendo-o operar de acordo com uma lógica própria, racional e legal, cada vez mais secular e distante do tradicional e divino. É o indivíduo, então, o elemento central para a compreensão das mais diversas instâncias da esfera pública. Processo este que determina, cada vez mais, a autonomia da ação política (NASCIMENTO e ADAMEC, 2014).

A Reforma Protestante<sup>14</sup>, por seu lado, é marcada por ser um “movimento estritamente religioso”, que se opõem tanto “às disputas escolásticas quanto ao humanismo enquanto negação da supremacia da fé no contexto da cultura” (MARQUES, 1993, p. 38). A Reforma atuou de “maneira distinta dos humanistas”,

---

<sup>13</sup> “A obra de Maquiavel – frequentemente interpretada com vistas unicamente à figura de um príncipe segundo a qual tem que manter o Estado a qualquer custo, orientado pela lógica dos fins que justificam os meios – pode ser, na realidade, interpretada em dois momentos distintos. Deve-se notar, inclusive, que nenhum deles inclui a comumente referenciada ideia dos “fins justificando os meios”; o máximo que pode ser retirado de uma análise mais sistemática da obra de Maquiavel é que há certos fins que justificam certos meios, e nada mais [...] Como bom humanista, podemos inseri-lo no âmbito de uma cultura de revalorização do papel do homem e seu livre arbítrio no universo em geral e na vida política em particular” (NASCIMENTO e ADAMEC, 2014, p. 89).

<sup>14</sup> “A Reforma, paradoxalmente, ao pretender recuperar a pureza original do cristianismo, liberta os homens para a dedicação dos negócios do século, reforça a autonomia dos estados nascentes e a crescente secularização da vida, consoante os ideais do humanismo renascentista. A esses dois movimentos acrescenta-se a descoberta do ‘Novo Mundo’, na transição epocal entre a Idade Média e a Idade Moderna, que, no limiar do século XVI, marca os começos da outra modernidade à busca de auto certificar-se” (Cf. HABERMAS, 1990 *apud* MARQUES, 1993, p. 39).

contudo, paralelamente a eles, “contribuiu para a emergência da consciência individual”, o que contribuiu “significativamente para uma nova dimensão de liberdade individual no horizonte da fé”. A conversão da “religiosidade absoluta” e contemplativa em ação social revestem o “trabalho ativo e a prosperidade econômica” de um “caráter sagrado” (MARQUES, 1993, p. 38). Considera-se, hoje, que a ruptura provocada pela Reforma foi um dos elementos propulsores da transição para a modernidade, pois o entendimento de que a fé em si é suficiente para que a pessoa se aproxime do divino determinou, de certa maneira, a independência do indivíduo de toda autoridade externa, no caso a Igreja. Segundo Marcondes (2001), os preceitos propagandeados pela Reforma difundiram-se rapidamente por toda a Europa, o que de maneira muito evidente refletiu um anseio dos Estados por mais autonomia política e liberdade de pensamento em relação aos dogmas da Igreja Católica<sup>15</sup> e suas doutrinas medievais e tradicionais. Será, já segundo a análise de Weber, a ética protestante que – ao valorizar a liberdade individual, a livre iniciativa e a austeridade – exercerá grande influência sobre o desenvolvimento econômico do Velho Continente, permitindo a acumulação de capital e a ascensão da burguesia enquanto classe detentora de riquezas e do poder político<sup>16</sup>. Contudo, este cenário só pode ser entendido se somado à consolidação e expansão do mercantilismo – enquanto prática que se tornava rotineira e que se demonstraria (mesmo que só entendida assim posteriormente) condição para o capitalismo também emergente – enquanto consequência das Grandes Navegações.

A Era dos Descobrimientos, neste sentido, deve, também, ser entendida

---

<sup>15</sup> “A influência da Igreja não se fazia apenas de modo direto, mas também por meio da política imperante nos Estados em que esta se fazia mais presente, como era o caso da Espanha, e também por meio de alianças entre os próprios Estados, formadas principalmente por meio de uniões religiosas das dinastias. Este foi o caso da Inglaterra sob a monarquia de Carlos I, cuja esposa Henriqueta Maria, irmã do rei da França (Henrique IV), foi uma das principais articuladoras da volta da força do papismo dentro da Inglaterra, após a anos de decadência diante do protestantismo imperante neste país” (HILL, 2002 *apud* LOURENÇO, 2012, p. 15).

<sup>16</sup> Hobsbawm (2015, p. 353) complementa que foi justamente nos países protestantes onde houve um crescimento mais evidente do *sectarismo* – motivado principalmente pela “exclusividade e insistência na comunicação individual entre o homem e Deus, bem como sua austeridade moral”, características estas que determinavam comportamentos em sociedade mais individualistas e subjetivados – é que este movimento se tornou “atraente para os empresários e pequenos comerciantes em ascensão”. Além disso “a seita podia facilmente se transformar em uma assembleia igualitária e democrática de fiéis sem hierarquia religiosa ou social, e assim atraía o homem comum”. Era, esta, mais uma forma de “rebelia” contra as instituições milenarmente impostas, pois, a partir da Reforma valorizou-se o individualismo e o espírito crítico, bem como a discussão de questões éticas e religiosas.

enquanto consequência do já citado humanismo. Pois foi o movimento humanista que possibilitou – a partir do desejo constante de desenvolver no homem o espírito crítico e a confiança em suas possibilidades, colocando-o no centro das preocupações éticas, estéticas e políticas – o surgimento de um arranjo intelectual fundamentado na preeminência do homem de modo que ele “superasse” o modo de pensar medievo. A alteração da acepção Teocêntrica de mundo pelo entendimento Antropocêntrico resultou do anseio por conhecimento e do espírito científico ao qual o homem foi incumbido, o que, de maneira muito direta, determinou uma verdadeira *Revolução científica* na Europa. De Nicolau Copérnico (1473-1543) a Galileu Galilei (1564-1642) – o primeiro inaugurando e o segundo entendido enquanto ponto de chegada desta primeira fase de transformação da visão antiga de mundo e, ponto da insurgente revolução científica por que passava a Europa – “a revolução científica pode ser considerada uma grande realização do espírito crítico humano, com sua formulação de hipóteses ousadas e inovadoras e com sua busca de alternativas para a explicação científica”. Contudo esta, “ao tirar a Terra do centro do universo e ao trazer para o primeiro plano a ciência da natureza, se afasta dos temas centrais do humanismo e da Reforma, sofrendo em muitos casos a condenação, tanto de protestantes quanto de católicos<sup>17</sup>” (MARCONDES, 2001, p. 153).

É com este “terreno” já preparado<sup>18</sup> que René Descartes (1596-1650) iria

---

<sup>17</sup> Marcondes adverte que se deve ser cauteloso ao considerar a ciência moderna como um triunfo da racionalidade sobre a lógica aristotélica utilizada pela escolástica. Pois, num primeiro momento, em muitos aspectos a segunda foi mais racionalista que a primeira (2001). No mesmo sentido, assevera Hobsbawm que o pensamento científico, em muitas oportunidades, era “influenciado por questões alheias” à própria disciplina em estudo. Ludibriado por especulações e interesses. “O progresso da ciência não é um simples avanço linear, cada estágio determinando a solução de problemas anteriormente implícitos ou explícitos nele, e por sua vez colocando novos problemas. Este avanço também prossegue pela descoberta de novos problemas, de novas maneiras de focar os antigos, de novas maneiras de enfrentar ou solucionar velhos problemas, de campos de investigação inteiramente novos, de novos instrumentos práticos e teóricos de investigação. Em todo ele há um grande espaço para o estímulo ou a formação do pensamento através de fatores externos. Se, de fato, a maioria das ciências em nosso período tivessem avançado de uma simples forma linear - como foi o caso da astronomia, que permaneceu substancialmente dentro da sua estrutura newtoniana - tais considerações poderiam não ser muito importantes” (HOBSBAWM, 2015, p. 428).

<sup>18</sup> “As grandes navegações, iniciadas já no séc. XV, e principalmente a descoberta da América vão alterar radicalmente a própria imagem que os homens faziam da Terra. As teorias científicas de Nicolau Copérnico, Giordano Bruno, Galileu Galilei e Johannes Kepler vão revolucionar a maneira de se considerar o mundo físico, dando origem a uma nova concepção de universo. A Reforma de Lutero vai abalar a autoridade universal da Igreja católica no Ocidente, valorizando a interpretação da Bíblia pelo próprio indivíduo. A decadência do sistema feudal e o surgimento do mercantilismo trazem uma nova ordem econômica baseada no comércio, com a defesa da livre iniciativa, e no individualismo. Na arte

inaugurar uma forma mais “bem-acabada” do pensamento moderno<sup>19</sup>. Intrigado pela possibilidade de o homem – um ser que compartilha com todos os outros a qualidade de ser racional – na busca pelo conhecimento resultar em “erro”, Descartes se dedica à criação de um método que lhe garanta pôr a razão em um caminho certo e válido até o conhecimento. O método é, portanto, “um procedimento que visa garantir o sucesso de uma tentativa de conhecimento, de elaboração de uma teoria científica” (MARCONDES, 2001, p. 162). Um determinado conjunto de regras, segundo Descartes, é que garantiriam o sucesso em alcançar um conhecimento fundamentalmente verdadeiro dentre todas as possibilidades de conhecimento existentes. A própria ruptura com a tradição fica mais evidente no discurso de Descartes, quando ele deixa claro que as “verdades” até então perpetuadas estavam todas em crise: a autoridade moral e teológica da Igreja havia sido contestada pela Reforma, uma vez que erros cometidos no passado pelos papas, teólogos e concílios corromperam a Igreja ao longo dos anos.

A autoridade do saber tradicional também havia sido contestada por Copérnico e Galileu, na medida em que a tradição se usava do sistema geocêntrico de maneira equivocada e a partir de observações errôneas. A mensagem era clara: não se pode “confiar na tradição, nos ensinamentos, no saber adquirido”<sup>20</sup>. Qual seria o caminho então em meio a tanta desconfiança? Descartes diz que o “único caminho possível é a interioridade, a própria razão humana, a luz natural que o humano possui em si mesmo, sua racionalidade”. É, portanto, ao *individualismo* e à *liberdade subjetiva*<sup>21</sup>

---

o movimento renascentista, ao retomar os valores da Antiguidade clássica, vai opor uma cultura leiga, secular e mesmo de inspiração pagã à arte sacra, religiosa, predominante na Idade Média” (MARCONDES, 2001, p. 159).

<sup>19</sup> É importante enfatizar que nem no correr dos séculos XVII e XVIII, nem a partir do momento que a modernidade tomou consciência de si, o método cartesiano foi totalmente aceito enquanto filosofia onipresente. Contudo, mesmo no período de transição medievo-moderna até a própria modernidade, a filosofia cartesiana continua, de alguma forma, sendo usada como ponto de partida para todos os discursos, mesmo que seja para uma referência crítica sobre o método.

<sup>20</sup> O ponto de partida para a criação do método de Descartes foi a constatação de que, em geral, a teoria do conhecimento, a ciência e o saber da sua época estavam em crise. O autor deixa isso bem claro quando diz que foi, desde sua infância, “educado nas letras”, e “persuadido” de que por meio delas poderia “adquirir um conhecimento claro e seguro de tudo o que é útil à vida”. Por isso, segundo Descartes, dedicou-se de corpo e alma a aprendê-las, “mas tão logo” concluiu seus estudos teve que, como tantos outros, mudar radicalmente de opinião. Pois, achava-se “acossado por tantas dúvidas e erros”, que lhe parecia que seu único lucro, ao instruir-se de tal maneira, fora ter descoberto, cada vez mais, sua ignorância (DESCARTES, 2012, p. 12).

<sup>21</sup> “A visão, inaugurada com a *revolução científica*, de uma ciência experimental, integrada com a técnica e tendo uma preocupação prática [...] é assim bastante representativa da visão de mundo que

que a ciência, enquanto teoria do conhecimento, atribui maior valor, de modo a enfatizar a experiência individual, seja no campo da intelectualidade (racionalismo) ou da sensibilidade (empirismo) (MARCONDES, 2001, p. 163 et seq.).

O método cartesiano, somado à crescente influência do empirismo inglês, elevava a ciência a outro patamar na tentativa de validar “verdades” já conhecidas, mas agora, de todo modo, questionadas; e juntos (o método de Descartes e o empírico) constituíram-se enquanto principais correntes formadoras do pensamento moderno. “As ciências modernas renunciaram à pretensão de razão da tradição filosófica”. Com isso inverteu-se “a relação clássica entre teoria e práxis. As ciências naturais, produtoras de um saber tecnicamente útil, transformam-se em uma forma de reflexão da práxis e na primeira força produtiva” (HABERMAS, 2002, p. 105). É na manufatura – degrau da evolução do artesanato à indústria – que, num primeiro momento, fica mais evidente a conexão entre a ciência e os processos de produção material. É nesta passagem do período manufatureiro para o industrial que o princípio da necessidade deixa de ser o regulador da economia, passando essa a se orientar pela premissa do máximo rendimento, a qual era permitida graças ao avanço dos conhecimentos científicos e técnicos (Cf. HABERMAS, 2002; MARQUES, 1993).

Houve sempre, ao longo de toda a história humana, algum tipo de ciência. Pois não poderiam as sociedades até então ter modificado de qualquer forma o mundo que as cercava, bem como as relações estabelecidas entre estas sociedades e o espaço que ocupavam, sem certa quantidade de um conhecimento racional, mesmo que derivado da observação empírica do mundo físico, vivo e social. Foi esta dose de conhecimento que permitiu às sociedades desenvolverem-se no âmbito das conquistas materiais, institucionais ou culturais. Contudo, foi na modernidade que a ciência e a tecnologia tornaram-se fator decisivo no processo de crescimento econômico<sup>22</sup> e desenvolvimento das sociedades industriais que ora emergiam (Cf.

---

começa a se articular nesse período em algumas regiões da Europa [...]. O subjetivismo epistemológico, o liberalismo político, a ética individualista e o mercantilismo econômico são as várias faces de uma nova realidade que começa a surgir a partir de meados do séc. XV. Nesse sentido, o humanismo renascentista e a Reforma Protestante estão também na raiz dessas novas idéias” (MARCONDES, 2001, p. 196).

<sup>22</sup> Hobsbawm avalia que a Grã-Bretanha, o Estado mais bem-sucedido da Europa no século XVIII, devia plenamente seu poderio ao progresso econômico, de forma que, por este período, todos os governos continentais, com qualquer pretensão de uma política racional e progresso, estavam, conseqüentemente, fomentando o crescimento econômico, principalmente o desenvolvimento

SALOMON, SAGASTI e SACHS-JEANTET, 1993, p. 7). A divisão social do trabalho e a própria percepção do trabalho assalariado enquanto premissa moderna asseguram à modernidade uma relação distinta com a racionalidade<sup>23</sup>. É essa nova ciência e a tecnologia dela derivada que, a partir de então, passam a determinar diretamente os rumos da “evolução” da sociedade, interferindo não somente na *ordem econômica* – diretamente ligada ao trabalho – mas também na formação histórica, social, política e, ainda, como na ética protestante, religiosa e cultural. O aumento exponencial da produtividade, o surgimento de novas classes sociais: o proletariado e a burguesia, a urbanização (em muitos casos descontrolada), as redefinições nos núcleos familiares, a “proletarização” e as novas formas de proeza despontam, também, como consequência da criação das máquinas e da *Revolução Industrial* como um todo. Inaugura-se, a partir disto, um novo tipo de crescimento e mudança, demandados pelos interesses das indústrias, a sucessão de inovações técnicas aceleraram-se indicando, conseqüentemente, novos rumos e perspectivas para a própria ciência (SELL, 2015; MARQUES, 1993).

Contudo, essa modernidade industrial, tão bem aceita nos centros que ora urbanizavam-se, não foi de todo unânime. O campo e a zona rural continuaram, de maneira muito pragmática, sendo redutos de uma nobreza de linhagem antiga e conservadora que, na maioria dos casos, regia-se pelos rígidos preceitos tradicionais de *status* social traduzidos no *anciens régimes*<sup>24</sup>. Esta miscelânea de novidades e conservadorismos, correntes de pensamento, formas de se pensar o conhecimento e formas de o ser se portar, apresentou aos pensadores no fluxo do trânsito medievo-

---

industrial e o incentivo, também, para as ciências na busca de soluções de problemas produtivos (2015, p. 47).

<sup>23</sup> Como se verá mais adiante, é esta relação e estruturação da divisão social do trabalho (bem como do conhecimento) que, no *primeiro* Habermas, tornam-se elementos de *objetificação* da racionalidade, determinando, por consequência, um distanciamento (social e intelectual) entre o trabalhador e o produto final. Já o *segundo* Habermas, depois da virada linguística, percebe, no discurso de Ritter (1965), que a consciência que a modernidade tomou de si distingue-se em vários aspectos da modernidade que estava em fluxo. Ambas as percepções, distintas, mas complementares, são importantes para o entendimento, no escopo deste trabalho, do constante processo de “subserviência” da ciência às indústrias e ao capitalismo insurgente.

<sup>24</sup> “Mas isso em si mesmo implicava uma revolução cultural. Com o triunfo da cidade e da indústria, uma divisão cada vez maior se interpunha entre de um lado os setores ‘modernos’ das massas, quer dizer, os urbanizados, os instruídos, aqueles que aceitavam o conteúdo da cultura hegemônica – a da sociedade burguesa – e de outro lado, os setores ‘tradicionais’ cada vez mais minados. Divisão mais e mais aguda, porque a herança do passado rural se tornava de forma cada vez maior irrelevante para o tipo de vida da classe operária urbana” (HOBBSAWM, 2015a, p. 451).

moderno a sensação de um mundo em “desordem”. E foi esta necessidade de uma “referência” que levou os teóricos a elegerem a razão, em suas mais variadas vertentes pós-Descartes, enquanto elemento basilar a partir do qual o mundo deveria ser organizado. É ela quem deveria, então, dar coesão e sentido a todas as esferas que compõem a essência humana (Cf. ANSEN, 1999). É o sujeito, portador desta capacidade e ciente de si, quem deveria, a partir disto, dar significado a sua existência, sendo o responsável pelo seu progresso ou decadência. O sentido atribuído ao agir humano estaria, dessa forma, atrelado a sua liberdade e não mais à vontade divina ou de qualquer outra instituição que lhe seja externa.

Esta concepção de ideias inatas e de faculdades da mente, as quais tornam possível o conhecimento, correspondem, segundo Marcondes, do ponto de vista epistemológico, à percepção da existência de *direitos naturais*<sup>25</sup> ao homem. Os adeptos do liberalismo, nesta perspectiva, deparam-se, no campo da política, com um problema: conciliar essa “liberdade e os direitos individuais, concebidos como inerentes à própria natureza humana”, e que era estranha a muitos ainda, “com as exigências da vida em comunidade e, portanto, com o respeito ao direito do outro, imprescindível para o equilíbrio da vida social, bem como com a determinação de interesses e rumos comuns essenciais à vida social”<sup>26</sup> (2001, p. 197). Exponentes do pensamento político da época veem, nesse sentido (e pensando uma solução para esta possível ambiguidade), ainda no próprio ideário moderno a “solução”: a razão era o elemento agregador, portanto, poderia (e deveria) ser tomado enquanto elemento

---

<sup>25</sup> “A teoria da origem divina do poder real defendia que os desígnios de deus eram misteriosos e inacessíveis à imperfeição humana, apenas alguns profetas e santos, e alguns outros iniciados nas Sagradas Escrituras eram capazes de vislumbrar na sua obscuridade. Estes estavam sob a guarda da Igreja e seu chefe maior, o Papa. Toda contingência, todo acidente, é uma resposta divina favorável ou contrário aos excessos humanos. Com isso, os poderes espirituais adentravam a porta da vida terrena e obrigavam os governantes a seguir suas orientações. Ademais, um governante dependia da aprovação divina atestada pelo Papa. Tensões entre a Igreja e o Estado contribuíram para a Reforma, mas a origem divina do poder permaneceu com alguns ajustes. Contudo, o direito natural moderno, ou simplesmente jusnaturalismo, surge especialmente nos locais em que a Reforma fora bem-sucedida” (SÃO PAULO, 2012, p. 18).

<sup>26</sup> “No início do período moderno, a dissolução da ordem feudal, a contestação do poder temporal da Igreja e o combate à monarquia absoluta e ao estado centralizado, surgido principalmente na França do sec. XVII, criam a necessidade da busca e discussão de um novo modelo de ordem social, de organização política, de legitimação do exercício do poder, representado pelas teses dos teóricos do liberalismo e do contrato social. Essa discussão leva, em última análise, ao surgimento da democracia representativa e do sistema parlamentar, ao estabelecimento de constituições e cartas de direitos civis. O primeiro passo se dá com a Revolução Gloriosa na Inglaterra, em 1688, após a deposição de Jaime II, logo se seguindo a Revolução Americana (1776) e a Revolução Francesa (1789)” (MARCONDES, 2001, p. 197).

“comum”, “universal”. A individualidade e as peculiaridades intrínsecas aos seres humanos eram, na mesma medida – e mediadas pela racionalidade –, os elementos basilares necessários para a garantia e o respeito às diferenças e, por consequência, a vida em sociedade. Alexis de Tocqueville (1805 – 1859) é um dos mais proeminentes pensadores deste contexto. Partindo dos ideais do liberalismo, suas construções teóricas destacam, sobremaneira, a valorização da liberdade, contudo, não abrem mão das questões relacionadas ao associativismo, à participação, à ética coletiva e o envolvimento comunitário como elementos fundantes de uma sociedade próspera. É a razão, e somente ela, que pode construir uma sociedade baseada em princípios gerais sobre os quais todos possam concordar, pois, caso as leis e as instituições forem criadas e mantidas por princípios racionais, científicos e universais, então as diferenças poderão ser respeitadas e até valorizadas, sem que isso signifique um abandono completo da noção de sociedade e de comunidade. E esta era uma perspectiva, como todo o projeto da modernidade, inovadora.

Apesar de a liberdade e a razão, na política e na teoria do conhecimento, respectivamente, serem princípios universais – já há algum tempo sendo evidenciados pelos teóricos – são também, na mesma medida e neste contexto, conquistas intimamente ligadas à dedicação individual. É, então, em torno da noção de autonomia, de consciência individual e da capacidade de, com o uso da razão, conhecer o real, que o *Iluminismo* se arma da educação, da ciência e do próprio conhecimento para usá-los enquanto instrumentos de libertação dos homens dos grilhões que lhe são impostos pela ignorância e pela superstição, as quais os fazem, assim estando, facilmente domináveis. É contra toda esta autoridade que é infligida ao homem, sem que ela tenha passado pelo julgo da racionalidade – e que se usa de artifícios como o medo, a superstição, a coação e a submissão para firmar-se – que o Iluminismo se volta. Esta é a perspectiva inicial do *projeto moderno*, o qual, amplamente difundido pelo movimento Iluminista, depositou arduamente todos os seus esforços e suas esperanças na razão, pois seria ela, segundo os ilustrados, o elemento central e único capaz de dissipar as trevas da ignorância – representadas, sobretudo, pela monarquia e pela religião – a que o homem havia se submetido. O pensamento deveria, segundo eles, ser autônomo, não tutelado. É, portanto, um

projeto *emancipador*<sup>27</sup>. A afirmativa de Immanuel Kant (1724-1804) denota bem este sentido quando remete a um esclarecimento, o qual “é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado”, sendo que para o autor essa menoridade é a incapacidade do homem “fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo”. E é ele o culpado por esta menoridade, quando não por falta de entendimento, “mas sim por falta de decisão e coragem de *servir-se de si mesmo*” (*apud* MARCONDES, 2001, p. 203) este homem resume-se à subserviência a outrem. Esta transformação de *ordem cultural* enfatizada pelo Iluminismo já vinha ocorrendo desde o Renascimento. Contudo, de um modo geral, a substituição da acepção teocêntrica pela antropocêntrica dos renascentistas estivera mais diretamente ligada ao campo das artes, o que significava, de certa forma, uma parcela menor da sociedade.

Não por acaso, segundo Hobsbawm (2015), as classes mais (autodeclaradas) “iluminadas” eram também as economicamente mais progressistas, as que mais diretamente se envolviam nos avanços tangíveis da época, tais como os empresários, fabricantes, administradores sociais e econômicos de espírito científico, enfim, pessoas próximas aos círculos mercantis e financistas. Contudo, segundo o próprio autor, não é propriamente correto chamar o “Iluminismo<sup>28</sup> de uma ideologia da classe média, embora houvesse muitos iluministas – e foram eles os politicamente decisivos – que assumiram como verdadeira a proposição de que a sociedade livre seria uma sociedade capitalista”. É mais correto, segue Hobsbawm, entender o movimento

---

<sup>27</sup> Touraine (1994) entende que o que diferencia a filosofia iluminista da que a precede é, de um modo geral, sua pretensão de estender a todos os homens o que havia sido propriedade de apenas alguns, ou seja, o conhecimento e uma existência produzida e conduzida em consonância com a razão. Este seria um sujeito livre das pressões tradicionais. Talvez a representação máxima do projeto moderno alçado pelos iluministas seja a *Enciclopédia*. “Este monumental projeto editorial e pedagógico pretendia ser uma espécie de grande síntese do saber da época, visando colocá-lo ao alcance do público em geral, de todo e qualquer indivíduo que fosse capaz de ler e, por conseguinte, de se instruir [...] Sua publicação foi iniciada em 1751 sob a liderança de Denis Diderot, mas reunindo escritos dos principais pensadores, filósofos, cientistas da época [...] Sua edição completa chegou a vinte e quatro volumes *in folio*, tendo sido censurada pelo Parlamento francês (1759), temeroso das repercussões desse projeto, e pela Igreja, em virtude da visão materialista e anticlerical de muito de seus autores” (MARCONDES, 2001, p. 204).

<sup>28</sup> “O Iluminismo não pode ser descrito apenas como um breve período da humanidade, mas como o cume de um processo inserido na modernidade e que vem à tona no séc. XVIII. Expressa uma série de lutas por meio da e pela liberdade de pensamento, contra o pensamento eclesiástico e a dominação das cortes, porém também entre os próprios pensadores iluministas. Há um conjunto de forças, em relação contínua de agenciamento, que deram origem a novas forças e também foram capturadas por outras, antigas” (ISRAEL, 2009 *apud* LOURENÇO, 2012, p. 17).

iluminista como uma ideologia revolucionária<sup>29</sup>. Isto posto, uma vez que tinha como objetivo – a partir das ideologias já nele implícitas como a dos humanistas, racionalistas e progressistas – libertar todos os seres humanos. Era um pensamento esclarecido que se usava de um individualismo secular na busca da libertação do homem da irracionalidade que os dividia em hierarquia de patentes mais baixas e mais altas, de acordo com o nascimento ou algum outro critério irrelevante. “A liberdade, a igualdade e, em seguida, a fraternidade de todos os homens eram seus slogans. No devido tempo se tornaram os slogans da *Revolução Francesa*” (HOBBSAWM, 2015, p. 48, passim).

Este “terremoto” na *ordem política* vigente, recheada de tradições monárquicas e clericais, inaugurou novas formas de organização de poder e, por consequência, novas formas de se pensar o papel do indivíduo na sociedade. Era agora ele o único responsável pelo seu destino. Usando-se da razão para alcançar o conhecimento necessário sobre o mundo, e sobre sua posição no mundo, o homem poderia, gradualmente, melhorar – dentro do seu reinado de liberdade – suas condições de vida. A manipulação do mundo pela ciência já demonstrava que podiam ser esperados os mais extraordinários resultados e a tecnologia avançava a passos largos graças à racionalidade direcionada ao progresso em um exercício irrestrito do talento individual num mundo de razão. O próprio *Estado moderno*, segundo Bauman (1999), entendeu-se enquanto uma força missionária, usando-se de um proselitismo agudo empenhado, de tal forma, a submeter as populações dominadas aos preceitos da razão, de modo a transformá-las numa sociedade afinada e ordeira. A *fórmula* para a emancipação e a fuga da *menoridade*, diagnosticada por Kant, parecia perfeita (ao menos as experiências empíricas das ciências naturais demonstravam isso): com o alvorecer da racionalidade seria o homem capaz de esclarecer-se, clarificar-se, ilustrar-se e iluminar-se para longe dos caminhos que até então estavam obscurecidos pelo peso da tradição. O progresso intelectual, o aperfeiçoamento moral, a estabilidade político-econômica e o controle da natureza seriam, desta forma, consequências “naturais” e

---

<sup>29</sup> Neste ponto, também, o autor pede ponderação. Pois havia, ainda – apesar da implicação de abolição da ordem política e social vigente na maior parte da Europa por parte do Iluminismo –, muita cautela e moderação política de muitos dos expoentes da ilustração, a tal ponto que, alguns continentinos, depositavam ainda sua fé no despotismo esclarecido (Cf. HOBBSAWM, 2015).

derradeiras desta emancipação.

O projeto moderno era, então, em última instância, e de toda maneira, um projeto absolutamente *positivista*<sup>30</sup>. Fundamentado a partir da crença apaixonada no progresso da ciência e da tecnologia – provenientes do uso das atribuições naturais do ser humano: a razão e a liberdade – este projeto firmava-se com os discursos do típico pensador iluminista que se usava dos aumentos visíveis do conhecimento, da técnica, e da riqueza como justificativa para o avanço crescente de suas ideias, tendo como presunção (e isso era de se esperar) o bem-estar e a justiça para a civilização que adviria disto tudo. O Estado moderno, do qual Bauman fala, apossou-se deste pensamento moderno e positivista de aplicabilidade e da possibilidade de um mundo que evoluiria constantemente a partir da sistematização da ciência e da tecnologia. Tal afirmativa, segundo Silva Filho (2010, p. 11) fica muito evidente principalmente no espaço do direito, pois ali “o fruto positivista mostrou-se com toda sua grandeza no modelo liberal individual burguês”, elaborando “normas abstratas [...] com pretensões de plenitude e escudadas em um sistema operativo metodológico em que se interpretava um mundo abstrato”.

