

A CRISE DA RACIONALIDADE MODERNA: UMA CRISE DE ESPERANÇA.

Manfredo Araújo de Oliveira
UF Ceará

O autor estuda, neste artigo, a crise atual da razão moderna e distingue fundamentalmente dois possíveis tipos de crítica à modernidade: uma que se situa conscientemente no horizonte da modernidade e procura, a partir de seu *espírito*, superar o reducionismo com que a razão moderna se efetivou concretamente; a outra é uma rejeição radical da modernidade enquanto tal. Inspirando-se no pensamento de J. Habermas, o autor procura mostrar que não se trata de rejeitar pura e simplesmente a razão moderna, mas antes de pensar a razão numa perspectiva mais ampla, considerando não só a dimensão cognoscitiva, mas também a dimensão ética e a dimensão estético-expressiva da razão.

In this article the author examines the present crisis of modern reason and distinguishes two possible types of criticism of the modern world: one which knowingly situates itself in the perspective and spirit of the modern world and attempts to overcome the reductionism by which modern reason effectively established itself; and the other which radically rejects the modern world as such. Based on the thought of J. Habermas the author shows that it is not a matter of rejecting purely and simply modern reason, but rather of placing it in a wider context, taking into account not only the cognitive dimension but also its ethical and esthetical-expressive dimensions.

Introdução

A palavra absurdo, em nossa situação epocal, nos aponta para uma suspeita de perda de sentido para a vida humana, isto é, a suspeita de que a pretensão originária que marca nosso processo civilizatório desde as suas origens a uma civilização da razão hoje mostra uma ilusão, ou seja, nossa razão parece emergir como racionalidade perversa, dominadora. A racionalidade ter-se-ia tornado cínica,¹ pois sobre a máscara do esclarecimento e da liberdade, na verdade, o que é marca característica de nossa epocalidade é a experiência da perda de sentido da vida, através da institucionalização e concretização de uma razão que é antes desrazão perversa, instrumental, não somente dominando a natureza e os homens, mas ameaçando a própria vida humana em sua sobrevivência. A razão que, na origem de nossa cultura ocidental, emergira para combater o mito e promover a emancipação, reduzir-se-ia hoje ao controle técnico da natureza e dos homens, fazendo emergir um mundo onde vêm à tona o horror, a estupidez da vida humana, inserida em relações de trabalho e dominação, que reduzem o homem a um acessório da máquina produtiva e do aparelho de dominação.² Neste contexto histórico, nossa reflexão filosófica se vê marcada por uma necessidade básica: a de meditar sobre o sentido de nossa vida humana, de nossa própria existência, da ameaça de sentido que a marca e das perspectivas de ação em nosso mundo histórico. O absurdo, o vazio de sentido obriga a filosofia a mostrar, com mais clareza, sua tarefa e sua função na vida humana: não é sua tarefa a pesquisa e a explicação do fático, para isto há as ciências, mas ela é, sempre, *um retorno transcendental* ao sentido dos fatos.³ Ela se situa, portanto, no nível da possibilitação da própria facticidade, ela ousa levantar a questão, sobre o que, em última análise, está em jogo em nosso acontecer no mundo. Filosofia não é pesquisa de fatos, mas esforço de apresentação de sentido: neste sentido ela é “suprasunção” (*Aufhebung*) da facticidade histórica, que constitui a vida humana. Que entendemos, porém, quando falamos de sentido? Com o Professor M. Müller gostaria de distinguir dois tipos de sentido: o sentido parcial e o sentido total.⁴ Sentido parcial é tudo aquilo que, no decurso de uma ação, se insere positivamente nela. Nesta perspectiva pode-se falar, por exemplo, de “sentido te-
orético”, a significação de palavras e frases, que nos conseguem

1. Veja a respeito: P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, 2 vols. Frankfurt sobre o Meno, 1983. U. Horstmann, *Das Untier: Konturen einer Philosophie der Menschenflucht*, Frankfurt sobre o Meno, 1985. B. Freitag, *A teoria crítica ontem e hoje*, São Paulo, 1986.

2. Veja H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, Frankfurt, 1967.

3. Cf. H. Reiner, *Der Sinn unseres Daseins*, Tübingen, 1960. M. Müller, “Sinn und Sinngefährdung des menschlichen Daseins” in *Erfahrung und Geschichte*, Freiburg, 1971, pp. 124-157. R. Scäffler, “Sinn” in *Handbuch phil. Grundbegriffe*, München, 1974, vol. V, pp. 1325ss.

4. M. Müller, *Sinn-Deutungen der Geschichte. Drei philosophische Betrachtungen zur Situation*, Zürich, 1976, sobretudo p. 9ss.

apresentar os fatos do mundo e, assim, nos desvelam o mundo como ele é. Então, nossas ações teóricas têm sentido, a medida que elas conseguem servir à esta revelação do mundo a nós. Ter sentido, aqui, é *estar a serviço de*. Nesta perspectiva, o sentido parcial é sempre um *sentido funcional*: ele existe em função, em virtude do outro, que não é ele mesmo. Tanto em nível de teoria como em nível de ação, fazemos a experiência do sentido funcional: algo tem sentido em virtude de sua referência a algo distinto dele. Aristóteles, no entanto, fala de outro tipo de sentido: a teoria é para ele uma forma de vida que se justifica como boa em si mesma, ela não serve, nesse sentido, para nada. Aqui desaparece o em virtude de, em função de e emerge uma forma de vida que não se justifica pelo fato de ser capaz de produzir algo distinto de si, mas que possui, em si mesma, sua autojustificação, que, portanto, tem seu sentido em si mesma.⁵ Este sentido é um sentido autárquico, "absoluto", pois não recebe justificação de fora. Este sentido torna possível a identificação do homem consigo mesmo, com seu mundo e do mundo consigo. Nesta experiência nem o ato nem o objeto servem, não são para o outro, mas são simplesmente em função de si mesmos. Tal emergência de sentido faz aparecer a vida do homem, do mundo por ele produzido, como plena de sentido. Aristóteles distingue entre "*physis*", isto é, a natureza como o campo do independente, daquilo que tem o seu princípio em si mesmo, que possui sua essência em si mesmo, portanto a partir de si e para si. A isto se contrapõe a "*techne*", o campo daquilo que é produzido por nós, cujo princípio está no "sentido" (funcionalidade) que tem para nós. Portanto, para Aristóteles, ao lado dos entes, há o mundo dos objetos produzidos, a segunda natureza da vida humana. Produzimos este mundo enquanto seres sociais, por isto este mundo é fruto da unidade do trabalho de muitos. O mais importante neste contexto é que a construção deste mundo é nossa própria construção: nosso ser é uma tarefa que se cumpre na medida em que o mundo das obras (da ciência, da economia, da política, da arte, da religião etc.) se efetiva. É através deste mundo que sabemos quem somos e nos damos a conhecer aos outros. Nosso ser pessoal, nossa subjetividade não são dados, mas conquistas que passam por nossa identificação com o mundo de obras técnicas e interacionais por nós criadas. O processo de personificação, a descoberta da subjetividade é mediada pela construção das obras comunitárias.⁶ Poderíamos dizer que experimentar sentido significa experimentar, numa primeira abordagem, *concordância conosco mesmo e com nosso mundo*, e, exatamente isto é, o que o grego chama de "*autonomia*". Nós, hoje, muito mais do que no passado, nos experimentamos como seres históricos.⁷ Ora, o que está em jogo na história não é só e nem especificamente a luta pela sobrevivência, que se situa, de certo

Cf. J. Ritter, "Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles" in *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt am Main 1969, pp. 9ss.

A respeito da reflexão contemporânea sobre a mediação da própria subjetividade cf. W. I. Annenbergh, *Anthropologie*, Göttingen, 1983. O autor analisa, com intenção sistêmica, diversas perspectivas de "superação", na filosofia contemporânea, a filosofia moderna da subjetividade.