Era este o arquétipo do *sujeito moderno*. Ciente, no uso da razão, das suas obrigações – diante da sociedade – para com o seu destino. Conhecer o mundo que o cercava e as relações que nele estavam presentes era sua função enquanto ser racional e dotado de liberdade para tanto. E era a partir deste “entendimento” que ele deveria emancipar-se, libertar-se das sobras de qualquer autoridade que o subjugasse e o resumisse (novamente) a um objeto dentro do jogo político da sociedade. Seria este processo uma evolução linear e cumulativa, a qual arrobaria um único destino possível: a emancipação.

Desde os escritos da filosofia de Hegel – na tentativa de “auto certificação” da modernidade (considerando, para isso, essencial a necessidade da tomada de consciência de si) de modo a “apreender em pensamento o *seu tempo*” (HABERMAS, 2002, p. 25) em busca da possibilidade de, nestes “novos tempos”, uma vida ética

---

<sup>30</sup> Os expoentes do Iluminismo “acreditavam firmemente (e com razão) que a história humana era um avanço mais que um retrocesso ou um movimento oscilante ao redor de certo nível. Podiam observar que o conhecimento científico e o controle técnico do homem sobre a natureza aumentavam diariamente. Acreditavam que a sociedade humana e o homem individualmente podiam ser aperfeiçoados pela mesma aplicação da razão, e que estavam destinados a seu aperfeiçoamento na história” (HOBBSAWM, 2015, p. 364).

assentada na autonomia e na racionalidade do sujeito, ou seja, na *individualidade* – passando por Condorcet (1743-1794) até a proposição kantiana de esclarecimento e ilustração, o projeto de modernidade por eles (e outros) alçado, valorizou o conhecimento como instrumento de libertação e progresso da humanidade, de forma que isso levaria o homem à autonomia e a sociedade à democracia, ou seja, o fim da opressão e o início de um período nivelado com instituições que primassem pela justiça social e pelo progresso moral. Neste sentido, quais os dilemas e as perspectivas que a modernidade apresenta na contemporaneidade? Seria a modernidade um projeto ainda em curso? Ou, ao contrário, como argumentam alguns, a modernidade fracassou?

Antes de ter pretensão de dar uma resposta (mais “definitiva”) a estas questões, este trabalho propõe-se a percorrer os caminhos traçados pelos teóricos propostos e, a partir disto, determinar o quão próximo de uma resposta pode-se chegar. Para isso, nesta próxima sessão, a corrente teórica a ser analisada é a de Habermas e a sua percepção de que o projeto da modernidade está apenas “inacabado” e que é, portanto, passível, ainda, de sucesso. Onde o projeto fracassou (ou melhor, onde o projeto está parado) e por que ele fez esta “pausa” é o que tentar-se-á responder a seguir.

## 2.2 CONFLITO E CRISE: O PROJETO INALCANSÁVEL DA MODERNIDADE

Francis Bacon (1561 - 1626) – precursor na formulação dos métodos de análise e pesquisa para a ciência moderna e, por isso, considerado por alguns o pai do empirismo moderno – ao apregoar que a natureza poderia ser compreendida e dominada, de maneira a distanciar os rumos do homem e da humanidade da dependência de um divino, retira deste ser imanente e passa ao homem o poder de imputar um sentido ao mundo. É o entendimento de que a ciência e a técnica, mediadas pela razão, poderiam atuar no sentido de realizar a “vocação inovadora do homem moderno” o qual, ao desvencilhar-se das amarras da tradição, deveria transformar-se afim de “saciar os seus desejos e enriquecer a nação”. Contudo, a contemporaneidade aflige aos homens modernos, os quais “constatam estarrecidos que sua angústia é crescente” e que estes encontram-se cada vez mais distantes “da promessa de realização de um futuro virtuoso, simplesmente ancorado no suposto da

razão, no progresso, no individualismo, na igualdade e na ciência, como elementos derivativos de um entendimento filosófico” (BRITO e RIBEIRO, 2002, p. 148).

Este projeto moderno<sup>31</sup> identificou-se enquanto uma percepção de mundo enraizada na razão, na individualidade e na certeza de um distanciamento e superação de toda a tradição e autoridade presente até aquele momento. Dentro desta perspectiva, o entendimento de um “projeto inacabado” (ou fracassado<sup>32</sup>) não remeteria à ideia de que a humanidade haveria retornado ao período medievo ou tivesse voltado a cultivar as tradições. “A anunciada morte da razão e os irracionismos da cultura moderna não se constituem em recusa ao exercício do pensar” (MARQUES, 1990, p. 80). De outra forma, o dito fracasso estaria mais relacionado ao não cumprimento das “promessas modernas” como um todo, principalmente no que tange à emancipação e à vida ética. O que entra em colapso é a crença de que haveria um fim único e cognoscível para o caminho que se traçou com a modernidade. A percepção de um “*telos* alcançável” que promoveria uma “mudança histórica” e que essa determinaria “um Estado de perfeição a ser atingido amanhã, no próximo ano ou no próximo milênio, algum tipo de sociedade boa, de sociedade justa e sem conflitos em todos ou alguns de seus aspectos postulados” (BAUMAN, 2001, p. 37). “Na lógica de suas conquistas e sucessos”, diz Marques, “a modernidade chegou à exasperação e exaustão de sua eficácia autolegitimadora, constituindo-se em uma ameaça para o futuro que buscou com sofreguidão” (1993, p. 55).

Já Hegel (1992), no processo de conceituação filosófica da modernidade e na consequente tomada de consciência, desta, de si, identificou determinados “problemas” que, segundo ele, só poderiam ser diagnosticados a partir deste mesmo

---

<sup>31</sup> Segundo Habermas (1987 *apud* SHINN, 2008, p. 46), seis são os conceitos centrais que estão na base do que veio a ser conhecido como “modernidade”: a epistemologia racional crítica, a “universalidade”, o ideal iluminista de progresso, a diferenciação estrutural, a integração funcional e o determinismo. “A partir desses princípios, segue-se uma plêiade de instituições acessórias, de formas de interação social, um tipo de conhecimento e um sistema epistemológico dominante para estudar o mundo material e social, experienciando e nele vivendo” (SHINN, 2008, p. 46).

<sup>32</sup> Como a perspectiva central deste trabalho tange a admissibilidade filosófica (ou não) do fracasso do projeto moderno, e como forma de não tomar partido (prematuramente) acerca de ser o projeto iluminista um “projeto fracassado”, como pretendem, em grande medida, os pós-modernos, ou ainda um “projeto inacabado”, como defende Habermas – a partir de agora, no decorrer do texto, usar-se a expressão *projeto inacabado* não com intento de remeter à segunda opção, mas sim, abrindo margem para a possibilidade de ambas as colocações, e, com único intento de padronizar a escrita.

processo de auto certificação e de legitimação da modernidade. E a *subjetividade*, para ele, princípio norteador destes “novos tempos”, está na raiz deste processo. Tal subjetividade<sup>33</sup>, elucidada por meio da “individualidade”, da “liberdade” e da “reflexão”, de modo a certificar-se enquanto fundamento da modernidade promove, destarte, um processo de diferenciação e distanciamento entre as dimensões culturais da modernidade; a saber: a ética, a ciência e a arte. A "autonomização" destas dimensões instaura-se, então, enquanto característica essencial da modernidade cultural, significando, respectivamente, como novas (e em constante movimento) opções de conhecimento e libertação dos milagres (ciência), entendimentos acerca de justiça e bem-estar (moral) e como questões de gosto e de autorrealização (arte). Progridem, desta forma, estes três âmbitos da cultura de maneiras distintas resultando em também distintos estágios de “maturação” de cada um, pois seguem lógicas próprias independentes das outras dimensões, determinando o que Hegel entendeu como “cisões” de uma realidade em conflito. “A orgulhosa cultura reflexiva do iluminismo rompeu com a religião e ‘a pôs ao *lado* de si ou se pôs ao *lado* dela” (HABERMAS, 2002, p. 30-31). Essa negação da religião e a afirmação do indivíduo racional – resultado das conturbações políticas e sociais do período renascentista e do advento do esclarecimento – desenvolveu-se em um processo em que verdades tidas como inquestionáveis esvaeceram-se aos poucos sob a égide da razão<sup>34</sup>. É este processo, diz Habermas, do rebaixamento da religião enquanto fonte de conhecimento, que conduziu, sistematicamente, a uma dissociação entre *fé* e *saber*, fato que o iluminismo não foi capaz de superar por meio de suas próprias forças. Ou

---

<sup>33</sup> Para Habermas, as análises dos escritos de Hegel podem remeter a, sobretudo, quatro conotações para a expressão subjetividade no contexto da modernidade: *i) individualismo*: no mundo moderno, a singularidade infinitamente particular pode fazer valer suas pretensões; *ii) direito de crítica*: princípio do mundo moderno exige que aquilo que deve ser reconhecido por todos se mostre a cada um como algo legítimo; *iii) autonomia da ação*: é próprio dos tempos modernos que queiramos responder pelo que fazemos; *iv) filosofia idealista*: Hegel considera como obra dos tempos modernos que a filosofia apreenda a ideia que se sabe a si mesma. Na modernidade, conclui então Habermas, “a vida religiosa, o Estado e a sociedade, assim como a ciência, a moral e a arte transformam-se igualmente em personificações do princípio da subjetividade” (2002, p. 26-27).

<sup>34</sup> Este momento é assim marcado por uma dicotomia paradigmática, uma vez que diante da possibilidade de que todas as certezas conhecidas até então poderiam (e estavam) se mostrar superficiais, o homem optaria por recolher-se ao ceticismo – colocando em dúvida a capacidade cognitiva de produzir um conhecimento objetivo da realidade –, ou poderia ainda, usar-se deste mesmo processo de contestação (cartesiano do *cogito*) de verdades para certificar-se de desenvolver bases mais sólidas para o conhecimento objetivo do mundo por meio da *razão*.

seja, não foi capaz a subjetividade, por meio da razão, de promover aquela mesma “unidade social” que possuía o poder unificador da religião<sup>35</sup>. “Culminou a modernidade”, diz Marques (1993, p. 56), em uma “exasperação da subjetividade”, e do “individualismo”, o que teve “início com a opção ocidental pelo dualismo de sujeito e objeto” acentuado pelo “paradigma cartesiano”.

É neste contexto que a filosofia hegeliana se propõe superar o estado que fora arremessado não só a razão, mas o “sistema inteiro das relações vitais”, de modo a promover uma reconciliação das cisões da modernidade provocadas, em grande medida, pela subjetividade. A primeira tentativa de levar a modernidade ao nível do conceito é, nestes termos e por consequência, originalmente uma crítica da modernidade (HABERMAS, 2002). Nem Hegel nem seus discípulos diretos conseguiram dar um fim definitivo a essa questão.

O problema estava dado: a modernidade em seu princípio norteador, o indivíduo regido pela razão havia distanciado o progresso científico e modernizador (racionalização) da reflexão moral e das preocupações antropocêntricas. A racionalidade reduzia-se, segundo Marques, a dados e fatos, de modo que “as opções de valores”, determinantes do destino da humanidade, “por ultrapassarem o domínio da facticidade, ficam entregues às decisões ‘irracionais’” (1990, p. 91).

É inegável que a modernização se fez presente e que dela decorreram transformações sociais, culturais e econômicas que (de certa forma) são irreversíveis, contudo, o ideário iluminista de que a emancipação seria para *todos* os homens, livrando-os dos grilhões que os aprisionavam e da menoridade racional, diagnosticada por Kant, simplesmente não aconteceu. E, se aconteceu, foi de maneira difusa e, em muitos casos, no lugar da autoridade religiosa (que o aprisionava) entrou uma nova realidade: o sistema capitalista, o qual direcionou todas as atenções do homem moderno ao mundo objetivo da natureza e do trabalho. Na verdade, o que aconteceu, diz Bauman (1998, 1999, 2001, 2010, 2011 e outros) entrando mais fundo na discussão, foi uma transição da sociedade “sólida” de produtores – trabalhadores e

---

<sup>35</sup> Lyotard entende que “o saber científico não é todo o saber”, de modo que para validá-lo enquanto tal é necessário – e a modernidade fez isso por meio da filosofia – a recorrência aos meta-relatos. Há sempre, por trás da verdade uma questão de legitimação do saber por meio de meta discursos, os quais recorreram explicitamente a algum grande relato, como a dialética do espírito, a hermenêutica do sentido, a emancipação do sujeito racional ou trabalhador ou ainda desenvolvimento da riqueza, tudo isso em busca de uma universalidade para a racionalidade (LYOTARD, 2009).

soldados – (que parecia emergir com rapidez) para uma sociedade "líquida" de consumidores completamente individualizados e entusiastas de ideias, perspectivas e tarefas de curto prazo. Este *consumismo* seria, de certa forma, segundo o autor (BAUMAN, 2011b), um "produto social", pois ao contrário da modernidade – onde o entendimento de emancipação passava pela autonomia de pensamento, de uso da razão, de tomada dos rumos da própria vida, de conhecimento científico e entendimento do mundo – na contemporaneidade a emancipação é deslocada para a ideia de acesso aos bens resultantes do progresso – ao consumo. Em tempos de "modernidade líquida" – "onde a sociedade que entra no século XXI não é menos 'moderna' que a que entrou no século XX; o máximo que se pode dizer é que ela é moderna de um modo diferente" (BAUMAN, 2001, p. 36) – emancipar-se significaria, nestes termos, consumir. E, neste contexto, a subjetividade (premissa maior da modernidade nos termos hegelianos), em uma sociedade de consumo, passa pela "*transformação dos consumidores em mercadorias*" descaracterizando tanto da *mercadoria* como do *sujeito* o aspecto *humanizador* que lhe seria devido. É sobre isso que Bauman diz que "a 'subjetividade' numa sociedade de consumidores, assim como a 'mercadoria' numa sociedade de produtores" é, de todo modo, "objetificada" ocultando todo um "conjunto de ações humanas que levaram ao seu aparecimento" (BAUMAN, 2008b, p. 23-25).

A emancipação sai, desta forma, do campo político da autonomia e da liberdade de pensamento e vai para o campo da economia, do consumo e do acesso aos bens produzidos pela tecnologia moderna. A técnica transformara pessoas em objetos e, como tais, torna-as descartáveis. O incontestável progresso da ciência e do conhecimento não era, na mesma medida, "um acúmulo de verdades" e também não foi acompanhado do progresso do espírito humano. "Romperam-se, assim, as ilusões de um caráter empiricamente unificado no conhecimento e na realidade" (MARQUES, 1993, p. 56).

Falhara, então, a razão na sua proposta de se apresentar "como equivalente do poder unificador da religião e superar as cisões da modernidade a partir das forças motrizes da própria modernidade". Falharam também Hegel e seus discípulos na tentativa de "talhar um conceito de razão" centrada no sujeito sob novas perspectivas unificadoras seguindo o programa do esclarecimento (HABERMAS, 2002, p. 124).

Diante deste panorama o filósofo alemão Friedrich Nietzsche (1844-1900)

decide por abandonar a racionalidade que julgava estar fadada a autolegitimar-se mesmo ciente da sua falta de capacidade sintetizadora, ou seja, incapaz de renovar o poder unificador que outrora teve a religião tradicional. Crítico do cientificismo, o pensamento nietzschiano pretende, neste contexto, mostrar que o conhecimento teórico e a ação moral não permitiriam a reconciliação de uma modernidade cindida, uma vez que são frutos da razão, e foi ela própria a gênese das cisões da modernidade. O que ele pretende, diz Habermas (2002, p. 84), é minar o solo tanto dos radicais (hegelianos de esquerda) como dos neoconservadores (hegelianos de direita), riscando da crítica da razão o genitivo subjetivo, dispensando a atividade da razão a qual os pensadores anteriores se ativeram, e falharam.

O caminho trilhado por Nietzsche reverbera em uma nova perspectiva de que a modernidade – não como um todo, mas em seu cerne: o próprio exercício da razão – estaria em crise radical, pois de um lado a natureza, sempre em mutação, estaria para além das faculdades cognitivas humanas; e de outro, o conhecimento, enquanto verdade perceptível, seria resultado não da subjetividade (cognoscente) ou da objetividade (cognoscível), mas sim do conflito entre as mais diversas forças sociais e seria, de todo modo, determinado por relações de *poder* estruturadas no âmago da própria sociedade moderna. Estas duas postulações nietzschianas traçam-se enquanto gêneses de correntes teóricas que serão seguidas por pensadores que também tangem o entendimento que existem determinadas limitações para os ditos “potencias” da razão ilustrada.

Max Weber (1864-1920) é, em partes, legatário desta segunda percepção de Nietzsche, segundo a qual a vontade de poder, manifestada na luta entre valores antagônicos, é o que torna a realidade social, política e econômica inteligível. A análise weberiana é regida, então, pela compreensão de que não só a ação, mas também as intenções e as motivações dos indivíduos inseridos em determinado contexto social mediadas por relações de poder são elementos constitutivos da interpretação sociológica. É a racionalização crescente – por meio da intelectualização progressiva dos conhecimentos e das técnicas somado à burocratização – que, neste contexto, torna-se, na perspectiva do autor, um instrumento de poder. A modernidade, em Weber, “é o próprio mundo racionalizado da economia capitalista, do Estado burocrático moderno, das ‘esferas de valor’ da ciência, arte e moral” (FREITAG, 1995, p. 148). Este diagnóstico da modernização societária e do desencantamento do

mundo (dela decorrente) se firmou, no discurso weberiano, não como uma apologia à percepção de uma possível pós-modernidade – em que o homem estaria permanentemente, e eternamente, reduzido em liberdade a uma “gaiola de ferro” –, mas sim como uma análise crítica da própria modernidade – onde o homem estaria ainda em busca de uma concepção de mundo unificadora que pudesse, de alguma forma, fornecer qualquer sentido. Apesar de Weber nunca ter tratado a modernidade enquanto um *projeto* propriamente dito, e por consequência, não poderia ter tirado dela as determinadas “promessas não cumpridas”, o autor desenvolveu a análise mais bem elaborada da atualidade sobre o processo de racionalização que sofreu o ocidente, sintetizando, de todo modo (e ainda reverberando Nietzsche), uma visão pessimista deste processo. De tal modo que, como se verá adiante, o que Weber chama de “desencantamento do mundo” (pelo excesso de racionalização) se aproxima bastante da ideia Habermasiana dos efeitos negativos e opressores da razão instrumental<sup>36</sup>.

Michel Foucault (1926-1984) é quem mais diretamente usa-se da percepção nietzschiana de “vontade de poder” para, no campo da filosofia e da história, repensar os métodos de construção de conhecimento. Se o poder fora usado como uma forma de controle social por meio da institucionalização de verdades, não haveria, então, efeito epistemológico no conhecimento, sua alçada seria política. Tal como o poder, o saber seria, da mesma forma, fragmentado, contido a um local e específico, de modo que a cultura rejeitaria tudo que a ela fosse exterior. Como o poder, as verdades seriam construídas histórica e socialmente, sistematizando o fim das visões totalizantes de mundo e respaldando a esfera dos “micropoderes”. Esta acepção, com base nietzschiana, abre portas para um acurado perspectivismo em relação às interpretações acerca da realidade e uma relativização dos valores. Desta forma, determinados saberes, antes exilados no silêncio, voltariam a ser valorizados. As diferenças, a multiplicidade, discussões de gênero, raça e papel social das minorias, bem como a imagem das ciências foram aos poucos sendo repensados.

E é este “multifacetamento” do pensamento contemporâneo, principalmente o

---

<sup>36</sup> Expressão tomada de empréstimo por Habermas da Escola de Frankfurt e que de maneira preliminar pode-se estabelecer enquanto uma razão direcionada ao “interesse tecnológico da intervenção manipulatória de um sujeito sobre o mundo” reduzindo o “conhecimento válido ao objetivo de fornecer informações tecnicamente utilizáveis e de controlar processos objetivados” (MARQUES, 1990, p. 91-92). É uma razão atrelada à percepção e à necessidade da existência de uma eficiência das ações.

ético e o estético – calcados na dissolução de antigas certezas e na negação de proposições “monistas quer do idealismo quer do materialismo” (MARQUES, 1990, p. 80) – que perpassa a contextualização de uma dita “crise da modernidade”, também na configuração da esfera pública, a qual distanciava-se (visivelmente), em muitos aspectos, do projeto societário moderno. As fronteiras entre o privado (vontades individuais) e público (ética coletiva) esvaeceram-se, ou ao menos, subjugaram-se às relações dos (usando o termo foucaultiano) micropoderes. Essa é a percepção de uma ambivalência moderna, que para Bauman (1999, p. 168), reflete-se em uma universalidade (pretendida), mas que na prática dissolve-se em “celebração ao pluralismo” e ao “relativismo do conhecimento”.

Resultado de mudanças que começaram no trânsito tradição-modernidade com a queda do *anciens régimes* e com a formação de uma nova cultura urbana, secular e capitalista levam Sennett (1988) a afirmar que o “espaço público está morto” ou que está em decadência (2006). Carvalho (2006), ao analisar as transformações na esfera pública e a ação política em tempos de crise da modernidade, a partir, principalmente, do próprio Sennett (1988) e também de Giddens (1991), ressalta que um drama para o sujeito contemporâneo está expresso nos dilemas político-existenciais dos novos perfis de subjetividade e padrões de engajamento para a ação coletiva de modo a “reposicionar” seus entendimentos acerca de *ego* e do *socius*, privado e público, ética e estética, tendo como pano de fundo a crise dos fundamentos do sujeito e das esferas de ação sociais<sup>37</sup>.

Para Carvalho (2006, p. 311), Sennett enquadra-se numa corrente teórica que destaca o aspecto de decadência da política na situação contemporânea apontando para uma compreensão do esvaziamento da esfera pública associado à crise da modernidade<sup>38</sup> onde determinadas obsessões para com a individualidade e a

---

<sup>37</sup> “Essa problemática repõe um dilema cujas raízes mais profundas podem ser encontradas na radicalização das tendências conflitivas que constituem a modernidade: emancipação e controle (Giddens, 1991); racionalização e subjetivação (Touraine, 1994); razão universal e individualismo (Harvey, 1993); subjetividade, cidadania/regulação e emancipação (Santos, 1995)” (CARVALHO, 2006, p. 311).

<sup>38</sup> Posição semelhante, segundo Carvalho (2006, p. 311), sustentam Arendt (1989) e Hobsbawm (1995). Arendt percebe que, em contraposto à antiguidade, a modernidade marcada pela alienação diluiu as fronteiras entre os domínios do público e do privado, indicando o declínio da esfera pública, surgindo na modernidade, uma nova esfera social que representa a ascensão dos interesses privados ao domínio público. Já Hobsbawm observa um deslocamento no campo da política do domínio do “nós” para o “eu” quando com os vários processos de privatização da vida impulsionados pela técnica, pelo

intimidade surgem como tentativas de resolver, pela negação, o problema do público. Já Giddens, ainda segundo a autora, estaria mais otimista e propenso a vislumbrar na situação presente, de “crise”, uma oportunidade de recomposição das esferas do público e do privado e uma, possível, abertura de novos espaços de negociação entre a vida individual e coletiva, e, assim, de novas maneiras de fazer política e existir como sujeito político.

Bauman (2008a), anterior a esta discussão, percebe que o próprio processo de auto certificação da modernidade, por meio da subjetivação, dá-se a partir da reestruturação (em larga escala) do espaço público. É, portanto, a modernidade ou a crise da modernidade (juntamente com todas as redefinições dos espaços públicos e privados) que determinam as configurações sociais, econômicas e principalmente políticas da contemporaneidade. Configurações, estas, que em muito distanciam-se do prospecto democrático e libertário do século das luzes.

Esta dissonância existente entre as configurações sociais “pretendidas” e as “obtidas” se mostra mais presente – principalmente no campo da atuação política e na estruturação da esfera pública – no discurso de Norberto Bobbio (1909-2004)<sup>39</sup>, o qual, de maneira muito atual, percebeu que, indiferente ao paradigma da modernidade, a história permanece em seguir incessantemente o seu curso absolutamente insensível às preocupações humanas, um “curso aliás formado por milhões e milhões de pequenos, minúsculos, atos humanos que nenhuma mente, mesmo a mais potente, jamais esteve em condições de apreender numa visão de conjunto” (BOBBIO, 1986, p. 18). Assim, segue o autor, a democracia, uma das promessas da modernidade, calcada em uma “concepção individualista de sociedade” onde indivíduos igualmente soberanos organizam-se politicamente de modo a artificializar a vontade dos integrantes dela pertencentes, também deixou a desejar. O entendimento de Bobbio, remete à percepção de um “*nobre e elevado*” – imaginado

---

dinheiro e pela lógica do mercado há um “rompimento dos fios que antes ligavam os seres humanos em texturas sociais”.

<sup>39</sup> Apesar de o livro *O Futuro da Democracia* de Bobbio ter sido escrito no contexto da Guerra Fria (no ano de 1984) e de que, ao se dedicar à escrita desta obra, o autor não estava preocupado em proferir profecias acerca da democracia, esta obra reveste-se de importância suprema na pretensão de qualquer leitura contemporânea sobre o tema, uma vez que, ao versar sobre o estado em que se encontravam os regimes democráticos, o autor apresenta as transformações da democracia sob a forma de “promessas não cumpridas”, apontando, para isso, determinados contrastes evidenciados entre a democracia idealizada (o “nobre e elevado”) e a democracia materializada, real (a “matéria bruta”).

pela modernidade enquanto ideal de democracia a materializar-se pelo Estado moderno – que acabou, de todo modo, tornando-se “*matéria bruta*” efetivamente contrastada com o prometido. Foram seis os pontos que levaram o autor a esta percepção: *i)* primeiramente, a ideia, rousseauiana, de que o indivíduo soberano e em acordo com outros indivíduos igualmente soberanos determinariam os rumos políticos da sociedade em que se encontravam, sucumbe no momento em que os grupos (organizados e resultado da divisão societal em diferentes correntes e centros de poder) e não mais os indivíduos (todos, igualmente soberanos) são os protagonistas da vida política numa sociedade democrática, determinando-a enquanto “pluralista” no que diz respeito à distribuição de poder; *ii)* a facilidade com que os representantes políticos (imbuídos de representar os interesses da nação, o bem comum) deambulam para a defesa exacerbada de alguns interesses particulares; *iii)* a impossibilidade de participação direta de todos os indivíduos na vida pública traduz-se na renúncia (destes mesmos) ao princípio democrático da liberdade como autonomia, de modo que isto repercute na perpetuação das “oligarquias que se impõe” (diferentes, mas não contrárias, das “desejáveis” “elites que propõe”) no poder; *iv)* a quarta promessa não cumprida, que de certa forma decorre da anterior, refere-se à restrição do processo democrático a determinados ambientes (normalmente os permitidos pelas oligarquias), de modo que a democracia não se mostra capaz de ocupar todos os espaços nos quais há o exercício do poder, vinculando-o às decisões de um grupo social. Para o autor, a democracia estaria em desenvolvimento em países preocupados em aumentar os espaços “onde se vota” (na igreja, na fábrica, na escola, etc.) ao invés de focar no aumento do número de “quem vota”; *v)* a quinta promessa não cumprida pela democracia real, diz o autor, foi a incapacidade da eliminação do poder invisível que age sob o manto da transparência e da legitimidade do modelo democrático deturpando a máxima da democracia de que o controle do poder deveria ser feito pelos cidadãos e não estes controlados pelo poder; *vi)* o último tópico abordado pelo autor, em forma de promessas não cumpridas, refere-se à falta de educação para a cidadania dentro do próprio exercício democrático. Segundo Bobbio, a única maneira de transformar o *súdito* em *cidadão*, partido das premissas democráticas idealizadas, seria atribuir-lhe direitos de cidadania ativa, de modo que uma “cultura política” perpetue o sentido próprio da democracia. Contudo, a “matéria bruta” das democracias consolidadas demonstra, ao contrário, um fenômeno de apatia

política que chega a envolver mais da metade dos indivíduos que tem direito ao voto.

Bauman (2000, p. 157), analogamente a Bobbio, entende o “nobre e elevado” da democracia liberal, enquanto “uma das mais poderosas *utopias* modernas que desenharam o modelo pelo qual deveria se estruturar e ser governada uma boa sociedade ou pelo menos uma sociedade garantida contra algumas das suas mais óbvias deficiências de opção”. Contudo, a democracia *que de fato existe*, sempre aquém do esperado “exibe características que são difíceis de ser assimiladas na noção de uma boa sociedade ou mesmo características que tornam mais do que difícil transformar essa utopia em realidade”.

É, seguindo a lógica do pensamento tanto de Bobbio como de Bauman, a percepção (se não o diagnóstico) de que a noção de emancipação efetivada pela racionalidade, pela autonomia, pela liberdade de pensamento e ação, e pelo acesso ao conhecimento científico, é substituída gradualmente pela noção econômica de emancipação pautada no acesso aos bens produzidos pela ciência transformada em técnica. Uma “desconfiguração”, decorrente do próprio processo modernizante da modernidade, que se mostrou catalizadora e, de toda forma, prejudicial às pretensões iniciais do projeto moderno. Ou seja, esta perspectiva remete ao entendimento de que a subjetivação (individualista em seu sentido negativo e despolitizador) não se fez enquanto um elemento decorrente de determinado momento da modernidade. A subjetivação – individualizante, despolitizante e economicista – se mostra parte da própria modernidade como bem evidenciaram Hegel, Nietzsche e outros autores que escreveram “de dentro” da insurgente modernidade<sup>40</sup>.

“Promessas não cumpridas. Mas eram elas promessas que poderiam ser cumpridas?” Ao dar sequência no seu texto com este questionamento, Bobbio (1986, p. 33) está focado, é claro, na busca por uma resposta para a democracia. Contudo, no escopo deste texto e a partir dos autores até aqui elencados, esta pergunta serviria (ao menos aos pós-modernos) como premissa para o início de uma análise mais

---

<sup>40</sup> O que se quer chamar a atenção é para o fato de que o “subjetivismo despolitizante” não é algo que vem “depois do projeto moderno”, por esse ter falhado; ele está presente mesmo no auge da modernidade, embora não seja hegemônico em termos de discurso filosófico/científico. De certa forma, os “germes” desse movimento já estão presentes em autores e períodos anteriores, como nas ideias de Nietzsche. Já ali a ideia de uma crítica à modernidade, à razão e seu projeto de emancipação pela ciência, tem centralidade. Há mesmo um certo irracionalismo, no sentido de um germe de um pensamento que, passando por Freud e Foucault, vai desembocar no chamado “discurso pós-moderno”.

profunda acerca da modernidade.

Eram as promessas iluministas passíveis de serem cumpridas? A vida ética e a emancipação seriam consequências lógicas do processo de racionalização e subjetivação? Ou seria o projeto da modernidade, nestes termos, um plano muito mais ligado a um projeto da modernização, o qual, irrefreavelmente, criou paradoxos? Pois, se a emancipação e a razão – premissas modernas – distanciadas pelo processo de secularização determinaram apenas uma libertação do homem do mundo material e do histórico-físico, enquanto que a razão ficara restrita à ciência e à técnica, o hiato entre o conhecimento técnico e a ação moral tenderia a alastrar-se, desligando o homem para com as responsabilidades diante da aplicabilidade da ciência. Problema este que foi imediatamente evidenciado, filosoficamente, por Hegel quando da sua constatação das “cisões da modernidade” e, de certa forma, corroborado no campo da sociologia pelo “desencantamento de mundo” de Weber no início do século XX.

Para Habermas, objeto de estudo da próxima sessão, ao contrário das proposições acima, o projeto moderno não terminou ainda, não no sentido de ter esgotado todo o seu significado próprio da racionalidade que, deturpada, desviou-se do seu propósito primeiro, isto é, a realização da universalidade no que se refere às ações éticas e políticas dos sujeitos no espaço público. É no *Discurso Filosófico da Modernidade* (2002) que o autor põe em cheque a pretensão contemporânea de dizer que a modernidade acabou. Para ele, tanto o neoconservadorismo como o anarquismo, pensando o fim da modernidade, se usam de um elemento que a justifica enquanto existente: o reducionismo da razão a uma racionalidade não emancipatória, instrumental. Contudo, fazem, segundo o autor, uma leitura equivocada e simplista do processo de racionalização, deturpando-a no próprio entendimento do conceito de razão. Tal premissa habermasiana será melhor detalhada a seguir.

### 3 HABERMAS E A EMANCIPAÇÃO: CAMINHOS PARA UMA DEMOCRACIA DELIBERATIVA

A *Teoria Crítica* proposta pela Escola de Frankfurt<sup>41</sup>, no início o século XX, foi a que mais diretamente se ocupou do estudo da modernidade e do projeto iluminista de emancipação. Tecendo uma crítica teórica pela ótica da incredulidade em relação às tradições modernas e democráticas, os frankfurtianos buscaram um distanciamento da Teoria Tradicional – tanto filosófica quanto social e econômica – que, no julgo deles, estava ancorada em uma perspectiva objetivista de ciência (sujeito-objeto) remetendo o cognoscível a uma dimensão dada *a priori*, tecnicista e alheia à realidade social, servindo, em última instância, como um instrumento ideológico de dominação e perpetuação do *status quo*, mesmo dentro das instituições modernas ditas emancipatórias como a democracia. Alicerçados na realidade social sensível – que se mostrava cada vez mais distante de um possível *potencial emancipador* – a primeira geração da Escola de Frankfurt entendeu as dimensões teórica e prática enquanto interdependentes, situando tanto sujeito quanto objeto em uma relação histórico-social concreta, onde o primeiro (o sujeito) de maneira hermenêutica se faz interpretante do mundo, ou seja, do segundo (o objeto). Puderam então, a partir disto, e diante de um contexto de conturbações político-ideológicas da Europa da primeira metade do século XX, estruturar uma crítica à sociedade que se apresentava, a qual usando-se das tradições democráticas institucionalizou uma “mentalidade de inércia” reificada – necessária, segundo eles, em vias de reprodução do sistema mercantilista e capitalista dominante da lógica burguesa – que, por meio

---

<sup>41</sup> O Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt (Institut für Sozialforschung), associado à Universidade de Frankfurt, na Alemanha, foi fundado em 1924 e tinha como plano de fundo um movimento teórico filosófico, social e político que concebia a dinâmica das mudanças sociais como fonte primária de estudo, buscando desmistificar justificativas aparentes, reificadoras e dogmáticas que perpetuavam o sentido dominador da ação social. Mais comumente conhecida como *Escola de Frankfurt*, e representada, em sua primeira geração de teóricos, por pensadores como Max Horkheimer (1895-1973), Theodor W. Adorno (1903-1969), Hebert Marcuse (1898-1979), este movimento, segundo Habermas (2002, p. 166), alçou espaço “no círculo em tomo de Horkheimer para dar conta, antes de tudo, das decepções políticas com a revolução que não veio no Ocidente, com a evolução stalinista na Rússia e com a vitória do fascismo na Alemanha; devia explicar o fracasso dos prognósticos marxistas, sem romper, no entanto, com as intensões marxistas”. Buscou, portanto, entender como a dominação institucionalizada na sociedade capitalista da época manipulava, de sobremaneira, a cultura e a economia, de forma a desfavorecer, e até impedir, qualquer possibilidade de autonomia e emancipação dos sujeitos. Tratando da sociedade de maneira interdisciplinar (o que de certa forma desqualifica o termo *escola*) a Teoria Crítica busca unir teoria e prática incorporando ao pensamento filosófico a tensão histórica e social de maneira hermenêutica com o presente.

de uma massificação cultural, impediria a autonomia e a emancipação. Ou seja, o que fez, e faz, a Teoria Crítica é tanger o limiar do processo de racionalização por que passou o Ocidente. O homem, diagnosticado pelos frankfurtianos, havia perdido a capacidade de objetivar criticamente o mundo em que se encontrava. Tomado pela racionalidade instrumental, o poder e a economia haviam, legitimados pela ciência e pela técnica, dominado todos os espaços de socialização do *ser*, e o projeto emancipador idealizado pelos iluministas estava a subjugar o homem a partir de suas próprias conquistas. “A razão, o ideal-base da modernidade, é hoje proclamada perversa: uma faculdade voltada para a dominação da natureza e através dela para a dominação sobre os homens” (OLIVEIRA, 1989 *apud* BOUFLEUER, 2001, p. 12), pois utilizando-se da razão técnico-cognitiva-instrumental o sujeito cognoscente, sofre um processo de subjetivação da razão, que acaba por reificar o cognoscível e colocá-lo (o sujeito) em situação de dominação em relação aos objetos de estudo, quer seja a natureza quer sejam outros sujeitos.

Repensar a compreensão e o uso do conceito de razão é, então, para Habermas, a única maneira de um entendimento mais aprofundado da modernidade e a única possibilidade de pensá-la enquanto um projeto ainda exequível. Distanciando-se largamente da crítica pessimista da primeira geração de frankfurtianos, Habermas, embrionariamente, insere-se em uma discussão contra o positivismo empírico reducionista da ciência que, tal como seus antecessores, percebeu ser regido pela lógica da razão instrumental e movido pelo interesse técnico-cognitivo no qual o único objetivo era o controle e a emancipação sobre e da natureza, mas que, como se mostrou no desenrolar da modernidade, acabou levando ao controle e à dominação sobre os outros homens. Mais tarde, e mais maduro também, Habermas percebe determinadas limitações e deficiências na perspectiva (mesmo hermenêutica) da teoria crítica de entender a racionalidade como uma relação sujeito-objeto, uma vez que esta perspectiva determinaria, invariavelmente, o fracasso já prévio da emancipação pela razão. Entendendo o cognoscível enquanto algo determinado, a emancipação seria apenas factível. O que era preciso, diz ele, usando-se de Weber para isso, é um redimensionamento reflexivo do conceito de razão, pois, diferentemente dos frankfurtianos – que reduziram a razão à instrumentalidade –, Habermas (2002, 2012a, 2012b), percebeu dois movimentos distintos (e possíveis) no

processo de racionalização: a racionalização social e a racionalização cultural<sup>42</sup>.

A primeira, a racionalização social ou a modernização, ocorre nos subsistemas da economia – caracterizada pelo *medium* do dinheiro e expressa pelo capitalismo – e na política – caracterizada pelo *medium* do poder e expressa pelo Estado moderno. Este “mundo dos sistemas” (em muito decorrentes da própria racionalização), na perspectiva weberiana analisada por Habermas, é regido pela ação teleológica, técnico-cognitiva e instrumental, instaurando-se enquanto mundo da “reprodução material”, o qual é alçado pelo aprimoramento das forças produtivas e também das técnicas, decorrentes do progresso científico como expressão da racionalidade e do conhecimento racional. Esta perspectiva acarreta, destarte, perda do sentido emancipatório da modernidade<sup>43</sup>, pois foi justamente nas sociedades modernas que tanto dinheiro como poder constituíram-se em elementos generalizantes e objetivantes, de modo que, autonomizados, tornaram-se alheios às interações voltadas à cultura, à sociedade e à personalidade.

A reprodução simbólica manifestada pela linguagem e pela interação remete ao “mundo da vida” onde a segunda racionalização observada por Habermas no processo de racionalização da modernidade se apresenta: a racionalização cultural, a qual contempla a autonomização das esferas de valor: a moral, a ciência e a arte. “O mundo da vida”, diz Habermas (2002, p. 210-211), “no qual a existência humana está

---

<sup>42</sup> Freitag (1995, p. 142) diz que esta abordagem habermasiana de distinguir a modernidade entre modernização societária e modernidade cultural sustenta-se no seu entendimento e conceituação de sociedade, composta por dois mundos, o “sistema” e o “mundo vivido”. O processo de modernização societária referia-se, então, “às transformações ocorridas no sistema” e “a modernidade cultural, às transformações ocorridas no ‘mundo vivido’”. A modernização societária apresenta-se, para Habermas, “sob dois aspectos: o da diferenciação interna do ‘sistema’ em dois subsistemas (economia e poder) e o da racionalização interna de cada um desses subsistemas. No primeiro caso, trata-se da constituição de uma economia de mercado, baseada no princípio do lucro, na relação capital-trabalho, no cálculo de rentabilidade etc; no segundo caso, da constituição do Estado racional legal, calcado em um sistema jurídico, numa burocracia efetiva, em um exército e uma polícia etc. A racionalização da economia e do Estado resultou na hegemonia da ‘racionalidade instrumental’. A modernização societária significou, ao mesmo tempo, a expulsão da ‘racionalidade comunicativa’ do mundo do sistema e sua limitação ao “mundo vivido”. A economia e o Estado asseguram a reprodução material e institucional da sociedade moderna sem, contudo, admitir o questionamento dos princípios que regem o seu funcionamento.”

<sup>43</sup> A ciência e a tecnologia, pilares de sustentação do capitalismo e do Estado moderno (dinheiro e poder), foram entendidas pelo primeiro Habermas (1968), (1983) como fonte de legitimação ideológica e elementos de manutenção e reprodução da sociedade, empenhados em impedir qualquer forma de problematização dos fundamentos do poder. “O crescimento relativo das forças produtivas não representa mais”, diz o próprio Habermas, “um potencial transbordante e rico de consequências emancipatórias, que pudesse romper as legitimações de uma ordem de dominação existente. Pois, desde agora, a principal força produtiva, o próprio progresso técnico-científico assimilado à administração, tornou-se fundamento de legitimação” (HABERMAS, 1975 *apud* BAUMGARTEN, 1998).

inserida” mostra-se sempre presente nas estruturas da “intersubjetividade linguística e conserva-se com o auxílio do mesmo *medium* em que sujeitos capazes de falar e agir se entendem sobre algo no mundo”. Ou seja, ela pode ser definida, nas palavras de Rivera (1995, p. 29), “como a totalidade difusa constituída pelas capacidades ou representações culturais, sociais e da personalidade acumuladas ou adquiridas através de processos cooperativos de comunicação”. É, portanto, um conjunto de referências culturais, linguísticas e interpretativas de mundo construídas e acumuladas dialogicamente pelos sujeitos com a finalidade de orientar a compreensão de cada nova ação. É, diz Habermas (2002, 2012a), por meio da razão comunicativa presente na racionalidade cultural do mundo vivido que os agentes percebem, interpretam e vivenciam sua realidade social.

Esta percepção de uma modernidade cindida é o que fundamenta a perspectiva de Habermas de que o projeto emancipatório por meio da razão é ainda possível. Pois, concordando com Weber, Habermas percebe que os dois processos de racionalização (social e cultural) mostravam-se cada vez mais distintos. E se o primeiro se mostrava reificador – pois perpetuava-se dentro de uma lógica objetivista, burocratizada e aprisionante, usando-se para isso dos *medium* dinheiro e do poder (“gaiola de ferro”), se impondo (e sobrepondo) constantemente e incessantemente a qualquer forma de representação intersubjetiva ética e dialógica – havia no segundo grandes perspectivas epistêmicas e emancipatórias, uma vez que, a partir da concepção de comunicação, segundo Habermas, o entendimento racional se mostraria uma possibilidade, levando em consideração que todos os cidadãos compartilham de um bem comum (e necessário ao entendimento): a razão.

A racionalização social configurada pela ação social com relação a fins e mediada pela instrumentalidade alçou-se preponderantemente – satisfazendo os *medium* poder e dinheiro – objetivando o tecnicismo e a eficácia. Já a racionalização cultural resultou de um constante processo de secularização que teve nos três grandes momentos da transição tradição-modernidade suas representações máximas (a lembrar: a Reforma Protestante, no âmbito cultural; a Ilustração, no campo do conhecimento; e a Revolução Francesa, nas relações sociopolíticas), corroborando um desenvolvimento subjetivador de razão centrado no cognoscente. Assim, percebe Habermas (2002), o mundo da vida – onde a reprodução simbólica se faz por meio da razão comunicativa – acaba “colonizado” pelo sistema, onde os imperativos dos

sistemas funcionais destituídos de linguagem (dinheiro e poder) sustentam o sistema de ocupação e de dominação. É o desencantamento de mundo weberiano.

Contudo, a partir deste momento Habermas distancia-se de Weber por perceber que este “comete algumas simplificações, corta etapas e omite diferenciações, necessárias para diagnosticar corretamente a estrutura e dinâmica da sociedade moderna” (FREITAG, 1995, p. 149), pois, para Habermas, a teoria weberiana da ação, apesar de postulada a partir da autonomização das três esferas de valor, restringe-se à perspectiva estética da ação que se apresenta isoladamente, representando, desta forma, um sujeito com caráter monológico. Um sujeito objetivante e examinador que “perdeu todos os vínculos meramente intuitivos com seu mundo circundante”, o mundo vivido e que “demoliu todas as pontes do entendimento intersubjetivo, e para o qual, em seu isolamento monológico, todos os outros sujeitos só podem ser alcançados na qualidade de objetos de uma observação impassível” (HABERMAS, 2002, p. 343-344). Não há, nesta perspectiva, espaço para o entendimento intersubjetivo que é, para o autor, tão caro à emancipação.

É necessário, então, para Habermas, pensar espaços de entendimento intersubjetivo para que a razão comunicativa possa, de maneira mais presente – sem, com isso, subjugar o mundo dos sistemas que se mostra essencial à reprodução material do mundo da vida – ser parte do *medium* social e assim potencializar a autonomia e a emancipação por meio de relações dialógicas. Esse processo de “inclusão” do *medium* comunicação nas relações societárias, e assim efetivar o projeto moderno, é expresso pela Teoria da Ação Comunicativa de Habermas que será aprofundada nesta próxima sessão.

### 3.1 A TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA

Os estudos acerca da *Teoria da Ação Comunicativa*<sup>44</sup> estruturam-se,

---

<sup>44</sup> A Teoria da Ação Comunicativa, “como o próprio nome diz, é uma teoria, ou seja, uma explicação abrangente das relações entre os seres humanos, visando a sua compreensão a partir da utilização de um modelo explicativo específico. É uma teoria que se fundamenta no conceito de ação, entendida como a capacidade que os sujeitos sociais têm de interagirem intra e entre grupos, perseguindo racionalmente objetivos que podem ser conhecidos pela observação do próprio agente da ação. Habermas vai priorizar, para a compreensão do ser humano em sociedade, as ações de natureza comunicativa. Isto é, as ações referentes à intervenção no diálogo entre vários sujeitos. É, portanto,

juntamente com a ideia de emancipação humana, enquanto componentes integrantes e fundamentais da Teoria da Modernidade formulada por Habermas. Apesar de abarcar grande gama de áreas do conhecimento<sup>45</sup>, o marco teórico do autor sustenta-se a partir de um limiar comum: a percepção de uma emancipação que esteja articulada à comunicação e essa mediatizada pela razão como condição para o entendimento (BAUMGARTEN, 1998). A necessidade de uma “re-construção” do modelo teórico da modernidade, para Habermas, partiu da sua percepção de que o mundo da vida, que deveria ser caracterizado pela racionalidade comunicativa, subjugou-se e foi “colonizado” pelo mundo dos sistemas. Foi este processo de colonização que, para Habermas (2002, 2012a, 2012b), determinou a reificação das interações dialógicas – que cederam espaço às ações teleológicas instrumentais – gerando, assim, as patologias e os paradoxos da modernidade.

Concernente ao conceito de sociedade que associa a perspectiva subjetiva (interna, "do mundo vivido") à perspectiva objetiva (externa ou “sistêmica”) e ao resgate de um conceito de racionalidade dialógica, a teoria da modernidade habermasiana procura explicar a gênese da moderna sociedade ocidental, diagnosticar as suas patologias e buscar soluções para a sua supressão. Neste sentido, conforme Habermas, a Teoria da Modernidade faz parte de uma teoria evolutiva mais ampla, preocupada em reconstruir os processos de formação, os princípios de organização e as crises pelas quais passam as formações societárias no decorrer do tempo (1973 *apud* FREITAG, 1995). E ela só surge do seu entendimento de que mesmo com o mundo vivido colonizado pelo sistema, o primeiro não se apresenta totalmente em estado de anomia. Há, mesmo que de maneira difusa, alguma integração social e interação intersubjetiva nos imbricamentos entre um e outro. A Teoria da Ação Comunicativa, então, desenvolvida por Habermas, surge como uma tentativa de dar continuidade ao projeto inacabado da modernidade<sup>46</sup> e

---

uma teoria da ação comunicativa” (GUTIERREZ e ALMEIDA, 2013, p. 153).

<sup>45</sup> Gutierrez e Almeida (2013, p. 161) entendem que Habermas fundamenta sua teoria a partir dos autores que considera clássicos, adotando, de forma mais ou menos direta, “a centralidade da ideia da comunicação linguística presente em Mead, a importância da ação social conforme desenvolvida por Weber, o papel da solidariedade como elemento fundamental para a integração social característico do pensamento de Durkheim e, finalmente, o conceito de sistemas de Parsons relacionado à definição da economia e da administração pública”.

<sup>46</sup> “A tese inicial de Habermas é a de que o projeto iluminista ainda não esgotou suas possibilidades. A ideia da libertação do homem das escravidões, isto é, de sua emancipação, teria um duplo sentido:

está pautada sistematicamente na teoria da racionalização: na possibilidade de emergência do potencial comunicativo da racionalidade.

Este modelo teórico denota o que o autor entende como adequado para a postulação de princípios racionais universais reguladores das práticas comunicativas e interativas<sup>47</sup>. Uma vez que, partindo da teoria da competência linguística de Noam Chomsky, o autor entende que todos os proferimentos linguísticos – mesmo os próprios consensos imanentes às regras e à estruturação dos sistemas – conectam-se necessariamente a condições de validade universais. Necessário seria, então, uma reconstrução racional das práticas comunicativas que denotasse uma pragmática universal (BAUMGARTEN, 1998). Sendo os atos de fala intrínsecos à condição humana, o entendimento, portanto, poderia (e deveria) estar presente em todas as interações, mesmo as negociadas sistêmicas<sup>48</sup>.

A razão prática de Kant<sup>49</sup> serve como ponto de partida para a construção teórica de Habermas. Ele pretende, por meio da razão prático-moral, instituir um projeto emancipatório que vise à liberdade e a justiça (RODRIGUES, 2014). Em substituição,

---

dominar as forças da natureza, colocando-as a seu serviço, e superar as escravidões que os homens mutuamente se impuseram, especialmente pela força dos dogmas, das crenças e das ideologias. De acordo com sua análise houve um desenvolvimento desigual entre os dois sentidos propostos: os homens obtiveram um grande domínio tecnológico sobre a natureza, mas não souberam encaminhar devidamente os problemas da convivência, da ética e da justiça social; a razão técnico-instrumental floresceu e subjugou a razão prática” (ROUANET, 1987; FREITAG, 1993 *apud* BOUFLEUER, 2001, p. 13).

<sup>47</sup>A competência comunicativa consiste no domínio não-reflexivo (pré-teórico) de certas pressuposições que acompanham o entendimento linguístico. Tais pressuposições tem um caráter similar ao das regras gramaticais, que o indivíduo utiliza ao falar e que nem por isso lhe são conscientes, portanto, da mesma forma como o indivíduo que fala é capaz de utilizar corretamente as regras gramaticais, mesmo sem dominá-las reflexivamente, assim também os sujeitos capazes de linguagem e de ação fazem uso de certas pressuposições pragmáticas ao utilizarem a linguagem voltada ao entendimento. Esse saber pré-teórico, que serve ao entendimento linguístico, pode ser reconstruído racionalmente numa perspectiva universalista, da mesma forma como se reconstróem as competências universais relativas à gramática da linguagem, nos dois casos, trata-se de saberes ou competências que temos que supor hipoteticamente” (HABERMAS, 1989 *apud* BOUFLEUER, 2001, p. 36).

<sup>48</sup> É o Habermas maduro que faz essas ponderações. O potencial emancipador da razão comunicativa, diz ele, foi, em grande parte, negligenciada pela colonização do mundo da vida, contudo os sistemas, e mais diretamente, o direito e a política – que nos seus primeiros escritos eram entendidos como elementos unicamente sistêmicos e colonizadores – passam a ser vistos como complexos agentes dotados de sensibilidade comunicativa capazes de fazer a “ponte” entre os mundos, levando para o sistema as demandas oriundas do mundo da vida (1997a; 1997b). É esta “nova” percepção que abre portas para a democracia deliberativa.

<sup>49</sup> Kant já havia dito que emancipar significa ter a capacidade de decidir por si mesmo (se tornar um ser autônomo), e o objetivo principal deste processo de apresentação é o de criar as condições para que o indivíduo possa exercer a sua capacidade efetiva sem qualquer impedimento (VELASCO, 2003, *apud* RODRIGUES, 2014, p. 191).

então, à razão instrumental que, segundo ele, rendeu-se aos pressupostos positivistas<sup>50</sup> a dominação do homem sobre a natureza, tornou-se sistematicamente a dominação do homem sobre o homem, Habermas propõe uma mudança de parâmetro, deixando a racionalidade de estar na relação que o “sujeito isolado mantém com alguma coisa apresentável e manipulável no mundo, e passa a ser paradigmática a relação intersubjetiva assumida por sujeitos aptos a falar e agir, quando se entendem uns com os outros sobre alguma coisa” (2012a, p. 674).

Deixada de lado a intersubjetividade pelo processo de modernização, Habermas argumenta em *O Discurso Filosófico da Modernidade* (2002, p. 44), que já em Hegel<sup>51</sup> o lugar da relação entre sujeito e objeto, puramente reducionista, é ocupado por uma mediação comunicativa, no sentido mais amplo, dos sujeitos entre si. Hegel intitulou esta intersubjetividade de “amor” e “vida”; Habermas entendeu-a enquanto elemento fundante para a sua teoria.

Baseado em competências comunicativas de diálogo e consenso imanentes à própria humanidade, o agir comunicativo pressupõe que os sujeitos envolvidos possam chegar, em comum acordo e com manifestações de apoio ou de crítica, a um entendimento acerca de algo, usando-se para isso da linguagem como instrumento gerador de entendimento e integração social. Diferentemente do agir instrumental e do estratégico, que estão orientados à obtenção do êxito e à dominação, o agir comunicativo está pautado no processo; o que está em jogo não é tanto o resultado obtido, mas o processo em si, ou seja, como se atingiu esse denominador comum. Por extensão, deve-se atingir esse denominador comum pela via do discurso e do entendimento pautado na igualdade de condições. É, de todo modo, uma mudança de paradigma, uma vez que propõe a passagem de uma *filosofia da consciência* de caráter objetificador (materializado principalmente pela ciência e a técnica) para a *filosofia da linguagem* onde muito além de conseguir algo no mundo, quer-se o

---

<sup>50</sup> Para o positivismo as concepções ontológicas da natureza do objeto perpassam pelo entendimento de um mundo totalmente pré-determinado, onde os objetos do conhecimento resumem-se a eventos atômicos, cabíveis de observação da realidade, dita rasa e estática. A ciência, neste sentido, tem pretensão de verdade absoluta uma vez que reduz o conhecimento àquilo que pode ser apreendido pela percepção sensível.

<sup>51</sup> Habermas faz uma releitura de Hegel e de seu conceito de modernidade e sentencia “contra as personificações autoritárias da razão centrada no sujeito, Hegel convoca o poder unificador da intersubjetividade, que se apresenta sob os títulos ‘amor’ e ‘vida’” (2002, p. 44).

entendimento com uma segunda pessoa sobre algo no mundo (HABERMAS, 1990).

Habermas percebe, a partir de Austin<sup>52</sup>, que todo proferimento linguístico “tem um sentido e uma referência a algo (ato locucionário); tem uma força característica, de enunciado, de promessa, de ordem, etc. (ato ilocucionário); e acarreta certo efeito psicológico no ouvinte: aprovação, temor, por exemplo (ato perlocucionário)” (1988 *apud* MARQUES, 1993, p. 76). Tomada a linguagem como ação, ela representaria, a partir de suas próprias estruturas, a possibilidade, segundo Habermas (1989, 1996), de um *medium* pragmático universal revestido da probabilidade de uma compreensão mútua. Podendo, portanto, ser normatizada, institucionalizada e aprendida. Pois, “para o autor as sociedades podem aprender num sentido evolucionário, baseando-se em representações legais e morais contidas nas visões de mundo de forma a reorganizar os sistemas de ação e moldar novas formas de integração social” (BAUMGARTEN, 1998, p. 148). Isto deve ser realizado, diz Habermas, “pela ação comunicativa cujo fundamento basilar deve ser a finalidade ilocucionária e não a perlocucionária, visto que agir para o entendimento é uma forma de se construir bons resultados ancorados numa razão que se propõe ser dialógica e ética” (1996 *apud* PALERMO, 2013, p. 7).

A teoria da ação comunicativa é, desta forma, uma teoria sistemática que visa “re-acoplar” o mundo da vida ao mundo dos sistemas, reorganizando e incorporando as interações dialógicas dos sujeitos a uma pragmática linguística universal. Levando em consideração que, para isso, essa “subordinação” (à pragmática linguística) deveria, pretendendo-se o entendimento, ser voluntária e aceita por todos os interlocutores. Isto se mostra necessário, uma vez que ela desencadeia tanto no falante como no ouvinte a pretensão – em condições apropriadas – de que o que está sendo dito atenda a categorias universais de verdade, correção normativa e veracidade e que estas façam sentido para ambos (a racionalidade!) (HABERMAS, 1989). Esta seria uma *situação ideal de fala*, a qual supõe um espaço/tempo

---

<sup>52</sup> A teoria de atos da fala, originalmente proposta por John Langshaw Austin (1911-1960), fundamenta a percepção do agir comunicativo de Habermas por considerar a fala – muito para além de uma ação puramente reportativa ou descritiva de eventos ou estados das coisas no mundo – como um ato comunicativo e modificador que exerce influência efetiva na vida humana em sociedade, pois, ao proferirem sentenças, as pessoas estão também realizando ações. São três os tipos de atos de fala: locucionário, ilocucionário e perlocucionário. Um ato locucionário refere-se ao próprio ato da fala, a interação sobre algo se usando da linguagem. Ato ilocucionário é a ação comunicativa orientada para o entendimento (agir comunicativo). E o ato perlocucionário refere-se à ação comunicativa premeditada e orientada à manipulação, de qualquer forma, do interlocutor (agir estratégico).

alicerçado a partir de determinadas suposições idealizadas que validariam o diálogo<sup>53</sup>, quais sejam: “todos os participantes devem ser verídicos, todos os interessados podem participar, todos podem problematizar qualquer informação, todos podem introduzir quaisquer argumentos e de que nenhum participante pode ser coagido” (MAIA, 2008, p. 97).

O que se espera é que esta pragmática linguística se instaure a partir de reconstruções racionais do *know-how* dos sujeitos, fomentando-lhes capacidades de falar e agir, produzir proferimentos válidos e que, a partir disto, estejam também, na mesma medida, aptos a distinguir nos atos de fala (dos outros) as expressões válidas e não-válidas<sup>54</sup> (HABERMAS, 1989, p. 48). No entanto, admite Habermas (2002, p. 449), “a tensa relação entre real e ideal mostra-se também, e de um modo particularmente nítido, no próprio discurso”, pois sabem, os interlocutores, que dificilmente estará o discurso definitivamente “purificado”, seja de “motivos ocultos” ou de “pressões sobre a ação”. E é justamente por isso, continua o autor, que “ao entrarem em uma argumentação, os participantes não podem deixar de supor mutuamente o cumprimento adequado das condições de uma situação ideal de fala”, uma vez que, quanto menos supuserem um “discurso purificado”, maiores serão as chances de obterem um discurso “contaminado”.

Este “sujeito moderno”, preconizado por Habermas, e em muito semelhante ao indivíduo moderno, exigiria uma postura de comprometimento e cooperação com o outro, de modo que o agir comunicativo exigiria tanto do interlocutor quanto do ouvinte o reconhecimento da validade do que é dito. Isto, segundo o autor, é feito por meio das pretensões de verdade, sinceridade e de correção normativa, as quais são integralmente importantes e não devem ser consideradas em separado ou enquanto originárias uma das outras.

---

<sup>53</sup> Habermas (1996, p. 12) esclarece que se qualquer pessoa pretenda participar de um processo através do qual o objetivo final seja o entendimento, não poderá, esta, evitar de apresentar as seguintes (e, no fundo, precisamente as seguintes) pretensões de validade: *i)* a enunciar de uma forma *inteligível*; *ii)* a dar (ao ouvinte) *algo* que este compreenderá; *iii)* a fazer-se a *si próprio*, desta forma, entender; *iv)* a atingir o seu objetivo de compreensão junto *de outrem*.