Cf. M. Müller, "Sinn und Lebensgefahr des menschlichen Daseins", op. cit., pp. 128. "Es ereignet sich hier der Urakt der Uneinstimmung des Selbst mit sich selbst und der Welt und damit der Urakt mit sich. Dieser Urakt ist einstiftend" als das grundlegende "Ja" zu uns unserer Einheit mit uns) und zu unserer Welt (unserer Einheit mit dieser) und zu allem in der Welt (unserer Einheit mit uns und unserer Welt). Für uns entstehen hier folgende Fragen: absoluter Sinn ist die Gerechtfertigkeit einer autarken, nicht von sich wegweisenden Übereinstimmung, der Identität von Verschiedenem in einer höchsten, in nichts anderem mehr eingeordneten Einheit, die ihre Jahung durch die Sichtbarkeit, das Vorzeigen des Grundes allein be-
findet.

modo, no nível da natureza, nem também só a liberação de todas as amarras naturais e sociais, que obstaculizam o processo de personificação, mas, muito mais, este processo mesmo enquanto efetivação de mundo, onde toda instrumentalização do homem, sua funcionalização a algo distinto dele, portanto, sua alienação seja superada pela conquista de um sentido absoluto do mundo das obras, em que o homem conquista seu ser.

A modernidade ocidental levantou a pretensão de, afinal, depois de longos desvios históricos, levar à efetivação o ideal de uma civilização da razão, de uma civilização que torne efetiva a conquista do sentido na vida histórica dos homens. Ora, a experiência específica de nossa epocalidade parece ser uma daquelas experiências que apontam para um absurdo envolvente na vida humana. A crise da modernidade desembocou, nos dias de hoje, numa crise de sentido para a vida humana.⁸ Nossa meditação sobre o sentido passa, hoje, necessariamente, pela crítica da razão moderna.

8. Cf. a respeito J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne, Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main, 1985; *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt am Main, 1985; S. P. Rouanet, *As razões do iluminismo*, São Paulo, 1987. J. G. Merquior, *O Marxismo ocidental*, Rio de Janeiro, 1987.

I — A crítica da modernidade

O pensamento de Kant poderia ser considerado como aquele em que a modernidade, que se gerou lentamente no ocidente, desde o nominalismo medieval, chega à consciência clara de si mesma. Para Kant, a modernidade tem uma *significação histórico-universal*: a humanidade tinha, de agora em diante, a possibilidade de atingir sua maioria pelo *uso público da razão*, que permitiria a efetivação da emancipação humana pelo afastamento de todas as tutelas, em qualquer ordem da vida humana, que impediam o homem de chegar à idade adulta.⁹ Isto para Kant se tornou possível pelo *retorno transcendental* a si mesmo, como retorno ao fundamento de toda teoria e de toda a ação do homem no mundo. O homem não se entende mais como inserido num todo maior, que, heteronomamente, lhe fornece o sentido de sua vida, mas ele mesmo é *fonte de sentido* de qualquer todo, já que o lugar que determina o sentido de tudo. Hegel, para quem a filosofia tinha como tarefa elevar o tempo ao nível do conceito, considerou a tarefa central de seu pensamento, precisamente, a tarefa da conceitualização da modernidade e por isso para ele esta consideração tinha de desembocar numa tensão fundamental: por um lado era inegável o avanço humano da modernidade, por outro lado, sua efetivação significou um grande reducionismo, que aponta para além de si mesmo. Para *Hegel*, a modernidade roda em torno de um princípio, que é o horizonte, a partir de onde tudo é pensável

9. Cf. I. Kant, "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung" in *Werke in sechs Bänden*, ed. W. Weischedel, vol. IV, Darmstadt, 1970, pp. 53ss.

0. Cf. G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, ed. por G. Lasson, Hamburg, 1962.

1. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. por Hoffmeister, Hamburg, 1955.

2. Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, pl. IV, *Die germanische Welt*, ed. por Lasson G., Hamburg, 1968, sobretudo p. 877ss. "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie" in *Werke in fünfzig Bänden*, vol. 20, Frankfurt am Main 1971, p. 61ss., 329ss.

3. Cf. vol. 20, op. cit. p. 6: "Der Mangel der Kant'schen Philosophie liegt in dem Auseinanderfallen der Momente der absoluten Form; oder, von der andern Seite betrachtet, unser Verstand, unser Erkennen bildet einen Gegensatz gegen das Ansich: es fehlt das Negative, das aufgehobene Sollen, das nicht begriffen ist".

4. Cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, vol. I, ed. por G. Lasson, Hamburg, 1966, p. 117: "Insofern etwas gedacht wird, so wird in Beziehung auf anderes gesetzt; der Gegenstand in sich selbst wird gewusst in Beziehung Unterschiedener aufeinander oder als Beziehung seiner auf ein anderes, das wir innerhalb seiner wissen. In der Vorstellung aber haben die unterschiedenen Bestimmungen für sich, sie mögen einem Ganzen angehören oder auseinander gestellt sein. Im Denken wird das Einfache unterschiedene Bestimmungen aufgelöst oder auseinanderliegend Bestimmungen verglichen, so dass der Widerspruch derselben, doch zugleich eins gemacht sollen, zum Bewusstsein kommt.

nos tempos modernos: a *subjetividade*, o que para ele significou fazer da liberdade o eixo de toda vida humana.¹⁰ A emergência da subjetividade vai significar a emergência da soberania do sujeito autônomo sobre si mesmo.

É este o momento, segundo Hegel, em que o homem chegou a reconhecer, praticamente, que o pensamento, a razão deve reger toda vida da espécie e, assim, construir o mundo da liberdade efetiva, o que não pôde ocorrer plenamente na modernidade, uma vez que reduzida à perspectiva da Filosofia da subjetividade.¹¹ A liberdade vai ser concebida como reflexão, auto-relação do espírito a si mesmo, o que vai abrir o horizonte para a autonomia do pensamento e da ação humana à medida que tudo só se justifica levado ao tribunal do sujeito, que deve se auto-afirmar e autoconquistar em tudo. Tudo, na modernidade, é, para Hegel, *concretização do princípio da subjetividade* e passa pela mediação subjetiva. Assim, todas as dimensões da vida do homem, a religião, a vida econômica e política, a moral e a arte foram radicalmente transfiguradas a partir do princípio da subjetividade, horizonte fundante da cultura moderna.¹² A Filosofia, autoconsciência do tempo, se erige, modernamente, a partir da descoberta da subjetividade abstrata, em Descartes até sua explicitação plena em Kant, Fichte e Schelling.

A auto-relação do sujeito, enquanto liberdade pura, é o princípio arquimédico da nova Filosofia. No entanto, para Hegel, esta Filosofia é marcada por uma profunda ilusão: ela pretende ser a autoconsciência da razão, como princípio fundante da vida humana e, de fato, ficou presa a uma *filosofia do entendimento*, capaz de captar as diferenciações das esferas da vida humana, ocorridas na modernidade, o que Kant exprimiu, genialmente, em suas três críticas, ou seja, a diferenciação entre ciência, moral e arte, mas incapaz de pensar a unidade das diferenças.¹³ Sem dúvida, no pensamento, o simples é dissolvido em determinações diferenciadas e precisamente sua comparação faz emergir sua contradição. Mas, justamente, pertence ao pensamento a consciência dessa contradição e de sua solução. Ora o saber imediato afasta de si todas as diferenças. O pensamento, ao contrário, é movimento de mediação: ele dissolve o simples em suas determinações e pensa estas determinações diferentes em sua unidade. Por isso, o pensamento, para Hegel, é, essencialmente, a relação dos diferentes uns aos outros: o objeto do pensar é sabido, em si mesmo, como relação de diferentes entre si, como a unidade de contrapostos.¹⁴ A Filosofia moderna da subjetividade permanece no nível de uma diferença fundamental: a diferença da contraposição entre o sujeito e o objeto. Nesta perspectiva, o pensamento é, apenas, subjetivo, pensamento sobre a coisa e não a auto-revelação da

coisa em suas múltiplas determinações. No entanto, para Hegel, a modernidade, como idade das cisões, levanta a necessidade da Filosofia: a superação das cisões, o que só pode ser feito, através do reconhecimento da unilateralidade do princípio da modernidade, o princípio da subjetividade. Portanto, a grande tarefa do tempo, para Hegel, é a superação do estado de dilaceramento em que caíram, modernamente, o princípio da subjetividade, a razão e todo o sistema da vida humana. A razão deve emergir como o poder da unificação dos diferentes. Portanto, é a partir das próprias intuições fundamentais da modernidade que Hegel vai fazer a crítica da modernidade. A razão, princípio da modernidade, se faz instância de crítica de um mundo construído a partir do princípio da modernidade. Hegel aponta, assim, dentro do espírito da modernidade, para uma razão, que não destruindo a subjetividade, *vai além dela* e só assim pode resgatar as verdadeiras intenções dos novos tempos. Aqui se encontra, certamente, o cerne da filosofia hegeliana: a partir da perspectiva aberta pela filosofia transcendental, elaborar um conceito de razão, que seja capaz de dar conta das experiências da crise da modernidade e tornar possível uma crítica de fundo ao reducionismo da modernidade, para recuperar, numa dimensão superior, seu momento de verdade.¹⁵ A crítica hegeliana à modernidade é, ao mesmo tempo, sua profunda adesão a ela, em sua significação mais radical, o que também, sem dúvida, poder-se-ia dizer do pensamento *marxiano*. Ora, a reviravolta fundamental, na crítica à modernidade, vai ocorrer precisamente no pensamento de Nietzsche,¹⁶ onde a crítica à razão moderna vai significar a crítica à razão enquanto tal. O pensamento de Nietzsche se vai transformar no horizonte fundante de todos os diferentes matizes da crítica à razão que experimentamos nos dias de hoje. Há aqui, um deslocamento do eixo do sentido da crítica à razão: ao invés de uma crítica que pretende recuperar todo o sentido das intuições de base da razão moderna contra o reducionismo de sua efetivação histórica, emerge uma crítica dirigida *contra a razão*, portanto não uma crítica que tentasse curar os males da modernidade a partir de seus valores fundamentais, mas uma crítica a estes valores mesmos, o que vai desembocar, em última análise, numa *rejeição da modernidade enquanto tal* entendida como perda de sentido, esvaziamento, esterilização dos valores fundamentais da existência pela racionalidade. Instaura-se, então, uma *contraposição radical entre a razão e vida dotada de sentido*. A razão se faz expressão do absurdo e o sentido deve ser buscado para além da racionalidade. Ele interpreta toda a história do Ocidente como *processo de racionalização*, em que a modernidade é, apenas, sua última forma. Este processo significou a dissolução da vida arcaica e um desmoronamento do mito e tem, na Europa, dois pontos de

Wenn sie sich widersprechen, so scheint es nicht, als ob sie einem Inhalt zukommen könnten; das Bewusstsein über diesen Widerspruch und seine Auflösung gehört zum Denken".

15. Habermas, que reconhece esta intenção básica do pensamento hegeliano, considera fracassada esta pretensão uma vez que ele ainda se faz dentro do paradigma de uma filosofia da subjetividade. Veja Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, op.cit., pp. 34ss. Ele mesmo aponta em que direção é possível superar este paradigma. Cf. op.cit. p. 54: "Ein anderes Modell für die Vermittlung des Allgemeinen und des Einzelnen bietet die höherstufige intersubjektivierte ungewollte Willensbildung in einer unter Kooperationswängen stehenden Kommunikationsgemeinschaft: in der Allgemeinheit eine ungewollten, unter Freien und Gleichen erzielten Konsenses behaltenden die Einzelnen eine Appellationsinstanz, die auch gegen besondere Formen der institutionellen Konkretisierung des gemeinsamen Willens angerufen werden kann".

16. Cf. G. Deleuz, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, 1962, M. Heidegger, *Nietzsche*, 2 vols., Pfullingen, 1961. J. Habermas, "Eintritt in die Postmoderne: Nietzsche als Drehscheibe" in *Der philosophische Diskurs der Moderne*, op.cit. pp. 104s. G. Lebrun, "Por que Nietzsche hoje?" in *Paixões ao léu*, São Paulo, 1980, pp. 32ss.