<sup>54</sup> As pretensões de validade podem ser criticáveis quanto à: *i)* Veracidade da afirmação. Esta pretensão refere-se a um mundo objetivo entendido como a totalidade dos fatos cuja existência pode ser verificada; *ii)* Correção normativa. Esta pretensão refere-se a um mundo social dos atores, entendido como a totalidade das relações interpessoais que são legitimamente reguladas; *iii)* Autenticidade e sinceridade. Esta pretensão refere-se a um mundo subjetivo, entendido como a totalidade das experiências do locutor às quais, em cada situação, apenas ele tem acesso privilegiado (HABERMAS, 1984 *apud* PINTO, 1995).

Trata-se, em grande medida, de uma ética do discurso, cuja consecução demanda um significativo nível de conhecimento por parte do cidadão. Conhecimento este que deve tanger, de maneira bastante abrangente, os próprios interesses e seus fundamentos, bem como, pensando na intersubjetividade, os interesses dos outros interlocutores e de seus respectivos fundamentos. Se faz necessário ainda, pensando a necessidade de entendimento mútuo, conhecimento dos arranjos institucionais e normativos existentes na sociedade (a pragmática universal), pois são estes que poderiam aproximar os interlocutores, por meio de interações dialogadas, das condições objetivas para satisfação dos seus interesses iniciais. Enfim, o que se tem é a necessidade, em grande medida, de um ambiente alheio à realidade empírica concreta.

O modelo de ação comunicativa pura – onde todas as expectativas de validade do discurso são cumpridas –, diz Baumgarten (1998), constitui um fim utópico da comunicação normal e remete a uma ordem que não existe ainda (vida perfeita), ao passo que a situação ideal de fala constitui um fim utópico que, uma vez alcançado, tornaria possível o discurso perfeito em condições inexistentes (conhecimento total). Apesar, no entanto, de ser a teoria habermasiana um modelo idealizado, segue argumentando Baumgarten (1998), este se mostra necessário em vias de questionamento crítico das formas existentes de interação e de discurso, pois remete a uma reflexão normativa e social – com viés emancipatório por meio do desenvolvimento de uma consciência moral universal – acerca da possibilidade da efetivação de novas formas de democracia.

### 3.2 PRAGMÁTICA UNIVERSAL E UM NOVO PROJETO DEMOCRÁTICO

Boufleuer (2001, p. 53), sobre o sentido utópico do agir comunicativo, assevera que “a idealidade que se projeta a partir da ação comunicativa é, nada mais, nada menos do que a idealidade que emerge das próprias razões da linguagem, ou seja, dos seus pressupostos estruturantes” e que reduzir o modelo habermasiano a uma “espécie de código normativo para uma sociedade bem organizada” (BOUFLEUER,

2001, p. 52) não corresponde ao intento do autor<sup>55</sup>. Pois, por mais que em um primeiro momento a teoria da ação comunicativa pareça deambular para pressuposições metafísicas, o interesse habermasiano está voltado primordialmente para a reconstrução das condições realmente existentes, as quais são expressas nas premissas de que os indivíduos ao relacionarem-se fazendo uso da linguagem estão, na mesma medida, buscando o entendimento sobre algo, e que este entendimento esteja pautado em determinadas pressuposições pragmáticas. É, então, esta aproximação teórica das práticas sociais empíricas que “faz valer algo parecido com uma razão comunicativa” (HABERMAS, 1993 *apud* BOUFLEUER, 2001, p. 52-53).

São estas, e outras, críticas quanto ao sentido utópico e a aparente “cegueira” da Teoria da Ação Comunicativa em relação à realidade das instituições que levaram Habermas, segundo Lubenow (2010, p. 228), a fazer uma releitura do real distanciamento (ou proximidade) entre mundo vivido e os sistemas – assentando, a partir disto, maior ênfase na possibilidade de atuação da esfera pública. Nesse sentido, as obras *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (HABERMAS, 1997a, 1997b), volumes I e II, foram as que mais se ocuparam da investigação (sob uma ótica mais factualista) do potencial político do discurso entendido nos escritos anteriores enquanto uma “ação recíproca entre solidariedade sociointegrativa do mundo da vida com os procedimentos no nível político e administrativo” (LUBENOW, 2010, p. 228). É a necessidade de, para além do discurso, no campo da atuação política, “religar democracia e fins justos, por meio de fundamentos procedimentais de validade. Em outras palavras, ele visa conectar novamente ética e política, campos que haviam sido considerados apartados por alguns pensadores no século XX” (PALERMO, 2013, p. 11).

Partindo, para isso, das concepções de democracia *republicana*<sup>56</sup> e democracia

---

<sup>55</sup> O próprio Habermas esforça-se em vários momentos para deixar bem claro que a teoria do agir comunicativo não é uma metateoria, está, segundo ele, ancorada diretamente no concreto, e não numa representação ou percepção subjetiva do que consiste o mundo real. “Ele, na verdade, constrói uma espécie de trincheira para colocar a salvo a TAC de qualquer pretensão, tanto de transformá-la numa macroexplicação da sociedade no campo de conhecimento, como de pretender apresentar alguma prescrição política ou normativa” (GUTIERREZ e ALMEIDA, 2013, p. 161).

<sup>56</sup> Segundo a *concepção republicana* a política não se esgota em uma função de mediação entre sociedade e Estado. “Ela é um elemento constitutivo do processo de formação da sociedade como um todo. A política é entendida como uma forma de reflexão de um complexo de vida ético (no sentido de Hegel). Ela constitui o meio em que os membros de comunidades solidárias, de caráter mais ou menos natural, se dão conta de sua dependência recíproca, e, com vontade e consciência, levam adiante

*liberal*<sup>57</sup>, Habermas entende, dentro da necessidade de reformulação do espaço público pautado na teoria da ação comunicativa, o mundo da vida enquanto escopo de atuação onde o agir comunicativo faz-se enquanto *medium* de “conexão interna entre considerações pragmáticas, compromissos, discursos de autocompreensão e discursos relativos a questões de justiça” (1995, p. 42). Ou seja, é por meio de um modelo alternativo de democracia, a *democracia deliberativa*<sup>58</sup> – a qual está apoiada naquelas presunções comunicativas e alicerçada nos respectivos critérios de validade – que o processo político poderá ter a seu favor a pretensão de gerar resultados racionais, conectando de maneira contemplativa as vontades individuais diversas com as normativas institucionais. E nesta (nova) concepção de democracia habermasiana a esfera pública ganha a *devida* relevância. Diferente, diz Lubenow (2010, p. 229 et seq.), do primeiro momento da teoria da ação comunicativa – onde a esfera pública era parte constitutiva do mundo-vivido e responsável por defendê-lo do sistema garantindo-lhe, assim, autonomia – a partir das obras *Direito e Democracia* (HABERMAS, 1997a, 1997b), a esfera pública ganha ares de ofensividade junto aos processos formais mediados institucionalmente. Este novo modelo de acoplamento entre sistema/mundo-vivido permitiria que os processos de comunicação e decisão do sistema político fossem estruturados através de um sistema de “eclusas”<sup>59</sup>, uma vez

---

essas relações de reconhecimento recíproco em que se encontram, transformando-as em uma associação de portadores de direitos livres e iguais. [...] surge a solidariedade e a orientação pelo bem comum como uma terceira fonte de integração social” (HABERMAS, 1995, p. 39).

<sup>57</sup> “Segundo a *concepção liberal* o processo democrático cumpre a tarefa de programar o Estado no interesse da sociedade, entendendo-se o Estado como o aparato de administração pública e a sociedade como o sistema, estruturado em termos de uma economia de mercado, de relações entre pessoas privadas e do seu trabalho social. A política (no sentido da formação política da vontade dos cidadãos) tem a função de agregar e impor os interesses sociais privados perante um aparato estatal especializado no emprego administrativo do poder político para garantir fins coletivos” (HABERMAS, 1995, p. 39).

<sup>58</sup> Lubenow (2010, p. 231), a partir de Habermas diz que “a concepção de política deliberativa é uma tentativa de formular uma teoria da democracia a partir de duas tradições teórico-políticas: a concepção de autonomia pública da teoria política republicana (vontade geral, soberania popular), com a concepção de autonomia privada da teoria política liberal (interesses particulares, liberdades individuais). Ela pode ser concebida, simultaneamente, como um meio-termo e uma alternativa aos modelos republicano e liberal”.

<sup>59</sup> Usando da concepção de centro/periferia Habermas utiliza o conceito de “comportas” ou “eclusas” como uma forma de aproximação *sensível* das aspirações da periferia até o centro do poder por meio de uma esfera pública que se instaura, na teoria habermasiana, como chave do processo político deliberativo. “Quando nos servimos dessa ideia de democracia, que traduz em termos sociológicos a teoria do discurso, descobrimos que as decisões impositivas, para serem legítimas, têm que ser reguladas por fluxos comunicacionais que partem da periferia e atravessam as comportas dos procedimentos próprios à democracia e ao Estado de direito, antes de passar pela porta de entrada do

que estão – estes mesmos processos de comunicação e decisão – já previamente “ancorados no mundo da vida por uma ‘abertura estrutural’, permitida por uma esfera pública sensível, permeável, capaz de introduzir no sistema político os conflitos existentes na periferia” (LUBENOW, 2010, p. 229).

Duas foram as questões geradoras<sup>60</sup> que moveram Habermas a entender a institucionalização da esfera pública enquanto primazia de um modelo verdadeiramente democrático e legitimador do poder. Ao mesmo tempo em que estas duas também foram as questões que mais trouxeram confusão aos críticos da teoria da ação comunicativa em seu primeiro momento. Há, para Habermas, em qualquer leitura mais atenta, desde os escritos embrionários do agir comunicativo, a percepção de que o poder gerado comunicativamente pelos atores sociais envolvidos tem prioridade substancial em relação ao poder administrativamente gerado do Estado, não apenas pela perspectiva normativa do segundo, mas também porque este, em grande medida, emana consensualmente do primeiro, tanto na acepção liberal quanto na republicana de democracia. O que estava ainda obscurecido, e esta é a primeira questão geradora, era como, em condições reais, o primeiro – o poder comunicativamente construído – poderia converter-se em ações efetivas no seio da comunidade. Ou seja, para além de um “reacoplamento” (unicamente) discursivo do sistema e do mundo vivido, fez-se necessário uma revisão instrumental da constituição e das condições de operação da esfera pública, pois “as formas de comunicação das quais se espera que ensejem a formação de uma vontade política racional mediante o discurso, precisam elas próprias ser legalmente institucionalizadas”, de modo que, a partir disto, ao assumir-se uma forma legal do “princípio do discurso”, este transforma-se num “princípio de democracia” (HABERMAS, 1995, p. 51). Desta primeira questão geradora deriva a segunda que se resumiu a pormenorizar institucionalmente a garantia da autonomia privada para que, dela decorrente, algo como uma lei positiva, enraizada em procedimentos racionais e

---

complexo parlamentar ou dos tribunais (e às vezes antes de voltar pelo caminho da administração implementadora). Somente então é possível evitar que o poder do complexo administrativo ou o poder social das estruturas intermediárias que têm influência no núcleo central se tomem independentes em relação ao poder comunicativo que se forma no complexo parlamentar” (HABERMAS, 1997b, p. 89).

<sup>60</sup> Conforme adendo editorial na publicação brasileira de *Três modelos normativos de democracia* (HABERMAS, 1995).

colaborativos, pudesse existir<sup>61</sup>. Dito de outra forma, trata-se de “arraigar as leis em procedimentos de validação racional e, ao mesmo tempo, considerá-las como suportes institucionais” – e, portanto, já disponíveis – “das liberdades sem as quais essa validação, que depende da comunicação aberta entre cidadãos livres e iguais, não tem como se efetivar” (HABERMAS, 1995, p. 49-50).

Por isso a necessidade da democracia deliberativa trazer para a conversa tanto o modelo liberal como o modelo republicano, pois é destes dois modelos que emergem, na percepção de Habermas, as respostas para a necessária validação racional dos atos do sistema político de modo que estes se imponham sobre os indivíduos na mesma medida e proporção que lhe garantam as condições necessárias para o gozo de suas liberdades. “Esta compreensão do processo democrático [deliberativo] tem conotações normativas mais fortes que o modelo liberal, mas menos normativas do que o modelo republicano” (LUBENOW, 2010, p. 233). Um modelo reformulado, onde – integrados elementos de ambas as perspectivas democráticas – o espaço público surja como um espaço proporcionador de diálogo, tornando-se então “ideal” para deliberações, formação de opinião e tomada de decisões. É este ambiente, diz Habermas (1997a, p. 59-60), que deve proporcionar aos membros do direito a sensação de “que eles mesmos, numa formação livre da opinião e da vontade política, autorizariam as regras às quais eles estão submetidos como destinatários”. E para que os grupos de interesses (economia), segue o autor (1997b, p. 23), nos meandros da deliberação, sejam também contemplados democraticamente, a opinião pública, transformada em poder comunicativo segundo processos democráticos, não pode “dominar” por si mesma o uso do poder administrativo; mas pode, de certa forma, direcioná-lo. Legitimá-lo. É isso que busca evidenciar Habermas ao afirmar que se “o poder da administração do Estado, constituído conforme direito, não estiver apoiado num poder comunicativo normatizador, a fonte da justiça, da qual o direito extrai sua legitimidade, secará”<sup>62</sup> (HABERMAS, 1997a, p. 186). Não se trata, desta forma, de

---

<sup>61</sup> Logo nas primeiras páginas da obra *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* (1997a, p. 25), Habermas deixa claro seu entendimento de que o *medium* do direito se apresenta como um candidato a assimilar a tensão entre facticidade e validade, “especialmente na figura moderna do direito positivo”. Uma vez que “as normas desse direito possibilitam comunidades extremamente artificiais, mais precisamente, associações de membros livres e iguais, cuja coesão resulta simultaneamente da ameaça de sanções externas e da suposição de um acordo racionalmente motivado”.

<sup>62</sup> Já em Hannah Arendt, diz Habermas (1997a, p. 187), “o poder político não é um potencial para a

uma simples “inversão” da relação de “colonização” entre o sistema e o mundo da vida.

A questão não é inverter o processo de modo que o mundo da vida colonize o sistema, mas passar de uma relação de colonização (atual, do sistema em relação ao mundo da vida) para uma relação que busca a equiparação, o equilíbrio, entre essas duas esferas; uma relação que permita – e motive – que os valores do mundo da vida, manifestados nos acordos linguisticamente construídos, sejam o parâmetro de organização e funcionamento do sistema, e que possam de maneira racional dialogar com os *medium* poder e dinheiro já característicos do mundo dos sistemas. Por isso a importância da institucionalização de espaços e procedimentos que permitam a construção de consensos dialogados, que deem forma e legitimem a lógica do mundo da vida, pois isso lhe fortalece na relação com o sistema. E, nesta perspectiva, o sistema declusas se mostra oportuno no redimensionamento da esfera pública habermasiana. Pois, entendida a sociedade horizontalmente nos moldes de centro/periferia (a qual abarque todos os setores de interesses) “os fluxos comunicativos podem migrar tanto do centro para a periferia quanto da periferia para o centro, dependendo de quem determina ou controla a orientação dos fluxos de comunicação” (LUBENOW, 2010, p. 241), de tal forma que a circulação do poder se faça presente também nos espaços fora do centro político por meio da comunicação pública.

É esta tensão entre política e direito que, no entender de Habermas, perfaz a fundamentação democrática do Estado moderno, validando tanto a perspectiva comunicativa da deliberação como a normatização do direito. Isto fica evidente, segundo o frankfurtiano, na própria concepção moderna de cidadania, a qual (tentando cumprir este papel) está atrelada à legitimidade positivada do direito resultante da racionalização comunicativa das bases. Uma forma de, tanto o mundo da vida como os sistemas, ao reservarem o *espaço* necessário para o processo político de formação da opinião e da vontade, atenderem, sobremaneira, aos interesses (concepção liberal) e à reflexão ética auto compreensiva (concepção republicana) (HABERMAS, 1995). Uma concepção de democracia aberta a todos. A

---

imposição de interesses próprios ou a realização de fins coletivos, nem um poder administrativo capaz de tomar decisões obrigatórias coletivamente; ele é, ao invés disso, uma força *autorizadora* que se manifesta na criação do direito legítimo e na fundação de instituições”.

democracia deliberativa, que se usando de um “princípio procedimental”, pretende conectar “um procedimento de normatização (o que significa: um processo de institucionalização da formação racional da opinião pública), através do caráter procedimental”. Isso garantiria, segundo Habermas, a “igual participação em processos de formação discursiva da opinião e da vontade e estabeleceria, com isso, um procedimento legítimo de normatização” (LUBENOW, 2010, p. 234).

Concebida, então, a esfera pública enquanto uma “estrutura intermediária que faz a mediação entre o sistema político, de um lado, e os setores privados do mundo da vida e sistemas de ação especializados em termos de funções, de outro lado” (HABERMAS, 1997b, p. 107), o “sistema de eclusas” faz sentido, pois, instaurado o espaço público como arcabouço comunicativo, é por meio dele que pode emergir uma formação discursiva da opinião e da vontade política formada na periferia. Esta perspectiva política perfaz-se pela horizontalidade das relações, abarcando, nos imbricamentos demarcativos e fronteiriços do espaço público, tanto a lógica sistêmica do Estado e da economia, como influência do mundo-vivido por meio da solidariedade que foi, segundo o autor, a responsável pela socialização e pela transmissão de valores culturais nos mais diversos momentos da sociedade.

#### 4 DESPOLITIZAÇÃO NA SOCIEDADE DE CONSUMO E OS ENTRAVES AO AGIR ACOMUNICATIVO

A modernidade trouxe consigo não somente ideais científicos e positivistas. Trouxe também uma reestruturação do pensamento humano em sentido amplo e profundo. Não pode, por isso, ser considerada somente como uma fração de tempo no tempo, mas sim pode (e deve) ser vista como a projeção de determinadas expectativas do homem, para o homem. A modernidade, portanto, como já dito, estruturou-se (e estrutura-se) “como a ideia de um rompimento com a tradição”, pois se propôs a “expor algo novo, algo diferente do que a tradição apresentou” (RODRIGUES, 2014, p. 190). Ao “colocar o mundo em movimento”, diz Bauman, a modernidade “expôs a fragilidade e a instabilidade das coisas e abriu a possibilidade (e a necessidade) de remodelá-las”. Desta forma, a “predestinação” foi, aos poucos, substituída por um “projeto de vida”. O destino cedeu lugar à vocação. E a “natureza humana”, originária de nascimento, foi substituída pela “identidade”, adquirida e modelada pelo indivíduo (BAUMAN, 2008a, p. 181).

Esta visão crítica e atenta às mudanças estruturais e dos relacionamentos interpessoais na sociedade contemporânea, somado à astúcia com que trabalha metaforicamente a sociologia dura e áspera (tradicional) tornando-a acessível ao leitor, elevou o sociólogo Zigmund Bauman (1925-2017) a fenômeno da sociologia contemporânea (e, para alguns, como visto, pós-moderna). Um dos poucos sociólogos contemporâneos, arremata Pallares-Burke (2004), “nos quais ainda se encontram ideias” e com uma capacidade ímpar de “traduzir o mundo em textos”.

Sociólogo polonês nascido em 1925, Zygmunt Bauman, firmou-se enquanto *best-seller* das Ciências Sociais e Humanas pelo conceito, por ele muito trabalhado, de oposição entre *modernidade sólida* e *modernidade líquida*<sup>63</sup>. De família judia, viu-

---

<sup>63</sup> O que Bauman declara como modernidade líquida, nas palavras de Souza (2012, p. 13), “é uma fase que se contrapõe à modernidade sólida, aquela época que desenhou e consagrou-se com o Iluminismo, mas que tem em seu lastro o Positivismo, a Revolução Industrial, o Fordismo e incontáveis eventos e teorias que formularam um mundo (predominantemente o lado ocidental do planeta) governado por uma racionalidade que definiu um *savoir-faire* baseado na soberania da ciência, na lógica, no cálculo, na eficácia do planejamento, na indústria, na constância, na fidelidade aos compromissos. Enfim, caminhou em direção à certeza e à segurança. A modernidade líquida, ao contrário, é leve, fluida, inconstante, exibe mobilidade, carrega consigo a ideia de transitoriedade, ela é mutante e impõe a necessidade de movimento contínuo. Contudo traz em seu bojo a incerteza, o sentimento de insegurança, de falta de garantias e proteção e a exigência de liberdade num processo de individualidade exacerbado”.

se obrigado a fugir para Rússia em 1939 quando a Polônia foi invadida e anexada pelo regime nazista e antissemítico da Alemanha. Permaneceu na União Soviética durante toda a Segunda Guerra Mundial, sendo que após retornar à Polônia, onde se filiou ao Partido Comunista, estudou e lecionou na Universidade de Varsóvia. Depois de uma nova onda de antisemitismo no final da década de 1960, foi convidado para comandar o departamento de sociologia da Universidade de Leeds, na Inglaterra. De lá, alçou-se para o mundo. Autor altamente produtivo academicamente e dono de uma extensa obra, a qual dedicou, principalmente após os anos de 1990, ao tema da modernidade líquida e seus desdobramentos.

Inserir-se no escopo desta pesquisa de dissertação porque, diferentemente de Habermas que se mostra otimista e esperançoso em relação à possibilidade de efetivação do projeto moderno, Bauman contém um olhar mais crítico (mas nem por isso pessimista) dos desdobramentos da razão iluminada enquanto fundamento de “uma nova aurora”. A modernidade líquida, (e sua efetiva existência) tema de incessante debate na academia, representaria para o autor uma nova dinâmica de vida societária – distinta, em muitos aspectos, da pregada pelos ideais dezoitocentistas – onde as relações interpessoais assentam-se no mesmo patamar que os objetos de consumo. “Os laços e parcerias são vistos, em outras palavras, como coisas a serem *consumidas*, não produzidas; estão sujeitos aos mesmos critérios de avaliação de todos os outros objetos de consumo” (BAUMAN, 1999, p. 199-200), de tal modo que, nesses tempos de incerteza e precariedade, a *transitoriedade*, quase que um produto cultural, adquire uma “vantagem estratégica” sobre a *durabilidade*, fazendo-se, assim, profanadora de qualquer pretensão de razão, quiçá uma razão universal.

A “presente fase”, diz Bauman (2001, p. 9), “nova de muitas maneiras” assemelha-se, metaforicamente, à fluidez dos líquidos. Não somente porque, segue o autor, em Marx e Engels, com o *Manifesto Comunista*, “tudo que é sólido se desmancha no ar” – de modo que o que seguiu-se foi o entendimento de que a própria modernidade se fez enquanto um processo de derretimento de sólidos –, mas sim porque a liquidez que ora se apresenta mostra-se de todo mais drástica, instantânea e até (e aqui a base da teoria baumaniana) mais despreocupada com o *quê* ocupará

o lugar do sólido derretido, sendo por isso, de certa forma, irreversível<sup>64</sup>.

Pode parecer, num primeiro momento, que pouca diferença existe entre os dois casos. Contudo, Bauman (2001) é perspicaz em (rapidamente) advertir ao leitor que o “espírito moderno” (alardeado pelo “discurso da modernidade”), preocupado em destronar a tradição e toda a estagnação e rigidez que dela vertiam, estava engajado em “limpar a área” dos sólidos “antigos”, de modo que “*novos e aperfeiçoados sólidos*” surgissem para substituir o conjunto anoso, deficiente e defeituoso. “As coisas que haviam sido colocadas para navegar precisavam ser *ancoradas* novamente, agora de forma mais segura” (BAUMAN, 2008a, p. 31, grifo nosso). Este era o *espírito moderno*, absolutamente revestido da racionalidade que lhe era característico. Diagnosticou os irracionais “sólidos pré-modernos em estado avançado de desintegração” e canalizou suas energias para, de uma vez por todas, “descobrir ou inventar sólidos de solidez duradoura, solidez em que se pudesse confiar”, os quais tornariam o “mundo previsível e, portanto, administrável” (BAUMAN, 2001, p. 10).

Percebe-se, destarte, que o entendimento baumaniano de uma sociedade sólido-moderna, em muitos aspectos, assemelha-se ao próprio projeto moderno pautado no controle do mundo pelo ordenamento técnico-racional-científico. Um mundo onde, mesmo sendo os perigos e as “ameaças para a existência humana” muito mais óbvios, reais e palpáveis, “não havia muito mistério sobre o que fazer para neutralizá-los ou, ao menos, aliviá-los” (PALLARES-BURKE, 2004, p. 309). Era, portanto, um momento em que se tentava, com os meios conhecidos (ou a conhecer) e racionalmente, desmontar a realidade herdada – tradicional e já ineficaz – de modo

---

<sup>64</sup> Não de todo a teoria baumaniana se mostra inédita. Como evidenciado no tópico 2.2 “*O projeto ‘inacabado’ da modernidade*”, o próprio fluxo de transição tradição/moderno perfaz um entendimento em que a modernidade era vista com expectativas é verdade, mas também com uma certa dose de *desconfiança* por pensadores como Hegel e mais especificamente por Nietzsche. Marx e a escola que lhe sucedeu também se dedicaram a ressaltar a liquidez oriunda do projeto moderno calcado nas relações capitalistas de poder e dinheiro. Mas, talvez tenha sido Georg Simmel (1858-1918) quem melhor apontou determinadas características que viriam a ser consideradas *moderno-líquidas* por Bauman (somente, segundo o autor, nas duas últimas décadas do século XX), já no final do século XIX e início do século XX. A metrópole e o dinheiro foram para Simmel (1998) os responsáveis pela implantação e afirmação da dualidade e ambivalência decorrentes da própria modernidade. A individualização, a impessoalidade e a maior mobilidade proporcionaram um cenário de acelerada liquefação. E nesse contexto, (talvez) a ideia de falta de “reacoplamento” na modernidade (dita líquida) seja o forte (e o ineditismo atribuído à) da teoria baumaniana. Ou seja, essa falta de perspectiva de solidificação de novas estruturas que surgiriam para substituir as velhas sólidas, ultrapassadas e derretidas.

a torná-la, em uma perspectiva de longa duração, melhor e novamente sólida<sup>65</sup>. O derretimento dos sólidos na modernidade sólida tinha, então, o intento de, voltando-se a si mesma, propor algo novo, melhor e duradouro: sólido novamente. Algo que substituísse a velha ordem defeituosa, de tal modo que o derretimento dos sólidos cessasse assim que algo novo, melhor e duradouro fosse alcançado. “Rasgar os velhos laços locais/comunais, declarando guerra contra os meios habituais e as leis costumeiras, destruindo *les pouvoirs intermédiaires* [os poderes intermediários]. O resultado geral de tudo isso foi o delírio embriagante do ‘novo começo’” (BAUMAN, 2008a, p. 31). Tratava-se, portanto, de destruir para construir (ou reconstruir) os pilares que sustentariam esta nova ordem surgida do caos pré-moderno. Esse foi, em termos gerais, o projeto moderno, fundamento substancial da *modernidade sólida*, encarregado de um esforço de entendimento da experiência humana para, desta forma, melhorar a própria experiência humana.

A efetivação deste projeto moderno – incumbido de derreter os sólidos antigos a fim de abrir espaço para novas perspectivas também sólidas – ficou, no entendimento de Bauman, a cargo de duas forças ascendentes no campo do conhecimento e do poder: a ciência e o Estado-Nação, respectivamente. Com eles, toda ambivalência da modernidade deveria ser eliminada, pois o que mais representava a modernidade sólida era a busca pela “ordem”. Tudo deveria ficar claro e transparente. Nesse cenário, postula Souza (2012, p. 16), “a razão instrumental se consolidou como a forma mais segura de garantir o projeto moderno. A razão instrumental e sua base científica livraria o ser humano do medo tornando a Natureza sem mistérios, os poderes seculares mais transparentes” e, conclui o autor, “concederia aos homens o privilégio de se declarar senhores do próprio entendimento”. Toda a diferença, neste contexto, era vista com desconfiança, uma vez que a modernidade (sólida) referia-se essencialmente à inadmissibilidade da contradição e à necessidade da solução de conflitos, especificamente aqueles passíveis de solução, ficando toda e qualquer contradição e os conflitos insolúveis (ou insolucionáveis) à margem de qualquer tratativa moderna. A dubiedade e a

---

<sup>65</sup> “O objetivo do derretimento proposto pela modernidade era questionar cada ponto da vida, descartando a irracionalidade e a falta de justificativa plausível que cada objeto de crítica continha, mas mantendo ou realocando no projeto racional e iluminista suas características ainda aproveitáveis. A destruição da modernidade, portanto, era criativa, na medida em que desenraizava o velho e o enraizava no novo, o colocando em outra gama de relações” (SIQUEIRA, 2013).

ambiguidade das formulações cognoscíveis deveriam, a todo o custo, ser extirpadas do conhecimento e da ciência por meio do emprego dos já conhecidos (ou em fase de construção e conhecimento) métodos sistemáticos, os quais, usando-se do racionalismo técnico e instrumental, promoveriam a desejada fuga do caos e da desordem (BAUMAN, 1999).

Era do Estado-nação, também, a responsabilidade desta “homogeneização” identitária: da ordem. A perspectiva buscada era de permanência: solidez. E os sólidos somente se fazem sólidos com elementos coerentes e uniformizados, caso contrário, padecem da robustez necessária. O indivíduo, então, entendido já neste momento como livre e igual, deveria (e era dele a responsabilidade, justamente por ser livre) erigir sua identidade dentro do contexto societário a que pertencia. Havia, diz Bauman (1998, p. 31), “um vínculo firme e irrevogável entre a ordem social como projeto e a vida individual como projeto, sendo a última impensável sem a primeira”. E era a coletividade, segue o autor, – incumbida da padronização de conduta por meio da regulação vigiada por instituições fortes, afirmações territoriais e demarcações de fronteiras – que deveria “assegurar um cenário de confiança, duradouro, estável, previsível para os atos e escolhas individuais”, de modo que pudessem eles, os indivíduos, “construir uma identidade clara e duradoura, bem como viver a vida voltada para essa identidade”, de modo que a última (a identidade) se confundisse com a primeira (a coletividade).

Esta era a perspectiva sólido-moderna, onde a eliminação das ambivalências se mostrava urgente, a fim de consolidar novas estruturas para que estas ocupassem o lugar das antigas. Nesse sentido, a “primeira” modernidade baumaniana, da busca incessante pela ordem, em muitos aspectos, além de se aproximar do próprio projeto moderno dos iluministas do século XVIII, aproxima-se, também, da acepção habermasiana de uma pragmática universal, na qual a uniformização racional dos hábitos (o agir comunicativo) dar-se-ia pela regulamentação política e linguística. Bauman, diz Almeida (2015, p. 60), “parece acreditar que, na defesa habermasiana do universalismo, ainda existam os vestígios da ânsia do discurso intelectual moderno, que visa à eliminação, a todo custo, da indomável ambivalência que é própria de qualquer linguagem e cultura”.

Bauman chega a dialogar com Habermas por várias vezes, observando-se em retrospectiva o escopo de sua obra. Isso não quer dizer, é claro, que o primeiro estaria

concordando teórica e metodologicamente com o segundo. Ao contrário, é justamente a partir das obras de Bauman deste contexto – a saber: “*Legisladores e intérpretes: sobre a modernidade, a pós-modernidade e os intelectuais*” (1987), “*Modernidade e holocausto*” (1989) e “*Modernidade e ambivalência*” (1991) – que se percebe em seu discurso uma inflexão teórica direcionando-o a um ponto de fala crítico em relação à modernidade<sup>66</sup> (ALMEIDA, 2015).

Isto é perceptível, pois apesar de Bauman concordar com o prognóstico habermasiano de que somente a linguagem e a racionalidade dialógica poderiam gerar o entendimento intersubjetivo tão necessário à emancipação e à autonomia moderna, o primeiro tende a ser menos otimista quanto à necessidade (efetivação e eficiência) de uma verdade universal: a “pragmática do discurso”<sup>67</sup>. Seu posicionamento teórico distancia-se de Habermas na medida em que entende que a ambivalência não se mostra enquanto uma patologia da linguagem ou do discurso. É, antes, diz Bauman (1999, p. 9), “um aspecto normal da prática linguística”. E segue o autor justificando que “a situação torna-se ambivalente quando os instrumentos linguísticos de estruturação se mostram inadequados; ou a situação não pertence a qualquer das classes linguisticamente discriminadas ou recai em várias classes ao mesmo tempo” (BAUMAN, 1999, p. 10). Ou seja, o conjunto linguístico característico

---

<sup>66</sup> Segundo Almeida (2015), tomando a extensa produção de Bauman em retrospectiva, Tester (2004), Smith (2002) e Beilharz (2000) organizam-na em três fases (*apud* ALMEIDA, 2015). A primeira seria a fase “marxista”, característica de sua produção do final dos anos 1950 até a década de 1970. Apesar de nunca ter abandonado Marx, seus escritos, ao longo do tempo, acabaram perdendo o tom marxista, principalmente o “marxismo realmente existente” (PALLARES-BURKE, 2004, p. 312). A segunda fase é adjetivada de “pós-moderna”, momento em que o sociólogo elabora sua crítica da modernidade. E, a partir deste momento, pode-se dizer, que o hiato entre Bauman e Habermas começa a aumentar. A terceira é a fase “mosaica”, oportunidade em que antigos temas são atualizados e novas metáforas são exploradas com o objetivo de compreender a sociedade atual. “É nos escritos dessas duas últimas fases, aliás, que o sociólogo cunhou as metáforas mais importantes de sua trajetória: ordem/ambivalência e solidez/liquidez” (ALMEIDA, 2015, p. 54).

<sup>67</sup> Almeida (2015) aponta que inicialmente (na primeira fase baumaniana: a fase marxista) Bauman estava mais próximo da teoria habermasiana, uma vez que além de entender, como já dito, a linguagem enquanto elemento fundamental para a modernidade, entendia que uma comunicação eficiente e direcionada ao consenso dependeria, também, de que todos os envolvidos no diálogo estivessem comprometidos na busca do consenso, sendo que a verdade deveria ser, nestas condições, uma propriedade inalienável aos enunciados, exercendo, esta, uma função normativa e regulativa indispensável aos falíveis processos de justificação de crenças. Bauman, segundo Almeida, assume esses princípios pragmático-universais em sua sociologia. Isso porque, nesse momento, acredita que a verdade é tão crucial como o princípio condutor da discussão racional entre os pares que, ocasionalmente, resulta em consensos substancialmente racionais (BAUMAN, 2002 *apud* ALMEIDA, 2015, p. 55).

a dada comunidade, carregada cada uma da sua “verdade” (contingente) – uma vez que esta faz-se a partir dos códigos, significados e símbolos linguísticos conhecidos – transcendendo as fronteiras, incompatibilizaria o consenso<sup>68</sup>. Mesmo, entende o autor, o diálogo racional padeceria. “Todas as razões são razões para determinadas pessoas, que são limitadas por condições espaciais, temporais e sociais” (ALMEIDA, 2015, p. 57).

A modernidade, assevera o sociólogo, pensou-se outrora, *universal*. Vê-se agora, e progressivamente, como *global*. “O caos e a contingência, que deveriam ser repelidos para lá das fronteiras das ilhas societais de ordem racional, regressam e desferram-se: governam no interior do que se esperara e concebera como sólida morada da Razão” (BAUMAN, 2007a, p. 34-35). Nesta *nova* realidade, pouco importa quais princípios pessoais ou verdades privadas os indivíduos adotam e seguem, dado que qualquer possibilidade de uma verdade que se faça absoluta enquanto princípio universal deixou de fazer parte do plano societário (onde a razão havia, em outros tempos, sido eleita para tal). Mesmo naqueles tempos, da crença na ordem, como poderia qualquer pretensão de universalidade fazer sentido? Pois, nesta ótica, a própria discussão filosófica em torno da aceção de *verdade* resvalaria rapidamente para a retórica do *poder*. Esta perspectiva baumaniana embasa-se no entendimento de que “a disputa acerca da veracidade ou falsidade de determinadas crenças, é sempre simultaneamente o debate acerca do direito de alguns de *falar com a autoridade*” e de outros “*obedecer*”. Qualquer busca de acordo, segue o autor, “adquire personalidade própria somente na situação de desacordo” onde diferentes pessoas apegadas a diferentes opiniões travariam uma disputa em torno de *quem está certo e quem está errado* (BAUMAN, 1998, p. 143). Esta percepção, com base nietzschiana, de que a verdade proviria de *micropoderes*, acabaria por minar, num primeiro olhar, a perspectiva habermasiana de uma pragmática que se faça universal, uma vez que a ideia de uma verdade que transcenda a todos os contextos e que leve o *todo* ao consenso, se mostra em partes, e cada vez mais no mundo contemporâneo de aceitabilidade das diferenças e da ambivalência, inacessível.

---

<sup>68</sup> Esta percepção baumaniana provém, em grande medida, da filosofia pragmatista do estadunidense Richard Rorty (1931-2007), o qual considera que a sociedade pode se engajar em um acordo intersubjetivo sem ser seduzida pela promessa de uma convicção com validade universal (transcultural) da verdade além dos contextos de justificação. Bastaria a verdade, em cada contexto, concebida como assertibilidade garantida (ALMEIDA, 2015).

O caos e a ordem, afirma Bauman, são irmãos gêmeos e filhos da modernidade. Foram concebidos em um momento de esgotamento e ruptura de um mundo ordenado pela matriz do divino, o qual não conhecia a necessidade nem o acaso. Um não pode existir sem o outro. E, em um mundo onde a busca pela ordem estruturou-se enquanto projeto, o resultado não poderia ser outro se não o caos. O apego à verdade individual (que remeteria até a ordem) inviabiliza qualquer tratativa consensual. O desacordo é o resultado (e também a premissa) de qualquer tentativa de acordo. Nessas circunstâncias, dissipação, heterogeneidade e fragmentação mostram-se enquanto o maior paradoxo moderno da busca frenética de bases comunitárias de consenso, pois cada tentativa de convergência, consenso e síntese (ordem) leva a novas separações, desacordos e divisões (caos). Nesse contexto, arremata Bauman, o único consenso possível é a aceitação da heterogeneidade das divergências (BAUMAN, 1999).

É difícil viver com essa perspectiva, diz o autor. Mas o esforço de compreender a sociedade<sup>69</sup> não implica, necessariamente, a obrigação de projetar para ela qualquer prospecção profética ou corretiva (BAUMAN, 1999, 2001). E o que se evidencia ordinariamente, gostando disso ou não, é um distanciamento progressivo de qualquer vestígio ou possibilidade de realização das promessas modernas. O “homem moderno”, que deveria estar disposto a fazer uso da racionalidade que lhe era característica, e por meio desta, reivindicar as benesses modernas, pouco compreendeu seu papel no processo de “libertação”. Aliás, a própria teoria crítica, com Marcuse, diz Bauman, já evidenciava que “libertar-se” não era o problema. “O que era um problema”, segundo o frankfurtiano (e o problema específico da sociedade que “cumpra o que prometeu”), era a falta de uma “base de massas” para a libertação. “Para simplificar: poucas pessoas desejavam ser libertadas, menos ainda estavam dispostas a agir para isso, e virtualmente ninguém tinha certeza de como a ‘libertação da sociedade’ poderia distinguir-se do estado em que se encontravam” (BAUMAN, 2001, p. 23). Neste sentido, segue o sociólogo polonês, trazendo à tona uma pergunta que já aflige a filosofia há muito tempo: liberdade seria uma “benção” ou uma

---

<sup>69</sup> Para Bauman, quase que como uma receita, diz Abreu (2012, p. 73), “o diagnóstico inadequado exacerba o quadro mórbido, mas o diagnóstico apropriado é indispensável para amenizar essa condição. O diagnóstico, por sinal, deve ser aquele mais ‘adequado’ a uma ‘ordem social doente’ em tempos de ‘modernidade líquida’”.

“maldição”? Libertar-se seria, submeter-se à sociedade e às suas normativas (sustentado por rotinas e hábitos), de modo que isso determinaria um indivíduo incapaz de dar-se conta da sua própria condição, ou, ao contrário, libertar-se seria a capacidade humana de desvencilhar-se das normativas, padrões e rotinas (sem cair na bestialidade), podendo, contudo, desta forma, descarrilhar para a agonia, anomia e a dúvida (mas ao mesmo tempo a expectativa e o desejo) sobre o que fazer (2001, p. 28)? “Para o indivíduo obter a liberdade individual desejada, parte de sua segurança será sacrificada. De outra forma, para ter maior segurança, certamente teremos que nos privar da liberdade desejada” (DÜRKS e SILVA, 2014, p. 39). Deste modo, como percebe-se, torna-se impossível alcançar, ou mesmo definir, a almejada “ordem” desconsiderando da equação a ambivalência.

Esta “liquidez” observada por Bauman denota, de modo geral, os rumos que a modernidade tomou. Como o projeto iluminista, recheado de preceitos revolucionários e emancipacionistas, evoluiu a acurado ponto que estes próprios ideais (principalmente de liberdade individual: o individualismo) determinaram o fracasso (ou incapacidade de conclusão) da modernidade? E, pensando assim, por que não uma transição para uma possível pós-modernidade? Bauman dedica seu trabalho a compreender *esta* modernidade que seria posterior à modernidade sólida. A modernidade líquida, na percepção do autor, é este momento em que os referenciais que possibilitavam o desenraizamento e o reenraizamento do velho no novo são liquefeitos e, assim, perdidos. Será que a característica principal da modernidade de opor-se ao tradicional, ao antigo, ao já posto, continua na contemporaneidade e a própria modernidade está opondo-se a seus primeiros princípios? As análises de Bauman para tais questões partem da observação da sociedade moderna e das *conexões*<sup>70</sup> nela existentes. A fluidez nas relações, portanto, será o objeto de trato

---

<sup>70</sup> Nas relações pessoais, as conexões predominam. Conexão é o termo que Zygmunt Bauman usa para descrever as relações frágeis. A grande sacada desta palavra envolve a noção de que, em uma conexão, a vantagem não está só em ter várias conexões, mas, principalmente em conseguir desconectar sem grandes perdas ou custos. A relação frágil tem como pressuposto a transformação dos humanos em mercadorias que podem ser consumidas e jogadas no lixo a qualquer momento – a qualquer momento eles (os humanos) podem ser excluídos. A conexão é frágil porque o sujeito líquido lida com um mundo de consumo e opções, mas esse mundo nunca é objetivo e frio, ele ainda causa frustrações e, como já dito, insegurança. O sujeito líquido não tem mais referenciais de ação: toda a autoridade de referência é colocada em si e é sua responsabilidade construir ou escolher normas a serem seguidas – tudo se passa como se tudo fosse uma questão de escolher a melhor opção, com melhores vantagens e, de preferência, nenhuma desvantagem. (SIQUEIRA, 2013)

desta próxima sessão.

#### 4.1 DA SOLIDEZ À LIQUIDEZ DAS RELAÇÕES: PASSAGEM OU RUPTURA?

Diferentemente da sociedade moderna, que se caracterizava pelo projeto moderno e seus reflexos de durabilidade e busca pela solidez nos campos da política e da economia, a sociedade pós-moderna (ou líquida) é caracterizada pela sua “fluidez” e volatilidade e marcada pela transitoriedade e estímulo ao consumo como um dos efeitos acentuados do capitalismo e da globalização. Neste sentido, conforme Bauman (1998, p. 112), a sociedade estabelecida na modernidade sólida, por objetos duráveis e pelo nacionalismo, foi substituída por produtos e identidades “descartáveis”. “Líquido-moderna”, segue o autor, “é uma sociedade em que as condições sob as quais agem seus membros mudam num tempo mais curto do que aquele necessário para a consolidação, em hábitos e rotinas, das formas de agir” (BAUMAN, 2007b). É a falta de solidificação de novas estruturas no lugar das antigas. A transitoriedade e o movimento contínuo se mostram enquanto essência deste momento liquefeito, leve e fluído, onde além da inconstância, a incerteza e o sentimento de insegurança desencadeiam no indivíduo um anseio de individualismo “auto protetivo”. Um individualismo<sup>71</sup> que – por conta das dinâmicas sociais desencadeadas pela lógica capitalista e global, e, diferente do pregado pelo liberalismo iluminista – remete o indivíduo a uma busca incessante por autodeterminação, identidade e reconhecimento, características que, justamente pelo escopo em que se encontram, se mostram cada vez mais voláteis e transitórias.

A razão que outrora fora proclamada heroína, torna-se vilã. Profanadora dos altares que erigiu. Usando-se principalmente (e quase que exclusivamente) da técnica, a razão – que se propôs a emancipar o homem da natureza e dos mistérios

---

<sup>71</sup> Há de notar-se que, mesmo o individualismo evidenciado na modernidade sólida se mostrou, em partes, distante dos ideais iluministas e libertários. A autonomia e a liberdade (premissas do individualismo) não perfizeram a individualização da sociedade como um todo. Bauman classifica duas formas de individualização na modernidade sólida e delas seus resultados: o *indivíduo de facto* e o *indivíduo de jure*. Enquanto o primeiro remetia ao sujeito que conseguiu o controle sobre seu destino e se fez capaz de tomar as decisões acerca das verdades desejadas, o segundo, tão logo se estabeleceram na modernidade ascendente uma ordem social estruturada por relações de classes e sob os princípios do Estado-nação, teve que adaptar-se à realidade posta, adotando as normas e o *modos vivendi* da classe que estivesse ao seu alcance.

que a envolviam – se fez expressão maior do progresso tecnológico e econômico. A vida, inicialmente, melhorou a olhos vistos. E isto reafirmou-a enquanto uma premissa promissora. O homem moderno, diz Souza (2012, p. 17), sentiu “o bafejo de uma vida confortável e de problemas externos relativamente reduzidos”. Contudo, segue o autor, “a técnica tornou-se uma exigente auxiliar dessa vida e depois sócia majoritária para, em seguida, resplandecer como soberana. A dedicação total ao trabalho foi incorporada às diretrizes econômicas e sociais que apontavam para o progresso”. Assim, “a promessa de felicidade malogrou-se em obstáculos que tornaram a emancipação quimera” (SOUZA, 2012, p. 17)<sup>72</sup>. Ela, a razão, se impôs à realidade por decreto, reestruturando a sociedade a fim de estimular o comportamento racional (economicamente aceitável) e restringir qualquer forma de intemperividade. Foi, dessa forma, justamente a busca incessante do homem moderno pela libertação em relação à natureza que acabou por aprisioná-lo a uma razão manipuladora e instrumental. Reificando-o neste processo.

O Estado-nação tão importante na formação identitária da modernidade sólida, e por muitas vezes análoga metaforicamente à alegoria da “bota do soldado sobre a face dos homens”, acaba – justamente pela sua presença inexorável impetrada junto às dinâmicas do capitalismo ascendente – determinando a exigência de adaptação do indivíduo, então livre, aos novos modos de existência, encaminhando-o, desta forma, a um princípio moderno de “autorreflexão pessoal”<sup>73</sup>. Princípio este que só poderia existir neste contexto moderno, longe dos estamentos e grilhões da tradição<sup>74</sup>. Ou

---

<sup>72</sup> “Ao buscar apartar-se das imposições/armadilhas da Natureza, o ser humano produziu uma emboscada para si mesmo: ao tentar fugir da necessidade gerou uma liberdade que o encurralou na figura de um sujeito que pela linguagem, manipulação de ferramentas e aplicação tecnológica conhece, controla e modifica a Natureza. Tal ideologia acabou por anular os impulsos humanos e aprisionou o indivíduo a um processo de reificação contínuo: produto e produtor, criador e criatura já de antemão estão afastados. A mercadoria é a ‘suprema’ criadora de si. O ser humano para vencer a Natureza reprimiu seus instintos, deformou sua sensibilidade e aceitou, mesmo que tacitamente, o tolhimento de sua criatividade. Para os pensadores frankfurtianos, a dominação da natureza é o primeiro avanço para o domínio do homem pelo próprio homem” (SOUZA, 2012, p. 20).

<sup>73</sup> O processo de individualização, ou como Bauman preferiu chamar “individualidade de jure” pode ser articulado, segundo Abreu (2012, p. 33), no mesmo território da “auto-realização pessoal” ou da “autorreflexão do eu moderno que, na relação consigo mesmo, seleciona os elementos de seu presente histórico com base nos sedimentos das tradições herdadas e estabelece, a partir dos resultados obtidos, novas formulações sobre si e seu entorno que passam então a pautar sua conduta, comportamento e estilo de vida futuros”.

<sup>74</sup> Segundo Bauman, a autorreflexão pessoal deveria estar alinhada à coletividade, de modo que acabou erigindo, do seio do sistema capitalista emergente, duas classes sociais (burguesia e proletariado) que em muito pouco diferenciavam-se dos estamentos pré-modernos. Contudo,

seja, diferentemente da sólido-modernidade onde os lastros que sustentavam a autonomia individual e a autorrealização pessoal estavam acopladas à uniformidade da coletividade, os tempos líquidos não se caracterizam tanto por quebrar as rotinas e subverter as tradições, mas por evitar que padrões de conduta se congelem em rotinas e tradições. A construção identitária passaria, então, da satisfação em perseguir valores uniformes, de segurança a longo prazo e poder fazer parte de um todo homogêneo, para a busca incessante por satisfação pessoal e autorrealização dentro do todo a partir de critérios particulares, exclusivos, e alinhados à individualidade de cada um.

Diferentemente da estruturação da sociedade sólido-moderna (onde a “reacomodação” identitária estava posta à mesa segundo o material disponível para sua autorrealização), a fluidez, a transitoriedade e a privatização dos pressupostos que levariam à realização (na modernidade líquida), afastaram qualquer possibilidade de a coletividade fornecer novos “lugares” para a “reacomodação”, determinando assim o que Bauman chamou de alteração da natureza da individualidade. E esta mudança, segue o autor, nem se mostra alheia à pretensão moderna, pois a modernidade somente existe em sua atividade incessante de “individualização”, de modo que os “resultados acumulados de sua história passada solapam as regras herdadas, estabelecem novos preceitos comportamentais e fazem surgir novos prêmios no jogo”, novos (e sempre transitórios) pressupostos de autorrealização (BAUMAN, 2001, p. 39). “Os meios homogêneos próprios do trabalho de construção identitária na modernidade sólida, determinados pela relativa uniformidade dos valores perseguidos”, segundo Abreu (2012, p. 36), assumem, na modernidade líquida, “caráter heterogêneo, na medida em que cada indivíduo é agora orientado por valores que lhe são exclusivos, ajustados a sua individualidade específica” e que demandam, da mesma forma, para sua consecução, meios também específicos.

Segundo Bauman, esta falta de perspectiva de solidez da modernidade líquida se deve às dinâmicas de consumo das sociedades moderna e pós-moderna, onde os valores a serem perseguidos revestem-se de uma ótica singularizada, atrativa e

---

“enquanto os estamentos eram uma questão de atribuição, o pertencimento às classes era em grande medida uma realização; diferentemente dos estamentos, o pertencimento às classes devia ser buscado, e continuamente renovado, reconfirmado e testado na conduta diária” (BAUMAN, 2001, p. 41).

aparentemente apropriada aos desejos e necessidades dos atores sociais de maneira individual, o que responde, concomitantemente, a uma rápida “descartabilidade” de preceitos que se mostram encanecidos diante das novidades (ordinariamente) impostas, principalmente, pelo mercado. Este horizonte moderno e líquido mostra-se repleto de incertezas. Nunca se está certo de que “o que está ficando para trás”, neste jogo constante de descartar o velho em busca do novo, é realmente obsoleto e necessita de substituição. A dúvida e a incerteza permeiam a ação, no entanto, são justamente elas que não permitem que o indivíduo se apegue por muito tempo.

A transição da *sociedade de produtores* para a *sociedade de consumidores* determinou a integralização de uma nova subjetividade<sup>75</sup>. Distinta da percepção hegeliana e moderna do termo, e calcada na transitoriedade e na falta de solidificação das estruturas de realizações individuais, sob as quais “as condições de ação e as estratégias de reação envelhecem rapidamente e se tornam obsoletas antes de os atores terem uma chance de aprendê-las efetivamente” (BAUMAN, 2007b, p. 7). Comunidade passa a ser um mito, uma vez que a individualidade atribuiria a cada pessoa um ritmo diverso (e desejado) neste constante processo de transição identitária, impossibilitando que os integrantes de uma dada comunidade se identificassem como tal, pois careceriam, eles, dos elementos que caracterizam uma comunidade, como os valores compartilhados. Tudo passa a ter cunho econômico, inclusive a felicidade e a satisfação, as quais permeiam uma perspectiva de autorrealização imediata. Percebe-se aí, de modo muito direto, a influência das forças econômicas diante das estruturas do Estado, as quais acabam por determinar, e de certa forma direcionar, as “escolhas” dos indivíduos, agora simplesmente declarados *consumidores*. Esse processo resulta, automaticamente, em um limiar de retroalimentação, uma vez que o consumo é propósito último e por isso faz-se enquanto elemento autopropulsor. Fenômeno, este, que acentua a separação – evidenciada, segundo Bauman, na modernidade líquida (mas que teve início já na

---

<sup>75</sup> Se foi o destino do fetichismo da mercadoria, afirma Bauman buscando seus argumentos em Marx, ocultar das vistas a substância demasiado *humana* da sociedade de produtores, é papel do fetichismo da subjetividade ocultar a realidade demasiado *comodificada* da sociedade de consumidores. A “subjetividade” dos consumidores, segue o autor, “é feita de opções de compra - opções assumidas pelo sujeito e seus potenciais compradores; sua descrição adquire a forma de uma lista de compras. O que se supõe ser a materialização da verdade interior do self é uma idealização dos traços materiais – ‘objetificados’ – das escolhas do consumidor” (BAUMAN, 2008b, p. 23-24).

sólida modernidade) – entre o *poder de agir* e a *política* refletindo na erosão da soberania do Estado, que tem como característica a “rendição cada vez mais abrangente do Estado à chantagem das forças do mercado, contrariando as políticas preferidas e endossadas por seu eleitorado e tomando dos cidadãos o *status* de ponto de referência e árbitro final das propriedades políticas” (BAUMAN, 2008b, p. 87).

Esta transição para a segunda modernidade baumaniana resultou no que o autor identificou como uma nova forma de individualidade<sup>76</sup>. “Não no sentido de maior influência na composição da agenda de opções ou de maior capacidade de negociar o código de escolha. Apenas transformou o indivíduo de *cidadão político* em *consumidor de mercado*” (BAUMAN, 2000, p. 84, grifo nosso). A liberdade obtida nos tempos atuais se mostra de todo ilusória. Pois a vida líquida é um recipiente cheio até a borda de medo e frustração. Vive-se insossamente na incerteza, uma vez que há sempre no horizonte a possibilidade de uma escolha melhor (para quê apegar-se então?). O indivíduo é livre para construir sua identidade, contudo, ele só é (minimamente) aceito caso for adequadamente maleável aos modismos e pretensões do mercado. O protótipo perfeito: o *Homo consumens*. Um sujeito “solitário, autorreferente e autocentrado comprador que adotou a busca pela melhor barganha como uma cura para a solidão e não conhece outra terapia” (BAUMAN, 2004, p. 86). A categorização identitária moderna, desta forma, metamorfoseia-se de tal modo que o sujeito – outrora uniforme, estável e integrado ao todo – vê-se agora solitário (pois o consumismo é um processo solitário), e nesse processo passa a entender a solidão enquanto (pré)requisito para sua individualidade, delineando assim a superficialidade e a fragilidade das relações humanas. Uma nova forma de intersubjetividade baseada na “indeterminação” do ego. É nesse momento que o indivíduo, agora simplesmente *consumidor*, fazendo uso da sua individualidade, perde a capacidade de se conectar com o outro<sup>77</sup>. O acordo recíproco da relação parceiro-parceiro é minimizado (ou até

---

<sup>76</sup> A "individualização" agora significa uma coisa muito diferente do que significava há cem anos e do que implicava nos primeiros tempos da era moderna - os tempos da exaltada "emancipação" do homem da trama estreita da dependência, da vigilância e da imposição comunitárias (BAUMAN, 2001, p. 39-40).

<sup>77</sup> A sociedade de consumidores, enquanto realidade aflorada, assola incansavelmente o ser humano contemporâneo, determinando, destarte, uma nova relação de compra e venda, na qual, ele, depois de inserido nesta dinâmica, deixa de ser sujeito e passa a ser considerado objeto. A "subjetividade" do "sujeito", diz Bauman (2008b, p. 20), “e a maior parte daquilo que essa subjetividade possibilita ao sujeito atingir, concentra-se num esforço sem fim para ela própria se tornar, e permanecer, uma mercadoria vendável”.

deixado de lado), pois “tal como nos mercados de bens, os parceiros têm o direito de tratar um ao outro como tratam os objetos de consumo” (BAUMAN, 2008b, p. 31). Perdendo a capacidade de se conectar, o indivíduo passa também a não se perceber, perdendo, assim, sua capacidade de interpretar e refletir sobre a realidade. Despreocupados com o todo, uma vez que não se identificam com ele, os indivíduos fecham-se cada vez mais em si, focando nos (sempre) novos processos de autorrealização e satisfação centrados no consumo, os quais dispensam qualquer forma de tratativa coletiva.

Mas não há escolha. Mesmo o indivíduo dando-se conta (se isso for possível) do processo “desumanizador” (ou, como chamou Bauman, *fetichismo da subjetividade*) por que está passando, não há volta. A individualização, tal como foi na modernidade, é um processo irreversível e, tanto na modernidade sólida como na modernidade líquida, a individualização (mesmo nos termos despolitizantes da modernidade líquida) tem um caráter de fatalidade e não de escolha. “Na terra da liberdade individual de escolher, a opção de escapar à individualização e de se recusar a participar do jogo da individualização está decididamente fora da jogada” (BAUMAN, 2001, p. 43). E desta forma, o abismo entre a individualidade como fatalidade (que se evidenciou já na modernidade, mas que se mostra muito mais aguda na contemporaneidade) e a individualidade como capacidade realista e prática de autoafirmação (ideal do projeto moderno) está, cada vez mais, aumentando.

Nesse contexto, a racionalidade, enquanto característica máxima da individualidade na modernidade, deixa de fazer sentido. Os consumidores (pós-modernos) deixam-se levar pelos sentimentos, impulsos e até mesmo pela irracionalidade para se fazerem sujeitos (aceitos) na sociedade de consumidores. O *consumidor*, nesse sentido, assume o lugar do *cidadão*, e o aspecto *econômico/mercadológico* toma o lugar da dimensão *política* na sociedade. A ideia de cidadania, associada à participação na vida política, é substituída por uma concepção de cidadania baseada no consumo. Quanto mais o consumidor consumir, mais “cidadão” ele se torna. A ideia de emancipação, na modernidade líquida, portanto, desloca-se do campo da liberdade e do uso autônomo da razão, ao nível individual, para o mundo do consumo e do acesso aos bens produzidos pela modernidade técnica. O debate sobre a emancipação se desloca, gradativamente, do campo da teoria política para o campo da teoria econômica.

Esta inflexão (não bem-vinda) no entendimento do conceito de emancipação, transborda as barreiras da sociologia e pede socorro à filosofia. E é contra esta prospecção fatalista de subjetividade que Habermas se posiciona. O frankfurtiano, diferentemente da corrente moderna (e principalmente pós-moderna) sustentada no paradigma da consciência (e da autorreferência de um sujeito que age isoladamente), aponta “para a necessidade de se pensar a formação da identidade do indivíduo na perspectiva da teoria da *individação*<sup>78</sup>, que tem como principal tese a concepção de que a instituição do indivíduo se realiza na interação pela mediação da linguagem” (MÜHL, 2014, p. 4, grifo nosso).

Apesar de não se dispor contra o diagnóstico baumaniano (e pós-moderno) de uma individualização decorrente (ou melhor, incorrente) da modernidade com teor quase patológico, Habermas avalia que considerar somente este resultado como fruto do processo de individualização moderna é desconsiderar todos os outros possíveis resultados – inclusive o potencial emancipador da razão comunicativa – e é, sobretudo, uma maneira reducionista de analisar a modernidade atrelando, exclusivamente, a noção de subjetividade ao individualismo burguês com tendências (analisada em retrospectiva) niilistas. É no mundo da vida, segundo o filósofo alemão, que se percebe mais claramente o estabelecimento de entendimentos racionais mediados pelo uso pragmático da linguagem. E é no mundo da vida que é possível perceber na racionalidade comunicativa um *telos* esclarecedor e emancipador (HABERMAS, 2012a).