referência: Sócrates e Jesus Cristo.¹⁷ A modernidade fechou qualquer possibilidade de um retorno às origens míticas e só o futuro pode abrir alternativas, o que será mediado pela arte, de onde viriam os impulsos para a renovação da tragédia dionisíaca. Para Nietzsche, o culto a Dioniso representa o fim do individualismo. Sócrates, o inventor da metafísica, é, com Jesus Cristo, o anti-Dioniso, uma vez que vai fazer da vida algo que deve ser julgado a partir de valores transcendentais, superiores. Há em seu pensamento uma oposição radical entre a *razão*, característica da civilização ocidental pós-socrática e o *sentido mítico* da época da tragédia grega, que apresentava a unidade da vida e da morte. Aqui, emerge, a contraposição insuperável entre o "*o homem teórico*" e o "*homem trágico*" de tal maneira que a civilização ocidental, enquanto civilização da razão, nada mais significa do que a perda da verdadeira natureza da realidade, substituindo a vida real pela *sublime ilusão metafísica*. Neste contexto, Nietzsche propôs a si mesmo a grande tarefa de, contra a razão, recuperar a vida. Aqui se mostra, com clareza, a diferença com Hegel: a força de emancipação do sentido não é a razão especulativa, mas, somente, a *poesia*, na medida que ela emerge, em nossa vida pública, na forma de uma *nova mitologia*: é ela que vai impulsionar a modernidade a se relacionar ao caos originário como ao *outro da razão*. Aqui está, precisamente, aquilo que vai constituir a novidade de Nietzsche na crítica à modernidade: esta crítica se faz total, isto é, renuncia à supressão de seu conteúdo emancipatório e aponta para "um para além" da razão enquanto tal, uma subjetividade que se situa, para além das limitações da utilidade e da moral. A vida se radica na ilusão, no engano, na perspectividade e no erro.¹⁸ Por esta razão, só a arte é, propriamente, a atividade metafísica da vida humana, pois nela emerge o gosto como órgão do conhecimento, que se situa além do verdadeiro e do falso, do bem e do mal. "A crítica da modernidade assume em Nietzsche a forma de uma *Vernunftkritik* devastadora — a genealogia — que desmascara o bem e o mal, o dever e a culpa, como simples máscara da vontade de poder, princípio fundamental, que atravessa toda a história do homem, de suas instituições e de suas produções culturais. Mas essa crítica é tão total que acaba sendo suicida, arrastando na ruína da razão a própria razão que realiza a crítica".¹⁹ Para Habermas, Nietzsche se encontra diante de dois possíveis caminhos para levar sua crítica adiante: em primeiro lugar, ele sugere a possibilidade de uma consideração artística do mundo, que seria efetivada, com meios científicos, porém, numa postura antimetafísica, anti-romântica, de forma pessimista e cética. Tal ciência histórica deve desmascarar a ilusão da fé na verdade. Neste caso dever-se-ia pressupor a validade de uma tal filosofia.

Cf. F. Nietzsche, op. cit. I, pp. 17ss; vol. V, p. 1; vol. XII, p. 140.

P. Rouanet, *As razões do iluminismo*, op. cit., p.

Por isso, Nietzsche afirma uma outra saída: uma crítica da metafísica, que seja capaz de arrancar as raízes da metafísica ocidental, sem, contudo, negar-se como filosofia. Para Habermas, a crítica recente da razão seguiu estes caminhos: o primeiro encontra sua forma de articulação em Bataille, Lacan e Foucault enquanto a crítica à metafísica foi empreendida por Heidegger e Derrida.²⁰

20. Cf. J. Habermas, *Der phil. Diskurs*, op.cit. p. 120.

Precedendo, porém, a efetivação do duplo caminho da crítica nietzscheana, há o esforço de Horkheimer e Adorno de enfrentar a dialética da ilustração. Horkheimer e Adorno só podem ser entendidos tendo como pano de fundo o grande esforço de recuperação da filosofia marxiana da práxis ocorrida no pensamento de G. Lukács, que vai ver o processo de racionalização da sociedade moderna, entendido por M. Weber como a extensão progressiva ao conjunto da sociedade daquele tipo de racionalidade que denominou atividade racional com relação a um fim (*Zweckrationalität*), *racionalidade instrumental*, como processo de reificação da vida humana.²¹ Para Lukács, a sociedade moderna tem uma forma de atividade econômica bem-conhecida pelo homem: a produção de bens é, agora, regida pela troca de valores, de tal maneira que tudo se torna objeto trocável, inclusive a força de trabalho humana, que, assim, se faz mercadoria. Modernidade significa, assim, a *mercantilização universal*. A produção é, fundamentalmente, baseada no trabalho de produtores individuais, que têm na troca o mecanismo de socialização de suas atividades. E isto vai significar uma transformação radical na vida interativa dos homens, pois ao invés de coordenar suas ações através de normas e valores, o grande elemento de coordenação é, agora, a troca, que efetiva a igualação universal dos trabalhos. Mas isso significa para Lukács, ao mesmo tempo, a *objetivação universal*,²² uma vez que todas as relações interpessoais passam a ser concebidas como realidades pertencentes ao mundo dos objetos. O mundo humano é, assim, objetivado, reificado e este é o fenômeno universal em todas as dimensões das sociedades burguesas, que atinge tanto a Ciência e a mentalidade das diversas facções da burguesia, quanto a interpretação economicista e reformista do movimento operário de resistência a esse processo de racionalização-reificação. O trabalhador, contudo, em virtude do lugar que ocupa no processo de produção, tem condição de captar a totalidade de sua vida histórica e por isso de detectar a *causa fundante de sua alienação*, ou seja, a mercantilização universal.