Emancipador porque, este sim, se faz racionalmente. No *telos* da linguagem

---

<sup>78</sup> “Habermas pensa a questão da individuação e da socialização a partir dos estudos de George Hebert Mead, que, na sua concepção, foi o primeiro a refletir substancialmente sobre um modelo de eu produzido socialmente. Mead oferece todo subsídio teórico para o desenvolvimento de uma teoria da evolução humana que envolve o processo de individuação e de socialização. Pelo paradigma de intercompreensão, ou seja, da relação intersubjetiva de indivíduos que se socializam por meio da comunicação e se reconhecem mutuamente, Mead permite a mudança de paradigma da consciência de si, da autorreferência de um sujeito que age isoladamente para o indivíduo que processa trocas sociais mediante a linguagem. Portanto, um dos principais componentes da teoria de Mead, em que Habermas busca contribuição para sua Teoria da Ação Comunicativa, é o processo de constituição do “eu”, sua identidade. Mead acredita ser a individuação representada como um processo que é linguisticamente mediador da socialização e da construção de uma história de vida, na qual os sujeitos são conscientes de si. É esse meio linguístico estabelecido entre os sujeitos e o meio do entendimento intrassubjetivo e histórico vital que possibilita a formação de uma identidade de sujeitos socializados. É o reconhecimento intersubjetivo e autoentendimento mediado intersubjetivamente que propicia a formação da identidade. Esse quadro conceitual será fundamental a Habermas, na sua acepção de eu pós-convencional” (PENITENTE, 2013, p. 205).

pragmática, no entendimento de Habermas, encontram-se os “elementos capazes de restabelecer o poder da razão de normatizar e dar validade ao agir humano”. Como falantes, “os seres humanos participam de um entendimento racional e, no uso pragmático da linguagem, estabelecem entendimentos racionais que constituem as estruturas do mundo da vida” (MÜHL, 2014, p. 7-8). A verdadeira razão; a única capaz de *realmente* emancipar. Diferente da observada principalmente por Weber no processo de racionalização do ocidente, que, não distante no tempo, revelou “sua verdadeira face – e desmascarada como subjetividade subjugadora e, ao mesmo tempo, subjugada, como vontade de dominação instrumental” (HABERMAS, 2002, p. 7). Já em Hegel o frankfurtiano encontrou elementos que, no correr da própria modernidade, levaram à discussão da construção da identidade moderna. “A verdadeira identidade”, diz Habermas (2002, p. 49), deve sim ser desenvolvida a partir do enfoque de uma filosofia da *reflexão*, de tal modo que a razão seja pensada como a autorreflexão de um sujeito, contudo, há de se exigir que esta reflexão não se imponha simplesmente “a um outro enquanto poder absoluto da subjetividade”.

A crítica hegeliana de uma subjetividade dilatada em potência absoluta perfaz a reconstrução teórica de Habermas, e, tal como Hegel – que já havia assinalado que a relação objetificadora da subjetividade autorreflexiva e centrada em si resultaria, não em outra coisa senão em uma *subjetividade alienada* e afastada da vida em comum – a teoria habermasiana do agir comunicativo encontra unicamente na intersubjetividade qualquer possibilidade (positiva) para a modernidade. É a comunicação, a linguagem e, portanto, a intersubjetividade, que, atuando enquanto mecanismo estético/ético do agir do homem no mundo, demarcam as potencialidades e os limites da própria ação humana comunicativa. Ficaria claro, então, para Habermas como, e porquê, qualquer resultado que não o consenso derive desta acepção de subjetividade exclusivamente autorreflexiva e autorreferente. A subjetividade que o sujeito cognoscente detecta em sua autorreflexão caso não seja fundadora de sentido do mundo, afirma o autor, já é um dado posto, e por isso objetivado. O que ele toma como seu “eu”, a partir de uma autorreferência sem relação ao todo, foi já transformado em objeto. “Enquanto a subjetividade for pensada como um espaço interior de representações próprias a cada um”, diz Habermas (1990, p. 205), que se abre ao mundo “pelo fato de o sujeito representador de objetos voltar-se, como num espelho, sobre sua atividade de representação, tudo o que é subjetivo só

é acessível na forma de objetos da auto-observação ou da introspecção - inclusive o próprio sujeito”.

A modernidade líquida seria, então, decorrência deste processo de individualização que se mostrou compulsivo, determinando uma identidade moderna hedonista, competitiva e, principalmente, despolitizada. Independente da linguagem e da relação com o outro, a subjetivação moderna determinou o que já Tocqueville temia: “libertar as pessoas pode torná-las *indiferentes*. O indivíduo é o pior inimigo do cidadão, sugeriu Tocqueville. Ele tende a ser indiferente, cético ou desconfiado em relação ao ‘bem comum’, à ‘sociedade boa ou justa’” (BAUMAN, 2008a, p. 66-67). O individualismo, tormento tipicamente moderno, seca “a fonte das virtudes públicas”, de modo que os indivíduos afetados, preocupam-se apenas em criar “pequenos grupos para seu próprio desfrute” e acabam deixando a “sociedade maior” de lado (BAUMAN, 2001, p. 243). A lógica da sociedade de consumidores encobre a condição objetificada do indivíduo ao apresentar as escolhas do consumidor como autônomas e constitutivas de sua subjetividade. As relações interpessoais, nessas circunstâncias, assemelham-se às relações comerciais onde a interação sujeito/objeto acontece quase que de forma contemplativa.

Se tomado o diagnóstico baumaniano da modernidade líquida, repleta de indivíduos despolitizados e adeptos indiscriminados da sociedade de consumo, qualquer forma de tratativa consensual, nos moldes habermasianos de democracia deliberativa, supõe-se utópico. O consumidor, solitário e autorreferente, adepto da transitoriedade e da fluidez das relações mercadológicas, transfere para as interações humanas esta mesma impessoalidade e facilidade de desapego, determinando, destarte, a precarização e a desintegração dos laços humanos. Diferentemente da sociedade de produtores, onde a cooperação (mesmo em tarefas simples como transportar um móvel) era a chave para o sucesso de qualquer tarefa, na sociedade do consumo, ao contrário, “a cooperação não só é desnecessária como é inteiramente supérflua. O que é consumido o é individualmente”, mesmo que em um saguão repleto de outras pessoas consumindo (BAUMAN, 2001, p. 189).

Um ponto de convergência que poder-se-ia perceber, então, nas teorias de Bauman e Habermas acerca da subjetividade é que ambos percebem que ela se constrói em uma relação com a coletividade. Apesar de, ressalvados os hiatos teóricos entre as respectivas construções, entende-se que, em última instância, a subjetividade

deriva da relação do sujeito – ou dialogicamente (Habermas), ou solitariamente consumindo (Bauman) – com o mundo exterior. Se é um “dado” ou uma “tarefa”, como definiu Bauman na transição da modernidade para a modernidade líquida, o caso é que na contemporaneidade a identidade subjetiva está intrinsecamente relacionada a uma cultura consumista. O que poderia ser chamado de materialização da verdade interior, diz Bauman (2008b), é, por outro lado, uma idealização dos traços materiais (objetificados) das escolhas e da lógica de mercado. A subjetividade enquanto consciência de si como fim, migrou, no contexto fluído, para consciência de si de modo a ser aceito pelo todo; adaptar-se. Consumir para não ser excluído. A individualidade moderna e líquida se constrói na medida em que o indivíduo se insere ao socialmente posto. Existe, desta forma, uma ordem socialmente imposta, onde inclusive, como já dito, o Estado está rendido às lógicas do mercado, e que determina um estereótipo de cidadão aceitável. Uma espécie de *pragmática (ou cultura) do consumo*<sup>79</sup>.

Se é possível, e está em andamento, esta pragmática do consumo, por que não, ao pensamento habermasiano, pensar na solidificação de uma pragmática do discurso, tal como propôs o frankfurtiano? Habermas admite, é claro, que “o próprio conceito de razão comunicativa vem acompanhado da sombra projetada por um brilho transcendental”. Uma vez que os pressupostos idealizadores do agir comunicativo não podem ser “hipostasiados como ideal de um estado futuro de entendimento definitivo, é necessário construir um acesso que contenha uma dose razoável de ceticismo”. Contudo, continua o autor, a razão comunicativa (apesar de não passar apenas de uma casca oscilante) não se afoga em um mar de contingências. “Esta oferece ao menos um equivalente para a perspectiva extramundana do olho divino, uma perspectiva radicalmente diferente daquela das visões e orientações dos observadores e participantes do mundo” (HABERMAS, 1990, p. 181).

Ao transpor a visão reducionista de subjetividade autorreflexiva, revisando, sobremaneira, o conceito de racionalidade, Habermas acaba por desvelar o atrelamento da razão ao agir comunicativo, contribuindo, desta forma, para o desenvolvimento de uma concepção ampliada da interação humana. Destacando-se,

---

<sup>79</sup> A individualização evidenciada na modernidade não conduziu a uma ausência de normatividade ou de controle social, ao contrário, existe ainda uma determinada construção social acerca da aceitabilidade do “como agir”, contudo, os espaços de onde vertem, agora, essa normatividade reguladora, não mais são os espaços institucionais, mas sim os novos espaços marcados eminentemente pela presença e regulação do mercado (BAUMAN, 2007 *apud* ASENSIO, 2009).

neste processo, a possibilidade (e a necessidade) da fundamentação racional dos conhecimentos e das ações através de acordos racionalmente motivados. Sua luta contra o hiato entre *ser* e *dever-ser*, entre o princípio ideal e a situação real, entre fatos do mundo e valores morais, leva-o a restabelecer a unidade entre o processo cognitivo e o processo regulativo na formação do indivíduo e da sociedade. De modo a substituir, ou ao menos somar-se (a razão comunicativa) aos processos constitutivos do sistema, que por ora encontram-se rendidos à lógica do mercado. Isso asseguraria, segundo o autor, a possibilidade do desenvolvimento da autonomia individual e da formação social democrática e participativa (MÜHL, 2014, p. 8-9).

As novas dinâmicas societais, fincadas na transitoriedade e na liquidez, que acabam por determinar modos de ser e individualidades fluídas, percebem-se, nesse contexto, muito mais como uma *passagem* da modernidade sólida para a modernidade líquida, pois são determinados pelo ainda presente sentimento de “necessidade” de derretimento de tudo que se mostrar sólido (por tempo de mais). Estruturam-se, portanto, enquanto desafios para qualquer perspectiva de uma teoria política contemporânea que se mostre aliada aos ideais democráticos modernos. É preciso, neste meandro, somado à construção de uma nova concepção de individualidade onde a interação social permeie a construção identitária juntamente com a premissa (maior) do entendimento intersubjetivo, que o pacto societário se proponha a caminhar em tal direção. É diante deste desafio que a proposição habermasiana de um entendimento de individuação calcada na razão comunicativa torna-se relevante, tanto na complementação do diagnóstico sobre os fatores que implicam na crise da sociedade contemporânea, a sociedade de consumidores, como também na perspectiva de manutenção (no horizonte) de um ideal emancipador para a sociedade. Além de assegurar, conclui Mühl (2014, p. 18), “a possibilidade da solução dos problemas através da interação comunicativa e, com isso, alimentar a esperança da formação de uma sociedade cosmopolita”, Habermas (a partir da sua teoria do agir comunicativo calcada no processo de individuação), evitaria um entendimento onde “as mudanças sociais e os comportamentos dos indivíduos” tornem-se estritamente dependentes “de um vago sentimento de medo diante dos riscos que o desenvolvimento da modernidade produz”. Afinal, segue o autor, é através da comunicação que o indivíduo estabelece relações com o mundo, de modo que isto denotaria a possibilidade de uma relação reflexiva. E é essa relação reflexiva

que permite tanto o conhecimento do mundo quanto a sua construção ou reconstrução, nas suas dimensões social e subjetiva, delineando, assim, a prospecção da formação de um mundo mais justo e solidário.

É possível? Com o indivíduo pós-moderno e inimigo do cidadão, diagnosticado por Bauman, parece que não. Contudo, já no entender de Habermas (e percebe-se isso também, mesmo que de maneira menos presente, na teoria baumaniana<sup>80</sup>), essa asseveração fatalista em nada contribui para o estudo das ciências sociais. É preciso que haja no horizonte algo por que valha a pena lutar. E, este *telos*, segundo Habermas, é a comunicação.

## 4.2 O PERIGO DA LIBERDADE QUE DESPOLITIZA

Como viu-se, o sujeito moderno constituiu-se principalmente a partir de um discurso filosófico em torno da percepção de liberdade. Foi ela que lentamente alçou o homem ao centro das preocupações e estruturações sociais, políticas, econômicas e culturais. Esta nova realidade societária “iluminada”, resultado de um intrincado processo de individuação, perpassa os arranjos sociais que enfatizam a necessidade do reconhecimento do sujeito no uso de sua liberdade, a qual, de maneira geral, constituiu-se – ao menos no discurso do iluminismo e, mais tarde, do liberalismo<sup>81</sup> – em parte essencial de um complexo mecanismo que proporcionaria o aprimoramento das capacidades do homem, provendo-lhe condições e atribuições na busca pelo seu

---

<sup>80</sup> Apesar de Bauman ser frequentemente considerado como um pessimista em relação aos desdobramentos presentes da modernidade, chegando, por isso, a ser confundido com um pensador pós-Moderno, o próprio se defende argumentando que ser um sociólogo da pós-modernidade não é o mesmo que ser um pós-modernista. Não há mais, para o autor, a perspectiva de uma “sociedade perfeita” em qualquer horizonte que seja, pois qualquer que seja a direção tomada, há sempre nela um custo a ser pago. No entanto, enfatiza o autor, “insisto que a sociedade que obsessivamente se vê como não sendo boa o suficiente é a única definição que posso dar de uma boa sociedade”. Neste panorama, segue o autor, “não me identifico nem com o otimista nem com o pessimista, pois acredito que o mundo possa ser melhorado e que essa mera crença é instrumental em torná-lo melhor” (PALLARES-BURKE, 2004).

<sup>81</sup> A teorização que, segundo (GENTIL, 1996 *apud* MANCEBO, 2002), “eleva o conceito de indivíduo ao nível de bandeira política e realidade econômica é o liberalismo dos séculos XVII e XVIII, com seus contornos básicos definidos (1) pela liberdade em relação ao coletivo no qual vive e comportando o direito de escolha, liberdade de ação e participação, (2) pela igualdade, implicando direitos inalienáveis, públicos, reconhecidos pelos demais; (3) pela consciência individual acentuada com razão própria, emoções e sentimentos singulares e únicos e (4) pela consideração do homem como a célula básica da sociedade, da qual participa, diretamente, sem mediações”.

espaço, pela emancipação e pela afirmação da sua liberdade, tudo isso através do uso das faculdades racionais do indivíduo.

Compreender, então, o hiato entre as percepções de individualidade (moderna e centrada na racionalidade) e subjetividade<sup>82</sup> (líquido-moderna, centrada na autorrealização e consciência de si) se mostra tarefa, neste meandro, trabalhosa. Primeiro, porque as duas formas de individualidades, não podem ser entendidas enquanto uma sendo sucessora (histórica) da outra. São, ao contrário, duas formas que se complementam naquilo que compartilham (a percepção de liberdade) e, na mesma medida, afastam-se na relação que traçam, e esperam, do indivíduo frente à coletividade. Em segundo lugar, a dificuldade de se analisar essa “categoria do espírito humano” (MAUSS, 1974) provém da incapacidade de a sociedade atual – por viver imersa em uma cultura individualizada que está em constante transformação e que remete todas as dinâmicas de sociabilidade e construções de identidade à reafirmação (ou não) dos valores a ela relacionados – percebê-la enquanto categoria não inata e sim construída histórica e socialmente (*apud* MANCEBO, 2002).

Para Bauman (2011a), a modernidade, mediante seu projeto (caso tenha existido um “projeto da modernidade”, adverte o autor), edificou a possibilidade de construção dessas “individualidades”. Isso aconteceu, segundo o sociólogo, por meio da busca pela *autonomia*<sup>83</sup>, a qual estava incumbida de substituir a *heteronomia*

---

<sup>82</sup> Se faz importante enfatizar que a utilização das nomenclaturas *individualidade* e *subjetividade* não remete à percepção de conceitos que se mostrem antagônicos. E que a primeira só existiu na modernidade e centrou-se na autonomia e na racionalidade, enquanto a segunda se fez decorrente do processo de modernização e racionalização de modo a desreferenciar o indivíduo em relação à coletividade. Ao contrário, e conforme já apontado anteriormente na sessão 2 (Modernidade: do ideal da emancipação humana ao fracasso ‘quase’ preconizado), Mancebo (2002) esclarece que o *indivíduo* é apenas uma das formas de subjetivação possível, e que cada época e cada sociedade põe em funcionamento alguns desses modos, sendo que na modernidade a subjetividade organizou-se a partir da categoria “indivíduo” (autônomo e racional, seguindo os preceitos do iluminismo e do liberalismo), ao passo que na contemporaneidade a racionalidade (que se pôs em dúvida ao falhar na criação de um mundo melhor para todos) deixa de ser o elemento central na constituição do sujeito, passando ele a levar-se pelo que há nele de original: a irregularidade, a imprevisibilidade, a excessividade, em suma, tudo que remetesse à fuga da regulação societária (MANCEBO, 1999).

<sup>83</sup> A percepção de *autonomia* surge inicialmente no discurso de Kant, que tem sua obra considerada, por isso, um ponto de inflexão no entendimento de individualidade. Distanciando-se da ideia de uma liberdade sem regras (que parecia tomar o imaginário da época em vista da sua aparente plausibilidade diante da necessidade de quebrar laços com a hierarquia e a tradição), Kant formulou o entendimento de autonomia, mediante a crítica da moral da felicidade. “O homem é em Kant, antes de tudo, uma subjetividade capaz de atribuir sentido ao mundo, caminhando do sensível para o racional com um impulso de autodeterminação. O sujeito é entendido como conquista do que lhe é próprio: possui autonomia e liberdade. A ação moral é redimensionada, assumindo o homem a responsabilidade no

humana coletiva e individual, possibilitando, assim, a libertação dos homens tanto da impetuosidade da natureza (repleta de perigos e contingências) como, também, dos outros homens (com suas pressões e constrangimentos artificiais). Essa “autonomia de duas pontas” representou a expectativa e a esperança de que a *autonomia da coletividade* (em relação à natureza) protegesse e assegurasse a *liberdade dos indivíduos*, enquanto estes, usando-se racionalmente da sua autonomia, proclamariam e promoveriam os limites de atuação do coletivo sobre o indivíduo, especialmente através da organização racional, burocrática e institucional do Estado. A vitória destas duas frentes representaria o sucesso do projeto moderno. Contudo, o que se evidenciou já na fase final da modernidade sólida, e muito mais agudamente na modernidade líquida, é uma *individualidade privatizada*, que significou essencialmente, diz Bauman (2000, p. 70), uma *antiliberdade*. E, ao contrário do que se esperava, a liberdade humana<sup>84</sup> traduziu-se em liberdade de cada um dos seus indivíduos, podendo ser definida como a ausência de restrições impostas por uma autoridade política institucionalmente posta (BAUMAN, 2000).

Esse processo, suspeita Bauman (2011a), tem a ver com a busca da felicidade apregoado por John Locke e que no fluxo da modernidade acabou determinando uma espécie de *liberdade de experimentação*. A busca pela felicidade, percebida enquanto atribuição individual, e restrita a este mundo (já que qualquer suposição de um “outro mundo” se fazia cada vez mais indeterminada), passou a ser entendida,

---

uso da razão, ou seja, cabe ao homem a tarefa de proceder ao exame inflexível de qualquer pressuposto. Desde então, é introduzida uma dimensão na modernidade, expressa também por outras obras – como a de Rousseau e Hegel, por exemplo - cujo valor supremo não é o da liberdade sem regras, virtualmente portadora de efeitos perversos, que poderiam conduzir à atomização social. O valor erigido, corretivo ao aludido perigo, é o da autonomia”. Autonomia, esta, que viria acoplada à ideia de normatização, moral e lei, admitindo, assim, o princípio de uma limitação do indivíduo, por uma submissão a uma ordenação comum e autorizada (por ele, uma vez que se submeteu livremente a ela). (MANCIBO, 1999).

<sup>84</sup> “Originalmente, o que prometiam os pensadores da modernidade emergente era uma liberdade ativa, a liberdade de fazer coisas e refazê-las para melhor se adequarem à existência humana. O que tinham em mente era a *liberdade do ser humano*. Liberdade que tinha como elemento primordial a capacidade de dar às coisas uma forma tal que os membros da espécie não fossem mais impedidos de agir de acordo com o mais humano dos seus dons naturais: o poder de fazer juízos racionais e se portar segundo os preceitos da razão. Era na capacidade humana de agir, na capacidade coletiva da espécie de corrigir erros e descuidos da natureza e os seus próprios erros e desleixos do passado que se esperava encontrar um inabalável alicerce para a liberdade individual - liberdade de seguir o caminho da razão. Só dentro da coletividade todo-poderosa o indivíduo poderia ser realmente livre - quer dizer, não ser escravo de suas paixões e desejos pré-humanos ou inumanos” (BAUMAN, 2000, p. 77-78).

principalmente a partir do pensamento romântico<sup>85</sup>, como a possibilidade de dar passos certos e errados, tentar e aventurar-se pelas mais variadas experiências. Era o direito de escolher livremente. E, nesse contexto, toda e qualquer tentativa de supressão deste *direito* (especialmente quando a coletividade, preocupada com a segurança do indivíduo, queria “protegê-lo” de suas próprias escolhas) deambulava a um único destino possível: a infelicidade. Contudo, ao contrário desta visão individualizante, o chamado lockeniano à felicidade implicava, sobremaneira, que a comunidade estivesse incumbida de prover e salvaguardar as condições favoráveis para a busca dos indivíduos pela felicidade. E, desta forma, era também responsabilidade daquele mesmo indivíduo – que na sua busca particular pela felicidade deveria ser senhor de si – ser responsável pela autonomia, liberdade e felicidade da coletividade, provendo-a com os recursos e ferramentas pessoais no processo de constituição do poder. A busca pela felicidade, observa Bauman (2011a), não tinha chance alguma de se elevar ao grau de um direito genuinamente universal, a menos que aqueles poderes tomassem conta de maneira adequada dos parâmetros da “boa sociedade”.

A sociedade de consumo, resultado de um constante processo de “fluidez” das relações, segundo Bauman, muito mais acentuadamente do que a “modernidade sólida”, não mais toma como certa a pressuposição de uma íntima ligação entre a *qualidade da coletividade* e as possibilidades de *felicidade individual*, desviando, desta forma, da esfera supraindividual para a vida privada todos os recursos disponíveis – a alcançar, e possíveis de serem direcionados – para a efetiva busca da felicidade e da autonomia. Isso aconteceu, observa Mancebo (1999, p. 40), pois já na modernidade – sob a influência do liberalismo econômico –, “para que os direitos individuais pudessem ser reservados e desenvolvidos, passa-se a defender uma clara

---

<sup>85</sup> Em contraposição ao ideário liberal clássico, o liberalismo romantizado do século XIX, enfatiza a defesa da inviolabilidade do individual. “Os indivíduos construídos sob os ideais românticos valorizam, prioritariamente o seu autocrescimento, consideram suas interioridades o tesouro máximo que possuem e tentam, permanentemente, preservá-lo da vida competitiva, superficial e turbulenta das grandes cidades então emergentes. A valorização do auto-desenvolvimento individual (do privado) assume tal proporção que os procedimentos da privacidade passam a se constituir nos próprios organizadores e juizes da vida pública. A invasão do público pelo privado, o recurso ao público com objetivos privados, a decorrente perda dos limites entre essas duas esferas e um certo esfumaçamento da cisão público/privado, analisada por Sennett (1988), recebem no romantismo seu perfil mais acabado, constituindo, no seu conjunto, o que vem sendo chamado de civilização intimista” (MANCEBO, 2002).

separação entre as esferas da vida privada e da vida pública”, de tal forma que na última prevaleceriam “convenções, os princípios da racionalidade e da funcionalidade, exigindo dos indivíduos decoro e civilidade”, ao passo que à primeira caberia “o exercício da liberdade individual concebida como território livre da interferência alheia”.

Há, portanto, uma linha tênue entre as percepções de individualidades, tanto na modernidade como na modernidade líquida. Uma linha que se move assim que o que se espera do indivíduo fica claro. A primeira (idealizada como) politizada, a segunda, ao contrário, e como mostrou-se, absolutamente impessoal e despreocupada com o todo; portanto, despolitizada. E no centro desta discussão está a acepção de liberdade. O aumento da “liberdade individual”, advertiu Bauman (2000, p. 10), pode coincidir e determinar “com o aumento da impotência coletiva na medida em que as pontes entre a vida pública e privada são destruídas”, pois esta noção de liberdade individualizante estrutura-se a partir da percepção da autonomia dos sujeitos unicamente na esfera privada e não mais na aceitabilidade da ação política e cidadã na dimensão da coletividade.

Esta percepção, de como a liberdade pode determinar a constituição da identidade moderna, remonta a escritos das mais variadas áreas do conhecimento. E o primeiro pensador a pôr em xeque a questão de como estava sendo tratada a acepção de liberdade no fluxo da tradição-modernidade foi Benjamin Constant (1767 – 1830) ao esclarecer a diferença entre o que chamou de liberdade *dos antigos* e *liberdade dos modernos*. Segundo Constant<sup>86</sup>, que escreve da efervescente Revolução Francesa – e por isso preocupado com o momento político em que vivia – o entendimento de liberdade (e, portanto, individualidade) apregoado pelos revolucionários (e candidatos a “iluminados”), já naquele momento, mostrava-se de todo diferente do “tipo” de liberdade que o sujeito moderno francês desejava. “A

---

<sup>86</sup> Benjamin Constant (1767 – 1830), contemporâneo da Revolução Francesa, estava deveras preocupado com os “excessos” cometidos pelos jacobinos em “nome da liberdade”. Para o autor haveria, de maneira muito latente, uma confusão no entendimento do conceito de liberdade, pois, como poderiam os revolucionários lutarem pela liberdade, e em nome da liberdade, se ao mesmo tempo a cerceavam e a subjugavam – guilhotinando, por exemplo – os que não compartilhavam destes preceitos de uma “nova” França. A liberdade dos modernos, evidenciada por Constant, poderia ser entendida como a reivindicação de um direito à privacidade, um amor pela independência individual e à possibilidade de se gozar das benesses da França moderna voltada para o comércio e a indústria de maneira indiferente às presumidas exigências civis e políticas (GUSMÃO, 2001).

liberdade entre os modernos”, ou *liberdade negativa*, no entendimento de Constant, “pode ser percebida como a reivindicação de um direito à privacidade, ao recolhimento pessoal, à indiferença, sobretudo, ante aquilo que se passa no âmbito da vida social e política” (GUSMÃO, 2001, p. 44). “Nossa liberdade”, escreve Constant (1985), “deve compor-se do exercício pacífico da independência privada”, de tal modo que “a independência individual” faça-se enquanto “primeira das necessidades modernas”. Os prazeres e as comodidades provenientes de uma França industrial e voltada para o comércio solaparam da sociedade francesa qualquer pretensão que não fosse o gozo das benesses da modernidade vigente.

A liberdade dos antigos, ao contrário, tinha por objetivo “a partilha do poder social entre todos os cidadãos de uma mesma pátria”, de tal modo que a liberdade acabava por confundir-se com a participação ativa e direta do indivíduo na condução dos assuntos públicos (CONSTANT, 1985). Este tipo peculiar de individualidade, calcado na perspectiva *positiva de liberdade*, segundo Constant, se fez pertinente e essencial à existência das repúblicas antigas, onde “o indivíduo, quase sempre soberano nas questões públicas”, participando enquanto cidadão na praça pública e deliberando “sobre a guerra e a paz” era, na mesma medida, submetido à dinâmica da sociedade e aos acordos coletivos. Essa liberdade (dos antigos) determinava um cidadão capaz de se fazer presente na *ágora* e deliberar sobre os mais diversos assuntos da vida pública. Deste modo, o indivíduo era considerado “livre” na medida que sua participação direta nas decisões coletivas da sua sociedade se efetivasse.

Segundo Constant, esse tipo específico de liberdade positiva só foi possível em decorrência de alguns aspectos, também específicos, da antiguidade. A percepção do autor é a de que o cidadão antigo se constituiu a partir de duas esferas de atuação: a *econômica* e a *política*. Uma intrinsecamente ligada a outra. De tal forma que para entender a primeira faz-se necessário começar pela segunda. Com este propósito, frisa-se, inicialmente, que por serem, as cidades-Estados antigas, portadoras, em sua maioria, de territórios diminutos, os ânimos belicosos eram prementes nas relações com outras repúblicas. A política externa regravava-se, segundo o autor, ao preço da guerra, de modo que todas as cidades livres da antiguidade compravam sua segurança, independência e, inclusive, sua existência combatendo umas às outras. Este era o meio para se chegar ao fim último: obter o que se deseja.

Ainda, além do constante estado de guerra, por serem territórios pequenos, as

vozes dos indivíduos podiam ser ouvidas. A participação na antiguidade não era uma suposição abstrata. “A vontade de cada um tinha uma influência real; o exercício dessa vontade era um prazer forte e repetido. [...] Cada um, sentindo com orgulho o que valia seu voto, experimentava uma enorme compensação na consciência de sua importância social” (CONSTANT, 1985). A individualidade antiga constituía-se, portanto, a partir da percepção de que o indivíduo era agente e ator do processo em que estava inserido. E a tarefa mais importante era deliberar na praça pública acerca da paz ou da guerra, construindo acordos, tratados e alianças. Este clima político sempre beligerante entre repúblicas antigas era, sobremaneira, o sustentáculo maior da economia das cidades-Estados e a possibilidade de o cidadão deliberar nos espaços públicos. Primeiro, porque a guerra deixava intervalos de inatividade na vida do homem, podendo, então, ele, neste meio tempo, dedicar-se aos assuntos da coletividade. Depois, em segundo lugar, a guerra era para os antigos, a possibilidade de acrescentar escravos, tributos e terras à riqueza pública e particular. Ou seja, a percepção de Constant acerca das repúblicas antigas era factual: as fronteiras estreitas promoviam o constante estado de guerra o que, por sua vez, sustentava a economia e, por que não dizer, a democracia das sociedades antigas.

O cidadão antigo, pois, fazia política – participando da esfera pública –, porque estava desobrigado das atribuições econômicas privadas, já que era possuidor de espólios e escravos e estes davam conta da sua “saúde financeira”. Isto é, a existência da escravidão nas sociedades antigas (decorrente das guerras) determinava a possibilidade do exercício dessa concepção de liberdade, uma individualidade calcada na participação, uma vez que o trabalho escravo (em casa) gerava tempo livre suficiente para que uma camada privilegiada de indivíduos (os cidadãos) pudesse atuar diretamente nas decisões políticas (na *ágora*).

O indivíduo moderno, afirma Constant, não poderia ser assim. Pelos mesmos motivos que fizeram do indivíduo antigo um cidadão. As fronteiras agora extrapolam os limites da possibilidade do mútuo conhecimento e as vozes perdem-se na imensidão de pessoas. A guerra, hoje, faz pouco sentido e como fonte de riqueza foi substituída pelo comércio. O qual, ao contrário, não possibilita longos tempos de inatividade aos homens. De tal modo que o homem moderno vê-se assolado pela rotina que lhe consome o tempo que, ao exemplo dos antigos, deveria ser direcionado às deliberações. Mas, isso não chega a ser um problema (e não o foi de forma alguma,

ainda mais depois de o homem ter provado o “gostinho” desta liberdade), pois ao mesmo tempo o comércio atende as suas necessidades e satisfaz os seus desejos, inspirando nos homens modernos “um forte amor pela independência individual”.

O que se percebe, então, desta digressão histórica é que – e Constant também alertou para isso – o tipo de liberdade que exalavam os discursos dos iluministas se mostrava alheio às pretensões modernas empíricas. Tal fato, analogamente, ainda acontece na contemporaneidade. A percepção rousseauiana de individualidade ainda povoa o imaginário intelectual (a exemplo da proposta habermasiana da ética do discurso), contudo, e aqui tomando como válido o diagnóstico baumaniano, o indivíduo moderno goza cada vez mais de comodidades e prazeres provindos da vida urbanizada, e, desta forma, não se sente nem um pouco constrangido ou culpado por ignorar qualquer valor que fosse instituído enquanto “responsabilidade para com a coletividade”. Ele não faria isso em detrimento de momentos de autorrealização e satisfação pessoal, conseguidos através do consumo, mesmo que isso significasse uma subjetividade apegada incondicionalmente à irracionalidade, aos impulsos e ao desejo imediatista.

A liberdade dos antigos, de cunho eminentemente político, era *positiva* por que o cidadão estava “livre” das obrigações econômicas e privadas para preocupar-se, prioritariamente, com as questões públicas. Dispunha de tempo e condições para preocupar-se com os assuntos públicos, para dirigir-se à praça, para debater e deliberar com seus concidadãos. Trata-se, portanto, de uma liberdade que se materializa na vida pública, no envolvimento político, para o qual o uso das capacidades racionais, como a informação, o conhecimento sobre os assuntos em pauta e a capacidade de argumentação, é fundamental.

Já a liberdade moderna (ainda nos termos de Constant) é justamente o oposto. Ela se dá no campo da economia, fundamentalmente. O indivíduo moderno é “livre” justamente por que não precisa se preocupar com as questões políticas, com os assuntos públicos. Para isso ele elege um representante. Todo seu tempo e energia podem, então, ser dedicados à busca privada das satisfações individuais, especialmente por meio do mercado e do consumo. Esse é o sentido da liberdade *negativa*: ela se dá na justa medida em que o cidadão não precisa se preocupar com os assuntos públicos, e pode se dedicar integralmente à satisfação das suas demandas pessoais, subjetivas. E essas demandas são cada vez mais, como nos

mostra Bauman, centradas na subjetividade, na identidade cada vez mais desconectada das estruturas e valores culturalmente compartilhados.

Nesse sentido, indivíduo contemporâneo é empurrado cada vez mais para sua própria subjetividade, e guiado por ela. E são as necessidades dessa subjetividade que ele busca satisfazer, o que só pode se dar no campo privado. E se os assuntos públicos lhe interessam, é apenas na medida em que eles envolvem o debate sobre leis que lhe assegurem ainda mais liberdade no campo da identidade subjetiva. Ou seja, os assuntos públicos só lhe interessam na medida em que podem produzir decisões que lhes assegurem mais direitos privados, paradoxalmente.

Esse movimento tem várias consequências políticas. Um deles é o crescente processo de particularização dos direitos e das políticas públicas, que progressivamente atendem a segmentos e grupos cada vez mais específicos e mais reduzidos. No limite, caminha-se para uma sociedade onde cada sujeito terá uma identidade única, e demandará um direito único e um conjunto de políticas públicas elaboradas especificamente para ele.

Outra consequência, que tem importância direta com o tema proposto por esta dissertação, é que esse processo tem um efeito despolítico que torna extremamente complexa qualquer tentativa de imaginar, concretamente, alguma forma de materialização da prática discursiva produtora de consensos nos moldes habermasianos. Afinal, como viu-se, por mais que seja pautada no cotidiano e fortemente permeável ao dinamismo cultural, a razão comunicativa de Habermas ainda é, pois, razão. E, como tal, demanda a capacidade de colocar-se no lugar do outro, de fazer concessões, de argumentar racionalmente e de compreender os argumentos dos interlocutores, de imaginar e propor alternativas intermediárias. Pressupõe, enfim, o uso da razão como elemento central capaz de produzir acordos intersubjetivos. O problema seria, nos termos baumanianos, que o sujeito contemporâneo se caracterizaria justamente pelo distanciamento da razão em direção ao subjetivismo, à obsessão pela identidade e pela diferença, à busca permanente pelo que o diferencia dos demais, tornando-o único. Um cidadão, enfim, que como diz Bauman, está preocupado com o que vai consumir, não com as questões da arena pública e das instituições políticas. Um cidadão que não quer produzir consensos por que acredita que eles lhe tolem a liberdade subjetiva de ser diferente e único.

Talvez a percepção da incapacidade de conectar-se ao “todo social” por meio

da participação política (liberdade positiva) em tempos modernos (onde os afazeres principalmente de cunho mercadológicos – trabalhar e consumir – tomam tempo), o sujeito moderno, desmotivado com liberdade positiva (por não a alcançar) torna-se áspero a ela e, talvez como protesto, refugie-se em sua liberdade negativa<sup>87</sup>, ampliada e, de forma a negar qualquer traço de liberdade positiva, despolitiza-se integralmente.

#### 4.3 O INDIVÍDUO É DIFERENTE DO CIDADÃO: PERSPECTIVAS E PRÁTICAS POLITIZADAS

Bauman elenca, ao longo da sua obra, algumas dificuldades de se entender o *indivíduo moderno* enquanto sujeito nos processos democráticos (principalmente os apontados por Habermas). Segundo o autor, a liberdade enquanto elemento constitutivo da individualidade – tema central nas concepções insurgentes do trânsito medievo-moderno, conforme analisado na sessão anterior, – assumiu um significado muito distinto daquele propagado (principalmente) pelos iluministas. A antiga modernidade, diz Bauman (2001, p. 41), “desacomodava” a fim de “reacomodar”. Era ela que pregava que a “desacomodação era o destino socialmente sancionado, ao passo que a reacomodação era tarefa posta diante dos indivíduos”. A ideia era realizar-se e emancipar-se no processo de reacomodação (desacomodando-se das percepções tradicionais de estamentos e autoridade política ou religiosa). A modernidade sólida, deste modo, como já dito, proveu o indivíduo com “lugares” aceitos socialmente para a sua “reacomodação”; isso aconteceu principalmente com

---

<sup>87</sup> Esta análise não quer, de forma alguma, levar ao entendimento de que as “mazelas” da modernidade tenham provindo especificamente do uso da liberdade negativa. Ao contrário, já em Habermas, com sua reestruturação do entendimento de atuação da esfera pública (para entender melhor esta questão sugere-se a leitura de Lubenow (2010) e Habermas (1995)), fica claro (e não poderia ser diferente), que o direito à liberdade individual se apresenta como elemento central do modelo deliberativo, uma vez que tolhe esta liberdade, toda a atuação dos sujeitos no escopo da esfera pública perde validade, pois poderiam, estes, estar ali coagidos à ação. “Liberdade comunicativa só existe entre atores que desejam entender-se entre si sobre algo num enfoque performativo e que contam com tomadas de posição perante pretensões de validade reciprocamente levantadas” (HABERMAS, 1997a, p. 156). “Sem essa garantia de autonomia privada algo como a lei positiva não tem como existir. Consequentemente, sem os direitos clássicos de liberdade que asseguram a autonomia privada das personalidades jurídicas tampouco existe o meio para institucionalizar legalmente aquelas condições sob as quais os cidadãos primeiro podem fazer uso da sua autonomia cívica” (HABERMAS, 1995, p. 51-52).

a insurgência das classes<sup>88</sup>. Era, então, responsabilidade do indivíduo no uso da sua liberdade “acomodar-se”. Se foi, este, um processo (realmente) emancipatório, entende-se que esta é uma discussão que tomaria de assalto muitas outras questões<sup>89</sup>. Contudo, ao escopo desta pesquisa, faz-se importante analisar que, diferentemente da primeira, a modernidade atual não oferece os “lugares” para a “reacomodação”, ou ainda, apresenta lugares frágeis que frequentemente desaparecem antes que o trabalho de reacomodação esteja completo. Nesta modernidade, diagnostica o autor (BAUMAN, 2001, p. 43), há uma “desacomodação” de tudo que parece “velho” ou “tradicional”, contudo, não há (ainda) uma perspectiva de “reacomodação” para os indivíduos agora “cronicamente desacomodados”. As opções são muitas; e transitórias. E a falta de limite na liberdade de escolha torna, deste modo, a própria escolha insignificante. A solidez da individualidade, contraposta ao processo de “reacomodação” fluído, não faz sentido aos indivíduos prostrados diante de uma vitrine que insiste em “vender” desejos (novos a cada dia) de autorrealização. A auto assertividade, neste sentido, ficaria acima de qualquer pretensão de coletividade, uma vez que o comum acordo poderia, de alguma forma, tolher a liberdade de escolha do indivíduo.

O indivíduo seria então, como já suspeitava Tocqueville, o pior inimigo do cidadão (BAUMAN, 2001). Especialmente este indivíduo moderno-líquido. Libertar as pessoas poderia, adiantou o pensador político francês, torná-las indiferentes, uma vez que a vida prática, agitada, e complexificada dos indivíduos modernos assola o tempo necessário para o pensamento racionalmente ordenado que lhes deveria ser característico. E aqui tanto Tocqueville, como Constant, defensores convictos da liberdade negativa (ou liberdade dos modernos, nos termos de Benjamin Constant),

---

<sup>88</sup> Bauman percebe que a modernidade sólida, em grande medida, impõe e determina os lugares para a “reacomodação”. A ordem das coisas insurgentes, diz o autor (2001, p. 11), “como um todo não está aberta a opções; está longe de ser claro quais poderiam ser essas opções, e ainda menos claro como uma opção ostensivamente viável poderia ser real no caso pouco provável de a vida social ser capaz de concebê-la e gestá-la”. Essa situação quase despótica, continua o autor, não foi alcançada “via ditadura, subordinação, opressão ou escravização; nem através da ‘colonização’ da esfera privada pelo ‘sistema’. Ao contrário: a situação presente emergiu do derretimento radical dos grilhões, e das algemas que, certo ou errado, eram suspeitos de limitar a liberdade individual de escolher e de agir. *A rigidez da ordem é o artefato e o sedimento da liberdade dos agentes humanos*. Essa rigidez é o resultado de ‘soltar o freio’: da desregulamentação, da liberalização, da ‘flexibilização’: da ‘fluidez’ crescente, do descontrole dos mercados financeiro, [...]”.

<sup>89</sup> Tanto Bauman como Habermas dedicam-se a esta questão, contudo, para os propósitos desta pesquisa, não carece de um aprofundamento mais detalhado do que o tratado ao longo de todo o texto.

já adiantavam sobre os perigos da liberdade individual radicalizada. Nesta última, a tendência geral seria um afastamento do indivíduo das ações coletivas, trilhando-o a um estado de solidão que se visibilizaria enquanto prática neutralizadora da *práxis* política. É a busca moderna pelo bem-estar individual, mesmo que este se dê em detrimento da “causa comum”, do “bem comum”, da “boa sociedade” ou ainda da “sociedade justa”.

Foram as próprias dinâmicas societárias decorrentes e incorrentes da modernidade que determinaram o entrincheiramento do indivíduo em relação às causas coletivas. Bauman é categórico ao afirmar isso (e Habermas soma-se ao coro ao analisar o processo de racionalização moderna<sup>90</sup>). O “esmaecimento” do sentimento de pertencimento ao coletivo fez-se enquanto resultado do incessante processo de fluidez das relações humanas que afastou o indivíduo moderno de qualquer pretensão de entendimento e aproximação com o outro. Por ser a autorrealização obtida por meio do consumo, uma prática absolutamente solitária, o indivíduo transfere para o público sua perspectiva de satisfação pessoal solitária. Isso acontece porque, interesses comuns e causas coletivas são preceitos que demandariam grande quantidade de esforço individual e coletivo, mas, sobremaneira, são fins que de maneira muito pontual implicariam em uma rearticulação na esfera dos desejos pessoais e planos individuais da vida privada. “O que quer que os indivíduos façam quando se unem, e por mais benefícios que seu trabalho conjunto possa trazer, eles o perceberão como limitação à sua liberdade de buscar o que quer que lhes pareça adequado separadamente, e não ajudarão” (BAUMAN, 2001, p. 45).

Habermas, no mesmo sentido, mas pensando a (re)configuração do capitalismo tardio – onde um Estado já despolitizado pelas dinâmicas do mercado – percebe que a formação democrática da vontade política já não se encontra enquanto atribuição da esfera pública. A perspectiva histórico-materialista (do primeiro Habermas) da despolitização do espaço público tange a admissibilidade de duas

---

<sup>90</sup> Aqui cabe uma ressalva. Enquanto Habermas analisa a liberdade radicalizada em um subjetivismo despolitizado enquanto uma patologia da modernidade decorrente de um processo de racionalização estritamente instrumental que negligenciou neste processo as potencialidades da razão comunicativa; Bauman, ao contrário, entende que a radicalização da liberdade individual se deu pelo próprio processo de individualização característico da modernidade provindo da dissolução dos mecanismos de regulação da liberdade tal como o Estado, que acaba convertendo (intencionalmente ou não) ao mercado as atribuições regulativas e geradoras da sensação de “segurança”.

frentes de entendimento: *i*) um Estado improdutivo na relação com um mercado despolitizado; ou *ii*) a relação entre capital e trabalho assalariado (onde o Estado – um pouco *ex machina* – deve servir como agente desse princípio, a fim de impô-lo em um ambiente social que, inicialmente, lhe era estranho). Num caso, segundo o autor (HABERMAS, 1983, p. 42), “é constitutiva para o modo de produção a despolitização de um processo produtivo *efetivamente* guiado através do mercado”, no outro, ao contrário, “é constitutiva a extensão (forçada pelo Estado) de uma rede de interações regulamentadas *formalmente* pelo Estado através das relações de troca”. Apesar da inadmissibilidade da concomitância das duas acepções e das ressalvas apontadas pelo próprio autor ao longo da narrativa, Habermas entende que, destacado o processo de racionalização ocidental (que se mostrou deficitário pois negligenciou a razão comunicativa), ambos os processos levariam a um fim último: a autonomização da individualização. Seriam os *medium* não-linguísticos do *dinheiro* e do *poder*, que para Habermas, desconectados da capacidade de interação linguísticas, acabam por minar o espaço intersubjetivo (e com isso a capacidade de atuação política), de modo a primar, mesmo na esfera privada, pelo agir estratégico denotando uma instrumentalização de tal espaço em prol da sobrevivência e retroalimentação das dinâmicas do mercado. Mesmo depois da virada linguística, com o novo entendimento de que a identidade dos sujeitos constrói-se em um processo de individuação – onde as pessoas se individualizam apenas por meio da socialização e a intersubjetividade provém apenas do entendimento linguístico – a solidariedade, tão cara à modernidade, “corre sempre o risco de ser dominada e destruída pelos dois outros mecanismos de integração social, os mercados e as burocracias” (HABERMAS, 2004, p. 96-97).

Bauman (2001), retomando a teoria crítica (e, portanto marchando em certa sintonia com a teoria habermasiana de modernidade) vê a reestruturação institucional da modernidade sólida, por meio da racionalidade instrumental – de tal modo que a nova ordem erigida se mostrou absolutamente imune a qualquer interferência que não fosse a da lógica econômica –, para além da colonização do mundo vivido pelo sistema, de tal modo que abriu-se, assim, a possibilidade de materialização de novas formas de desfragmentação identitária (seguindo a premissa moderna do derretimento dos sólidos), fragilização dos laços sociais e atomização das comunidades. Bauman toma como mote para sua análise, as mudanças evidenciadas no trânsito da sólido-

modernidade para a líquido-modernidade no paradigma da *liberdade* e suas consequentes implicações na ruptura da relação entre ação individual e ação coletiva. Foi, como visto, a transição da percepção de liberdade como autonomia (e, conseqüentemente, responsabilidade) para o entendimento líquido de liberdade como autorrealização e o direito de gozar de sinecuras e de uma certa estabilidade que gerações anteriores não tinham.

Nestas circunstâncias, sob vários aspectos, o debate sobre os processos da subjetivação moderna centrada na despolitização, remete à incompatibilidade entre a noção contemporânea (e líquida) de indivíduo e a concepção democrática de cidadão. De certo modo, tal como viu-se, o indivíduo contemporâneo, narcisista, hedonista e politicamente descomprometido, seria o antípoda do cidadão, e, em suma, sua negação como possibilidade histórica. Contudo, nem Bauman nem Habermas tomam como fatalista (e, portanto, encerram a discussão a partir de) tal diagnóstico. Ambos, cada um a seu modo, segundo Asensio (2009, p. 76), debruçam-se sobre “la elaboración de una teoría social crítica del mundo contemporáneo con proyección en una posible acción política emancipadora”<sup>91</sup>. Apesar de abordagens e enfoques díspares, segue a autora, os resultados das análises não podem ser considerados totalmente contraditórios. Bauman trabalha pelo limiar de compreender *onde* e *por quê* a sociedade contemporânea perdeu seus referencias morais à/e instituições duradoras, determinando uma relação público/privado despolitizada; ao passo que Habermas, mais institucional, na busca de possíveis alternativas às distorções que se encontram no estágio atual da sociedade, procura (depois, é claro, de reestruturada sua teoria de sociedade) erigir uma nova perspectiva de estruturação e organização social pautada em uma pragmática do discurso.

O que se percebe, a partir das análises feitas, é que tanto Bauman como

---

<sup>91</sup> É no estudo crítico da modernidade em si que Bauman e Habermas coincidem, embora adotem abordagens de diferentes perspectivas. Tendo na Teoria Crítica frankfurtiana seus referenciais, Habermas surge tal como um epígono consistente da mesma, embora a tenha ultrapassado amplamente; já em Bauman, a teoria frankfurtiana permanece mais como um ponto de partida intelectual. Mas, em ambos, a crítica como instrumento de emancipação continua a desempenhar um papel essencial. Embora hoje o sentimento de emancipação e o papel das críticas tenham mudado desde a época do Instituto de Pesquisa Social, a busca de uma “sociedade sem dominação” permanece, para ambos, no horizonte da ação humana. A abordagem de uma sociedade de indivíduos verdadeiramente autônomos em que seus projetos de vida só podem encontrar a possibilidade de realização dentro de um projeto de bem-estar público é o objetivo desses filósofos de uma perspectiva “republicana” da política (com nuances, especialmente em Bauman), com perfis definidos em ambos (ASENSIO, 2009, p. 78, tradução e adaptação nossa).

Habermas convergem (ressalvadas as nuances) ao entendimento de que existe uma separação entre o *poder de agir* e a *política* (Bauman) ou um intercruzamento entre *poder* e *dinheiro* (Habermas) e que estes refletem em uma erosão da soberania do Estado, a qual materializa-se, ordinariamente, pela rendição cada vez mais abrangente das instituições burocráticas do Estado às dinâmicas das forças do mercado. Desta ótica, as patologias sociais características da modernidade, como a individualização exacerbada em um subjetivismo despolitizado, podem ser concebidas como distúrbios de uma integração social mediada pelo sistema desprovido de qualidades linguísticas, que são as únicas (e isso se observa no discurso de ambos os autores) que detém a capacidade do entendimento intersubjetivo e, conseqüentemente, da atuação política. É, de todo modo, a percepção de que “*los vacíos de la política*” (ASENSIO, 2009, p. 84) – enquanto reflexo da crise societal evidenciada pela carência de participação política na contemporaneidade – passa pela perda de autonomia e capacidade organizacional do Estado-Nação, o desalojamento da política pelo mercado e o conseqüente esvaziamento da esfera pública (evidenciada pela privatização das vontades e a ausência de uma solidariedade social mínima, necessária à percepção do outro, que acaba por determinar a existência de conflitos multiculturais e o retorno a um determinado tribalismo comunitário).

Vigendo a lógica dos mercados cada vez mais globalizados, afirma Habermas (2001, p. 98-99), o equilíbrio político alterou-se “prejudicando claramente a autonomia e a capacidade de ação político-econômica dos atores estatais”, isso aconteceu de tal modo que em determinado momento “o *dinheiro* substitui o *poder*”<sup>92</sup>. Essa despolitização da esfera pública determinou o que o autor chamou de “crise de motivação” (presente principalmente, mas não exclusivamente, no capitalismo tardio). Pois o Estado, preocupado (quase que) unicamente com a propagação de valores ligados à necessidade inerente de sobrevivência do capitalismo, e deixando de atender satisfatoriamente aos interesses políticos dos indivíduos e da sociedade

---

<sup>92</sup> Para Habermas, duas conseqüências importantes advêm do processo globalizatório onde se evidenciam, crescentemente, a separação entre os âmbitos funcionais da política e da economia. “Por um lado, permanecem reservadas ao Estado - com base no *monopólio* do uso legítimo da violência [*Gewalt*] - as competências reguladoras públicas e administrativas mais importantes. Por outro, um poder [*Gewalt*] público especificado funcionalmente é dependente, como Estado fiscal, dos recursos do trânsito econômico liberados na esfera privada” (2001, p. 81).

organizada, não consegue mais legitimar-se no âmbito do sistema sócio-cultural, não conseguindo, na mesma medida, motivar a lealdade dos indivíduos frente à ordem instituída. Caracterizando assim, em Habermas, a despolitização da esfera pública.

Para Bauman (2000), também, a globalização está na raiz da gradual separação entre *poder* e *política*. Enquanto a política, já com o advento da modernidade, ficou a cargo do Estado moderno institucionalizado – “promovido” a elemento regulador das condutas sociais – o poder, desde a técnica e da afirmação do capitalismo, é o mercado. É ele que tem o *poder de agir*, e o faz segundo suas lógicas, as quais nem sempre, ou quase nunca, conectam-se a qualquer outro problema social que não seja de cunho econômico ou financeiro. E, este, estrutura-se enquanto um problema para o futuro das democracias. Pois, segundo o autor, o “poder flui” (e flui globalmente), se movendo livremente e na “velocidade dos sinais eletrônicos”, ignorando as limitações do espaço. E é esta velocidade do movimento que torna o poder extraterritorial atribuindo-lhe mais homogeneidade e ainda mais poder. Ao passo que “todas as instituições políticas inventadas e entrincheiradas numa história de 200 anos de democracia moderna continuam atadas ao solo”. A política é territorial e local e “não tem outra representação senão o Estado, cuja soberania é, como antes, definida (e confinada) em termos espaciais” (BAUMAN, 2008a, p. 253). Conforme os Estados-Nacionais não mais conseguem, dentro da lógica globalizada, legitimar-se enquanto instituição reguladora da conduta social – devido à constante afirmação de uma liberdade individual firmemente estabelecida nas dinâmicas contemporâneas do consumismo – o Estado tendência a se distanciar das suas preocupações tradicionais com o “reajustamento”, tomando-se, desta forma, menos relevante para a renovação dos sistemas societários, abrindo espaço, destarte, para uma forma não-política, através do mercado e do consumo, de controle social e construção de identidades. Neste ponto, enquanto “*tarefa*, a individualidade é o produto final de uma transformação *societária* disfarçada de descoberta *pessoal*” (BAUMAN, 2007b, p. 31).

Em Bauman, então, a despolitização da esfera pública está intrinsecamente relacionada à desvinculação do Estado da tarefa de reprodução da ordem sistêmica (por meios politicamente responsáveis), transferindo, esta, às forças de mercado desregulamentadas. Gradativa, porém constantemente, afirma o autor, “os medos relacionados com a precariedade da ordem deixaram de se concentrar no estado”

(BAUMAN, 1998, p. 53). O jogo, sempre tênue, entre segurança e liberdade, então, tencionou. O Estado já não era capaz de promover os marcos de referência, segurança e estabilidade prospectados pelo projeto moderno. “A responsabilidade pela situação humana”, segue Bauman, “foi privatizada e os instrumentos e métodos de responsabilidade foram desregulamentados”. E a instabilidade, a fluidez e a transitoriedade dos mercados somaram-se à rotina dos indivíduos, cuja preocupação maior migrou da segurança e estabilidade do Estado (onde a *política* e o sentimento de coletividade eram possíveis) para os medos e a fluidez dos mercados e a auto assertividade do consumo (poder).

Apesar de a despolitização da esfera pública começar, tanto em Habermas como Bauman, com a submissão das instituições burocráticas do Estados às logicas do mercado, percebe-se que o fim do processo é distinto (devido à ótica de análise) para ambos. Enquanto Habermas acusa um processo de colonização do mundo da vida pela lógica sistêmica baseada na racionalidade instrumental como fator determinante da despolitização dos indivíduos (crise de motivação); Bauman entende que “seu fracasso não vem da burocratização e regulação do mundo da vida, mas pela sua impotência [do Estado] (como Habermas também indica) que deixa o indivíduo isolado e sozinho antes de seus próprios medos” (ASENSIO, 2009, p. 86, tradução nossa).

Desta ressalva provém a concordância, mais uma vez, entre os autores sobre a percepção de que o poder de regulação das decisões que tem real potencial para conectar o coletivo – transcendendo as individualidades, quaisquer que forem – opera segundo uma outra lógica, que se mostra totalmente diferente do mecanismo de apropriação e regulamentação do mercado. Uma vez que o poder (Bauman) e o dinheiro (Habermas), diferentemente da política, não se deixam democratizar. Daí serem descartadas todas as possibilidades de “autocondução democráticas” na medida em que a regulação dos âmbitos sociais deixa de ser atribuição de um meio (política) e passa para outro (poder/dinheiro) (BAUMAN, 2000; HABERMAS, 2001).

Se tanto o diagnóstico baumaniano como a crítica à modernidade inconclusa de Habermas apontam para um indivíduo moderno despolizado e despreocupado para com a coisa pública, faz-se premente, e ambos autores concordam com isso, institucionalizar (Habermas) ou visualizar no horizonte (Bauman) formas de reaproximação do indivíduo com a atuação cidadã e política. E somente com a

recuperação, reestruturação ou reinvenção do espaço público é que o vínculo político e social da solidariedade poderá “religar” as pretensões individualizadas às causas coletivas. Apenas, portanto, a esfera pública pode, satisfatoriamente, resolver os problemas públicos, de modo a criar um *autêntico* vínculo social. “A *ágora* é a terra natal da democracia”. É nela, afirma Bauman (2008a, p. 251), que “o público” e “o privado” se encontram, “são apresentados um ao outro, passam a se conhecer e aprendem, por tentativa e erro, a difícil (e útil) arte da coabitação pacífica”. De modo que, do contrário, a ausência da “arte do diálogo e da negociação”, diz o autor, por meio da metáfora “não fale com estranhos”, sintetiza o esvaziamento desta mesma esfera pública (BAUMAN, 2001, p. 127). Esta percepção baumaniana pode, de todo modo, ser aproximada do entendimento habermasiano de que há uma certa *negação* da intersubjetividade no mundo da vida que foi colonizado pelo sistema, constituindo um “*déficit* democrático”. E que a reversão deste panorama se faz necessária. Só haverá legitimidade, afirma Habermas, em qualquer pretensão de política deliberativa caso esta não se limite “à formação da vontade institucionalizada em corporações parlamentares, estendendo-se também à esfera pública política, bem como ao seu contexto cultural e à sua base social” (1997a, p. 340). De tal modo que, a “formação política racional da vontade não deve ser procurada apenas no nível individual das motivações e decisões de atores isolados, mas também no nível social dos processos institucionalizados de formação de opinião e de deliberação” (1997b, p. 72).

Para tanto, além dos mecanismos de institucionalização de um processo democrático que se faça por meio de uma horizontalidade das formas de socialização, tão bem trabalhados por Habermas em sua perspectiva de democracia deliberativa calcada no agir comunicativo, é decisiva, para o autor – que se mostra atento e preocupado com a evidente pressão contemporânea para uma “individualização” despreocupada de escolhas e que, dissolvida das relações/normatizações sociais, exige a descoberta e a construção simultâneas de novas regras sociais (recaindo sobre o indivíduo o fardo das decisões) – “a instituição de procedimentos de formação discursiva da opinião e da vontade”. Contudo, “não apenas a formação política da vontade dos cidadãos, mas também a vida privada dos cidadãos da sociedade não pode prescindir da fonte de solidariedade gerada discursivamente” (HABERMAS, 2001, p. 197).

É preciso, então – pensando-se uma prática política ideal (distanciadas das

“mazelas” modernas empíricas) que possibilite a integração social da sociedade em seu todo e que mantenha no horizonte a pretensão de ações guiadas pela solidariedade – a estruturação de um “lugar-tenente pedagógico”. Para tanto, Habermas retoma Rousseau. “A política correta só pode ser feita por civis virtuosos”, dizia o último. É preciso, por isso, acima de tudo (e mesmo em um contexto discursivo), educar o indivíduo e reeducar o cidadão. Sem um esforço pedagógico envolto em práticas políticas, o primeiro não estará preparado para a atuação coletiva do último. A soberania de um povo, acreditava Rousseau, “se dá através de um contrato da sociedade, como um ato existencial da socialização, por meio do qual os indivíduos singulares, voltados ao sucesso, se *transformam* nos cidadãos de uma comunidade ética, orientada ao bem comum” (HABERMAS, 1997a, p. 136).

Bauman, no mesmo sentido, apesar de não se dedicar ao estudo da necessidade de uma “reeducação” do indivíduo moderno (nos moldes habermasianos), ressalta, ao menos, a obrigação contemporânea de se revisar os quadros pedagógicos institucionalizados, onde, sobremaneira evidencia-se a atuação de um Estado que sobrepõe a valores políticos as premissas mercadológicas e consumistas desprovidas de caráter pedagógico (BAUMAN, 2000). “O consumismo de hoje não visa ao acúmulo de coisas, mas à sua máxima utilização. Por qual motivo, então, ‘a bagagem de conhecimentos’ construída nos bancos da escola, na universidade, deveria ser excluída dessa lei universal?”, pergunta-se o autor. E para ele, essas práticas, distanciadas do objetivo primeiro da pedagogia, mostram-se enquanto desafio maior da contemporaneidade (PORCHEDDU, 2009, p. 663). O que se percebe, no entanto, é que Bauman, diferentemente de Habermas, não projeta uma educação exitosa (e aqui ele está referindo-se aos bancos escolares, mas que, analogamente remontam à discussão da formação cidadã) em tempos líquidos calcada em modelos fortemente estruturados (sólidos), uma vez que a fluidez contemporânea nega enquanto possibilidade toda rigidez, qualquer que for. A educação e a aprendizagem no ambiente líquido-moderno, diz o autor, para serem úteis, devem ser contínuas e durar toda a vida. “Nenhum outro tipo de educação e/ou aprendizagem é concebível; a ‘formação’ do próprio eu, ou da personalidade, é impensável de qualquer outro modo que não seja aquele contínuo e perpetuamente incompleto” (PORCHEDDU, 2009, p. 673-674).

Há, ainda, um último ponto de convergência evidenciado nas construções

teóricas tanto do frankfurtiano como do polonês. Para além de uma perspectiva atomista/coletivista de educação cidadã com propósitos de aproximar o indivíduo moderno, individualista, subjetivista, despreocupado com o outro e despolitizado das práticas políticas, democráticas e participativas, ou a “outorga dos poderes” como chamou Bauman (PORCHEDDU, 2009), ambos autores ressaltam a necessidade de se pensar formas de efetivação de uma política supranacional<sup>93</sup>. Uma vez que o *poder* e o *dinheiro* “fluem” com bastante naturalidade pelo mundo globalizado (e tomando como certo que não voltarão mais a respeitar fronteiras e territórios) se mostra urgente que a *política* também transcenda os limites nacionais e territoriais a fim de proporcionar uma “reaproximação” entre política e poder/dinheiro que foi, em suma, a origem do processo de despolitização da esfera pública. Mostra-se como “condição preliminar de uma ação efetiva”, afirma Bauman (2000, p. 194), “visando a mitigar o nível de insegurança e incerteza” evidenciado na modernidade líquida “elevar a política a um nível tão genuinamente internacional quanto aquele em que operam os poderes atuais”. Em suma, “a política deve emparelhar-se ao poder que se libertou para vaguear pelo espaço politicamente incontrolado”. É essa a alternativa também assinalada por Habermas. Segundo ele, somente em um nível supranacional – onde desfaz-se simbiose do Estado constitucional com a “nação” como uma comunidade de origem – há a possibilidade de que “a solidariedade entre os cidadãos possa se renovar em um nível mais abstrato no sentido de um universalismo mais sensível às diferenças” (HABERMAS, 2001, p. 107).

De certa forma, o que se percebe é que Habermas não se mostra alheio a nenhuma questão levantada por Bauman no que tange aos estudos acerca da despolitização moderna. Mesmo o indivíduo moderno despolitizado, individualista, consumista e, de toda forma, inimigo do cidadão, proveniente do diagnóstico baumaniano da sociedade, sob os olhos esperançosos de Habermas, ganha outros contornos. Isso porque, o entendimento do segundo é de que o indivíduo só se encontra nesta situação por conta do uso errôneo e equivocado da racionalidade instrumental que valoriza o resultado e o imediatismo. A solução, e a sociedade

---

<sup>93</sup> Essa percepção da necessidade de elevar a política a patamares similares aos quais operam os poderes podem ser vistos em Bauman (2008a, 2000) e em Habermas (1983, 2001, 2002). Para os fins desta dissertação esta discussão, apesar de riquíssima, desviaria o foco do entendimento de indivíduo/cidadão, que é, sobretudo, o tema de análise.

precisa pactuar-se neste sentido, está na razão comunicativa enquanto fator condicionante da ação. Evidente fica que Habermas se mostra ainda convencido de que o projeto moderno, tomando a racionalidade comunicativa como aporte, possa obter bons resultados, ao passo que Bauman se mostra mais cético a qualquer pretensão de estruturação de uma sociologia profética. O último, aтем-se à tarefa de elaborar um aprofundado diagnóstico (quase que empírico) da realidade contemporânea sem pretensões de que com isso tenha “as ferramentas necessárias” para traçar um destino ou elaborar um novo *telos*.

A evidenciada incompatibilidade na contemporaneidade, assinalada pelos autores, entre a liberdade positiva e o indivíduo tomado pela rotina modernocapitalista, tal como a constatação da necessidade de uma revisão dos rumos radicalizados que tomou o modelo burguês de liberdade negativa, colocam Bauman e Habermas, tal como foi Hannah Arendt, como adeptos da percepção de que é na esfera pública que um novo tipo de liberdade se mostra necessária. Uma liberdade, retomando os modelos libertários dos iluministas, centrada na autonomia. Uma autonomia que se constrói na relação do indivíduo com o todo e que, por isso mesmo, está diretamente vinculada à autonomia da sociedade. Se, em última análise, o modelo republicano da antiguidade, calcado na participação direta do cidadão, não se mostra mais viável diante do indivíduo despreocupado com qualquer forma de intersubjetividade, e o modelo representativo (considerado por Constant como o *único* aceitável e sem pretensões despóticas) mostra-se em grave crise de legitimação (principalmente nas sociedades de capitalismo tardio), Habermas, para além de Bauman, mostra-se, apesar dos pressupostos transcendentais, mais próximo de uma sociologia empírica ao prospectar um novo modelo de esfera pública.

Este modelo de democracia deliberativa forjado em uma aceção pragmática discursiva, em muitos aspectos, como já pontuados (principalmente a incompatibilidade do indivíduo moderno subjetivado com as práticas políticas deste referencial), pode remeter a uma percepção utópica de sociedade. Pois exigiria do indivíduo uma postura de disponibilidade ao debate, e ao consenso, centrado na racionalidade comunicativa; ciência (e sujeição) aos critérios de validade bem como conhecimento da norma instituída; e, acima de tudo, que os valores do mundo da vida, manifestados nos acordos linguisticamente construídos, fossem os parâmetros aceitos para a construção identitária pessoal e da sociabilidade. Utópico, pois o

indivíduo moderno realmente existente distancia-se largamente destes pressupostos democráticos do “cidadão”. Contudo, o que a sociedade fará diante desta utopia é o que, em grande medida, revelará o seu destino. Se a decisão for considerá-la nos termos já postos, como uma utopia, e por isso inalcançável; há já nesta escolha um traço de aceitação da realidade hoje existente (e suas difíceis perspectivas. E, poderia até dizer-se que, somado a esta escolha figura a desistência de perseguir esta possibilidade de um “mundo melhor”). Há, e para Habermas isso é evidente, a necessidade de se tomar essa assertiva utópica enquanto guia e motivador da ação presente, de modo que aí sim possa-se, num horizonte próximo ou longínquo, prospectar quaisquer possibilidades emancipadoras. Afinal, como já advertiam Kant e Rousseau, as ideias tem poder de influenciar o mundo social.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A modernidade, tal como foi concebida pelos ideais iluministas, foi posta à prova dentro dos seus próprios limites. O projeto moderno fundamentado a partir da racionalidade e da individualidade que resultariam na emancipação humana sofreu diversos reveses no caminho, chegando, na contemporaneidade, a ser tratada por uma gama de autores como encerrada, e, portanto, estar-se-ia, a sociedade hoje, em uma pós-modernidade, onde a individualização, a subjetivação e a despolitização do indivíduo reinam exaltadas encaminhando-lhe a um estado de apatia e anomia em relação à coletividade.

Viu-se, a partir da perspectiva de Bauman e Habermas, que na modernidade o embrião deste desencontro entre o *planejado* e o *realizado* remonta suas origens ao próprio processo de instituição da modernidade, modernização e, principalmente, globalização do capital. Globalização que, enquanto agente do processo de reestruturação e reafirmação do sistema capitalista, agiu enquanto elemento agregador de sociedades na medida em que as inseriam no mercado mundial, determinando um compartilhamento de características econômicas e financeiras (necessárias para facilitar e promover as relações internacionais). Contudo, as transformações estruturais e relacionais das sociedades não se limitaram à economia. Elas adentram nas interações políticas e culturais tangendo, de certa forma, o *modus vivendi* dos indivíduos em sua relação com a coletividade, atribuindo a eles uma perceptível mudança no entendimento de espaço e de tempo, territórios e sociedades, bem como na organização social da vida cotidiana. Houve, em suma, um distanciamento do Estado da responsabilidade de reprodução sistêmica e de estruturação normativa para a conduta social. Este distanciamento evidenciado entre o *poder de agir* e a *política* (Bauman) ou o *dinheiro* e a *política* (Habermas) determinaram um arranjo societal, em muito, despreocupado com a manutenção da esfera pública enquanto espaço de disputa e consenso.

O projeto moderno, então, apesar de inicialmente promover, auxiliado pela técnica, um progresso econômico substancial emancipando, em grande medida, o homem em relação às intempéries da natureza, não foi, na mesma proporção, capaz de emancipar o homem em relação ao próprio homem. Os grilhões que afixavam o homem pré-moderno às tradições e à hierarquia metamorfosearam-se em novas

formas de dominação. A tão desejada e aguardada liberdade, segundo Bauman, perdeu-se entre as percepções de “benção” e “maldição”. E o indivíduo moderno viu-se em uma constante tensão entre o anseio de liberdade e a busca pela segurança, que só a aprovação social permitia. A emancipação, neste contexto, deixou de ser um imperativo, e, em grande medida, deixou de fazer sentido a muitas pessoas que não entendiam seu real propósito, de modo que a vida cotidiana das pessoas passou a reger-se pelos valores que os mercados ofereciam. O consumismo instituiu-se, então, enquanto alternativa em um momento de falta de alternativas. Este processo de constante conexão supra-territórios entre as sociedades, acabou por abandonar os indivíduos a sua própria sorte, tornando estas mesmas sociedades cada vez mais fragmentadas e seus membros individualizados e individualistas, uma vez que estes acabaram por cambiar suas responsabilidades políticas presentes nas interações entre Estado e sociedade para as dinâmicas de mercado e de consumo. A individualidade centrada na autorrealização proveniente do consumismo imediatista tornou o indivíduo despreocupado com o outro. A despolitização, ou o afastamento das responsabilidades dos indivíduos perante o Estado e à sociedade correspondeu, desta forma, à terceirização (em vias democráticas) ou mesmo à omissão no cenário da vida pública.

Esta é a sociedade de consumo, resultado de um constante processo de “fluidez” das relações que, segundo Bauman, diferentemente da “modernidade sólida”, prima pelos valores da individualização e postula, de maneira ininterrupta, que as interações humanas (antes sujeito-sujeito) assemelham-se às relações entre seres humanos e mercadorias (agora sujeito-objeto), tendendo a “rotular” a sociedade entre as coisas a serem consumidas e os seres humanos que as consomem, não tendo, portanto, nesta equação, espaço para a emancipação.

Habermas vendo, ainda, no projeto moderno grandes possibilidades tange pelo limiar da aceitabilidade da razão comunicativa enquanto *medium* social, a qual deveria somar-se aos *medium* do sistema: dinheiro e política. Repensar a compreensão e o uso do conceito de razão é, então, para Habermas, a única maneira de um entendimento mais aprofundado da modernidade e a única possibilidade de pensá-la enquanto um projeto ainda exequível. O que o frankfurtiano sempre esperou foi que a sociedade pactuada, e ciente de seus problemas, aceitasse uma pragmática linguística instaurada a partir de reconstruções racionais do *know-how* dos sujeitos,

fomentando-lhes, dessa forma, capacidades de falar e agir produzindo proferimentos racionais e válidos direcionados ao entendimento intersubjetivo. E que esta condição revertesse, ao menos em partes, o atual estado despolitizado que se encontra o indivíduo moderno.

Contudo, a partir de diversas críticas que recebeu ao longo da construção da sua teoria do agir comunicativo, e da própria evidenciação de que o indivíduo moderno, *aí disponível* e que seria o elemento central desta reestruturação social, mostrava-se pouco disposto a participar de um processo que demandaria abrir mão da já conquistada privacidade e dos momentos (mais imediatistas) de autorrealização em prol da possibilidade de discutir na arena pública, Habermas passa a entender que somente a institucionalização de instrumentos normativos direcionados à horizontalidade das relações políticas e sociais, nestas circunstâncias, não obteria o resultado esperado. As instituições, nesse sentido, são como que um plano de fundo. Um esqueleto, que precisa de carne, nervos, veias e pele para tomar vida, e isso se dá através de uma cultura democrática. O problema é que essa cultura democrática não se mostra enquanto elemento valorizado pela cultura contemporânea mais geral, baseada no individualismo, nas realizações individuais, na felicidade individual, nas demandas individuais, nas particularidades subjetivas, etc. Há, para Habermas, perceptivelmente, uma “crise de motivação” que somente se resolverá atuando-se por duas linhas: a reestruturação da esfera pública, passando ela também a figurar nos espaços supranacionais e a criação de um “lugar-tenente” onde uma nova cultura política e democrática calcada nos valores da solidariedade e da atuação cidadã possam prosperar.

O que se tem, de todo modo, é que Habermas é realmente um pensador moderno. E mesmo a constatação contemporânea (Bauman) da existência de um “individualismo” e “multiculturalismo” – decorrentes de um processo de construção de identidades calcado em narrativas, contextualismos e na aceitabilidade, onde o “ouvir todos” e “dar a voz a todos” acabam por reforçar a ideia da “pós-modernidade” ou da “era da pós-verdade” – remetem o filósofo alemão a uma única assertiva: se as pessoas não se entendem ao final de uma argumentação é porque em algum momento, no meio da discussão, abriram mão dos critérios de validade e do uso da razão comunicativa. Verdades contingentes, afirma Habermas, não podem derivar de discursos racionalmente direcionados. E mesmo que, em suposição, o início de um

debate dê-se com argumentos focados em verdades contextualizadas (construídas racionalmente com os instrumentos cognitivos disponíveis e conhecidos a diferentes e distantes comunidades, por exemplo), não continuariam os debatedores sendo racionais? A deliberação, centrada na racionalidade, foca na necessidade de falar/ouvir o argumento do outro, e, principalmente, compreender os meios utilizados pelo outro para chegar ao argumento. O consenso advém também, entende o frankfurtiano, da capacidade de compreender os mecanismos utilizados (e conhecidos, mesmo contingentes) que levaram ao interlocutor a obter o seu ponto de vista, e a partir disto traçar novos rumos para o debate. Para Habermas, o consenso não significa (exatamente) a sobreposição de uma verdade sobre a outra, ou a disputa sobre *quem está certo* e *quem está errado* (como postulou Bauman). O entendimento intersubjetivo deve ter a capacidade de transcender o próprio discurso a fim de que dele surjam elementos em comum que servirão de guia para o diálogo focado no acordo.

O que se percebe, à guisa de conclusão, e como forma de dar uma resposta mais precisa ao problema de pesquisa, é que sim, o indivíduo moderno, individualista, auto assertivo, centrado nas práticas de autorrealização do consumo e despolitizado se mostra como (em conjunto e pensando-se uma cultura despolitizada) um elemento limitador ao modelo deliberativo de democracia pautado na participação cidadã nas práticas políticas na arena pública. O indivíduo, dessa forma, tal como Tocqueville advertiu, é o pior inimigo do cidadão. E talvez por isso esta teoria habermasiana não tenha tanta aceitação (fora dos círculos acadêmicos) uma vez que o indivíduo moderno diagnosticado por Bauman (e também apontado por Habermas) distancia-se largamente do perfil comprometido e responsável exigido pela liberdade positiva, pois o indivíduo moderno não vê nela nem ao menos uma recompensa imediata (e, por isso, este mesmo indivíduo submete-se de “bom grado” ao consumismo, à alienação e ao entretenimento).

Não se tratou, no entanto, de dizer que Bauman é contra Habermas, ou vice e versa (apesar de que em alguns pontos a distância entre ambos fica bastante evidente), mas de assumir que o diagnóstico que o primeiro faz da sociedade contemporânea pode contribuir para se pensar os limites operacionais da democracia deliberativa nos moldes habermasianos. Uma vez que, apesar de a proposta deliberativa de democracia baseada no agir comunicativo habermasiano estruturar-se

a partir da perspectiva de uma pragmática do discurso, este modelo precisa, para funcionar, cidadãos minimamente preparados e motivados a deliberar acerca da esfera pública. Observou-se, contudo, que mesmo o modelo habermasiano mostrando-se carente do oxigênio que lhe faria respirar, qual seja o cidadão (nos moldes modernos), este se mostra necessário em vias de questionamento crítico das formas existentes de interação e de discurso, pois remete a uma reflexão normativa e social – com viés emancipatório por meio do desenvolvimento de uma consciência moral universal – acerca da possibilidade da efetivação de novas formas de democracia.

Dessa forma, em Habermas, para que uma proposta de democracia deliberativa tenha êxito é preciso um pacto societal em tal sentido. Ou seja, o indivíduo moderno, sujeito ao direito moderno, pode, diante de uma pragmática universal comunicativa, desdobrar-se para dela tentar fugir, ou, ao contrário, entendê-la enquanto premissa maior e necessária ao bom andamento do coletivo e submeter-se e comprometer-se com ela, ação que estaria, segundo Habermas, fazendo racionalmente, enquanto ao optar pela primeira, estaria ele ainda tomado pela necessidade de autorrealização que, neste contexto, beiraria a irracionalidade.

## REFERÊNCIAS

- ABREU, Cleto J. P. **A sociologia da modernidade líquida de Zygmunt Bauman**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, p. 115f. 2012.
- ALMEIDA, Felipe. Bauman entre Habermas e Richard Rorty: interpretações. **Impulso**, Piracicaba, v. 25, n. 64, p. 53-65, set./dez. 2015.
- ANSEN, Gilvan L. **Modernidade, utopia e trabalho**. Londrina: CEFIL, 1999.
- ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- ASENSIO, Rosa J. Los vacíos de la política en época de globalización. Z. Bauman ¿versus? J. Habermas. **ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política**, Madri, n. 40, p. 73-92, jan./jun. 2009. ISSN 1130-2097.
- BAUDRILLARD, Jean. **A sociedade de consumo**. Lisboa: Edições 70, 1981.
- BAUMAN, Zygmunt. **O Mal-Estar da Pós-Modernidade**. 1. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- BAUMAN, Zygmunt. **Em busca da política**. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido: Sobre a fragilidade dos laços humanos**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004.
- BAUMAN, Zygmunt. **A Vida Fragmentada: Ensaios sobre a Moral Pós-Moderna**. Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água, 2007a.
- BAUMAN, Zygmunt. **Vida Líquida**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2007b.
- BAUMAN, Zygmunt. **A sociedade individualizada: vidas contadas e histórias vividas**. Tradução de José Gradei. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2008a.
- BAUMAN, Zygmunt. **Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadorias**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008b.
- BAUMAN, Zygmunt. **Capitalismo parasitário: e outros temas contemporâneos**. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.
- BAUMAN, Zygmunt. **A ética é possível num mundo de consumidores?** Tradução

de Alexandre Werneck. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2011a.

BAUMAN, Zygmunt. **44 Cartas do Mundo Líquido Moderno**. Tradução de Vera Pereira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011b.

BAUMGARTEN, Maíra. Habermas e a emancipação: rumo à democracia discursiva? **Cadernos de Sociologia**, Porto Alegre, v. 10, p. 137-178, 1998.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BOBBIO, Norberto. **O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo**. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

BOUFLEUER, José P. **Pedagogia da Ação Comunicativa: uma leitura de Habermas**. 3. ed. Ijuí: Editora Unijuí, 2001.

BRITO, Daniel C.; RIBEIRO, T. G. A modernização na era das incertezas: crise e desafios da teoria social. **Ambiente & Sociedade**, São Paulo, v. V, n. 2, p. 146-164, ago/dez 2002.

CARVALHO, Isabel C. M. As transformações na esfera pública e a ação ecológica: educação e política em tempos crise da modernidade. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 32, p. 308-315, mai/ago 2006.

CONSTANT, Benjamin. Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos [1815]. In: ZARKA, Y. C.(Org.) **Filosofia Política**. Porto Alegre: L&PM, 1985. p. 7-25. Disponível em: <<http://caosmose.net/candido/unisinos/textos/benjamin.pdf>>. Acesso em: 7 abr 2017.

DESCARTES, René. **Discurso do Método: Meditações**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. 2. ed. São Paulo: Martin Claret, 2012.

DÜRKS, Daniel B.; SILVA, S. P. Ambivalência, complexidade e conhecimento: Bauman e Morin. **Controvérsia**, São Leopoldo, v. 10, n. 1, p. 35-43, jan-abr 2014.

FREITAG, Bárbara. Habermas e a Teoria da Modernidade. **Caderno CRH**, Salvador, v. 1, n. 22, p. 138-163, jan/jun 1995.

GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

GUSMÃO, Luis Augusto S. C. Constant e Berlin: a liberdade negativa como a liberdade dos modernos. In: SOUZA, J.(Org.) **Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001. p. 39-62.

GUTIERREZ, Gustavo L.; ALMEIDA, M. A. B. Teoria da Ação Comunicativa (Habermas): estrutura, fundamentos e implicações do modelo. **Veritas**, Porto Alegre, v. 58, n. 1, p. 151-173, jan/abr 2013.

HABERMAS, Jurgen. **Técnica e Ciência como Ideologia**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1968.

- HABERMAS, Jurgen. **Para a Reconstrução do Materialismo Histórico**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.
- HABERMAS, Jurgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- HABERMAS, Jurgen. **Pensamento Pós-Metafísico: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- HABERMAS, Jurgen. Três modelos normativos de democracia. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, São Paulo, n. 36, p. 39-53, 1995.
- HABERMAS, Jurgen. **Racionalidade e Comunicação**. Lisboa: Edições 70, 1996.
- HABERMAS, Jurgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade - Volume I**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a.
- HABERMAS, Jurgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade - Volume II**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b.
- HABERMAS, Jurgen. **A constelação pós-nacional: Ensaio políticos**. Tradução de Márcio Seligmann Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001.
- HABERMAS, Jurgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HABERMAS, Jurgen. **Verdade e justificação: Ensaio filosóficos**. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola , 2004.
- HABERMAS, Jurgen. **Teoria do Agir Comunicativo 1: Racionalidade da ação e racionalização social**. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012a.
- HABERMAS, Jurgen. **Teoria do Agir Comunicativo 2: sobre a crítica da razão funcionalista**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012b.
- HARVEY, David. **A condição pós-moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 1993.
- HEGEL, Georg W. F. **Fenomenologia do Espírito: Parte I**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1992.
- HOBSBAWM, Eric J. **A Era das Revoluções: 1789-1848**. 35. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.
- HOBSBAWM, Eric J. **A Era do Capital: 1848-1875**. 23. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015a.
- JAMESON, Frederic. **Pós-Modernismo: a Lógica Cultural do Capitalismo Tardio**. São Paulo: Ática, 1996.
- LANDES, David. Quase toda diferença está na cultura. In: HARRISON, L. E.; HUNTINGTON, S. P.(Orgs.) **A cultura importa**. Tradução de Berilo Vargas. Rio de

janeiro: Record, 2002. p. 39-52.

LUBENOW, Jorge. Esfera pública e democracia deliberativa em Habermas: modelo teórico e discursos críticos. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 121, p. 227-258, jun 2010.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-Moderna**. Tradução de Ricardo Corrêa Barosa. 12. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

MAIA, Antônio C. **Jürgen Habermas: Filósofo do Direito**. Rio de Janeiro: Renovar, 2008.

MANCEBO, Deise. Indivíduo e psicologia: gênese e desenvolvimentos atuais. In: MANCEBO, D.; JACÓ-VILELA, A. M.(Orgs.) **Psicologia Social: abordagens sócio-históricas e desafios contemporâneos**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999. p. 33-46.

MANCEBO, Deise. Modernidade e produção de subjetividades: breve percurso histórico. **Psicologia: Ciência e Profissão**, Brasília, v. 22, n. 11, p. 100-111, mar. 2002. ISSN 1414-9893. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1414-98932002000100011](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932002000100011)>. Acesso em: 2 Jan 2018.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da Filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein**. 6. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MARQUES, Mario O. **Pedagogia: A Ciência do Educador**. Ijuí: UNIJUÍ, 1990.

MARQUES, Mario O. **Conhecimento de Modernidade em reconstrução**. Ijuí: Ed. UNIJUI, 1993.

MÜHL, Eldon H. Educação e identidade: individuação e individualização na sociedade contemporânea. **X ANPED SUL**, Florianópolis, p. 1-19, 2014.

NASCIMENTO, Paulo; ADAMEC, M. Maquiavel na soleira da modernidade. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v. 45, n. 2, p. 83-101, jul/dez 2014.

NEPOMUCENO, Luís A. A modernidade da história nas raízes do humanismo. **OPIS - Revista do NIESC**, Catalão, v. 5, n. 1, p. 151-165, jan-jun 2005.

OLIVEIRA, Manfredo A. Dialética e hermenêutica em Jurgen Habermas. In: HAGUETTE, T. M. F.(Org.) **Dialética Hoje**. Petrópolis: Vozes, 1990. p. 81-115.

PALERMO, Luis C. A importância da teoria do agir comunicativo na atualidade: racionalidade, mundo da vida e democracia deliberativa. **PRACS**, Macapá, n. 6, p. 01-17, dez 2013.

PALLARES-BURKE, Maria Lúcia G. Entrevista com Zigmunt Bauman. **Tempo Social**, São Paulo, v. 16, n. 1, p. 301-325, jun 2004.

PENITENTE, Luciana A. A. Notas Sobre a Presença de Mead na Obra de Habermas. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 36, p. 205-220, Edição Especial 2013.

PORCHEDDU, Alba. Zygmunt Bauman: entrevista sobre a educação. Desafios pedagógicos e modernidade líquida. **Cadernos de Pesquisa**, v. 39, n. 137, p. 661-

684, mai./ago. 2009.

RIVERA, Francisco J. U. **Agir comunicativo e planejamento social: uma crítica ao enfoque estratégico**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1995.

RODRIGUES, João P. O projeto da modernidade segundo Habermas. **Griot – Revista de Filosofia**, Amargosa, v. 10, n. 2, p. 189-2014, Dez 2014.

SANT'ANA JÚNIOR, Horácio A. Modernidade e Tradição: aspectos de um debate sociológico sempre retomado. **Revista de Políticas Públicas**, São Luís, v. 9, n. 2, p. 19-39, jul/dez 2005.

SÃO PAULO, Secretaria de Estado de Educação. **Filosofia Política**. Cursos de Especialização para o quadro do Magistério da SEESP: Ensino Fundamental II e Ensino Médio. São Paulo. 2012.

SELL, Carlos E. **Sociologia clássica: Marx, Durkheim e Weber**. Petrópolis: Vozes, 2015.

SENNETT, Richard. **O declínio do homem público: as tiranias da intimidade**. Tradução de Lygia Araujo Watanabe. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SENNETT, Richard. **A cultura do novo capitalismo**. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2006.

SHINN, Terry. Desencantamento da modernidade e da pós-modernidade: diferenciação, fragmentação e a matriz de entrelaçamento. **Scientiae Studia**, São Paulo, v. 6, n. 1, p. 43-81, jan/mar 2008.

SILVA FILHO, Edson V. Neoconstitucionalismo e hermenêutica jurídica: a dura busca da construção da condição de possibilidade do resgate das promessas da modernidade na região marginal ao sistema global. **Justiça do Direito**, Passo Fundo, v. 24, n. 1, p. 9-60, 2010.

SIMMEL, Georg. O dinheiro na cultura moderna. In: SOUZA, J.; ÖELZE, B. (Orgs.) **Simmel e a Modernidade**. Brasília: Unb, 1998. p. 23-40.

SIQUEIRA, Vinicius. Modernidade Líquida, O Que É? **Colunas Tortas**, 2013. Disponível em: <<http://colunastortas.com.br/2013/07/22/modernidade-liquida-o-que-e/>>. Acesso em: 01 mai 2017.

SOUZA, Wuldsom M. L. **Uma excursão pelo contemporâneo a partir do conceito de modernidade**. Dissertação (Mestrado em Estudos de Cultura Contemporânea) - Universidade Federal de Mato Grosso, Instituto de Linguagens. Cuiabá, p. 112 f. 2012.

TOURAINÉ, Alain. **Crítica da Modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1994.

VAZ, Henrique C. L. **Raízes da Modernidade**. São Paulo: Edições Loyola, 2002. Coleção Escritos de Filosofia VII.

VIEIRA, Marcelo M. F.; CALDAS, M. P. Teoria crítica e pós-modernismo: principais alternativas à hegemonia funcionalista. **Revista de Administração de Empresas**, v.

46, n. 1, p. 59-70, jan./mar. 2006.