21. Cf. G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Neuwied, 1970.

22. Cf. G. Lukács, op. cit. pp. 170ss.

Horkheimer e Adorno vão contrapor-se a essa filosofia da história, que vai ligar a teoria da reificação à teoria da consciência da classe e vão, por sua vez, elaborar uma crítica da razão instrumental, que retoma a tese da reificação, mas interpretada, agora, como uma *categoria histórico-universal*, isto é, uma característica essencial do

Cf. M. Horkheimer e Th. Adorno, *Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main, 1969.

Cf. a respeito: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, ed. por Th. Adorno e outros, Suhrkamp, 5ª ed., 1971.

A respeito do pessimismo em que desemboca a crítica de Horkheimer e Adorno cf. H. Söhlner, "Geschichte der Herrschaft-Eine Kritisches Studie zum Verhältnis von Philosophie und Sozialwissenschaft in der Kritischen Theorie" in *Phil. Jahrbuch* (1976): 333-356.

M. Horkheimer e Th. Adorno,, op. cit. pp. 36ss.

projeto civilizatório, que especifica a modernidade, alicerçada na perspectiva da dominação da razão sobre a natureza. É este processo que vai fazer com que a ilustração,²³ que tanto se orgulhava de haver superado a fase mítica da vida humana, recaia nas injunções da consciência mítica.

O sentido fundante de toda a modernidade é o domínio sobre uma natureza externa objetivada e uma natureza interna reprimida. A razão destrói a humanidade, que ela havia tornado possível. Na modernidade, toda a racionalidade: o direito, a moral, a arte, a ciência, foi submetida aos ditames da *racionalidade instrumental*. A expressão teórica suprema é a própria ciência moderna, que, entendida positivisticamente, troca a aspiração ao conhecimento teórico do mundo por sua utilização técnica.²⁴ A tecnificação da vida vai desembocar no *ceticismo ético*, já que a razão instrumental, expulsando propriamente a razão do campo da moral e do direito, vai reduzir todo o problema moral a um problema de ordem técnica. Por isso, a conclusão de Horkheimer e Adorno de sua crítica à razão moderna é extrema: a razão é, na modernidade cultural, despojada de qualquer pretensão de validade própria e totalmente assimilada ao poder.²⁵ Razão torna-se sinônimo de dominação e por isso o avanço do processo de racionalização significa, modernamente, o avanço da perda de sentido e da liberdade na vida humana, portanto, o *avanço do absurdo*. A modernidade é, em seu fundo, identificação entre razão e dominação: o processo de domínio crescente da subjetividade racional, de modo algum significa libertação progressiva, muito pelo contrário, a crescente capacidade de domínio sobre a natureza é comprada, cada vez mais, pelo inchamento de uma "segunda natureza", o conjunto de injunções sociais, que se vai tornando uma totalidade impenetrável de modo que o desenvolvimento da civilização na modernidade, chamado de progresso, torna-se, de fato, decadência: a dominação da natureza desemboca numa repressão ilimitada sobre todas as dimensões da vida humana e produz a dominação do homem sobre o homem que se torna o destino de sua vida. A história, então, se apresenta como *total falta de esperança* e o último momento da reflexão deve apontar para a impossibilidade da práxis: a dominação é o *Malum Metaphysicum* da história. Não há, portanto, alternativa, o absurdo é o destino implacável da vida humana.²⁶ Daí a radical contraposição a Hegel: a história mundial não só não é o progresso na consciência da liberdade, mas, justamente, o contrário, a totalização progressiva da dominação. Assim como, no sistema filosófico hegeliano, a dominação da racionalidade instrumental chega à sua plenitude, de igual modo a sociedade se plenifica enquanto dominação pela universalização do princípio de troca. "O todo é o não-ver-

dadeiro" afirma Adorno,²⁷ em contraposição à famosa frase de Hegel no prefácio à *Fenomenologia do Espírito*. Por essa razão, até a atividade crítica da filosofia fica impossível neste contexto, pois para Adorno, a filosofia seria a tentativa de considerar todas as coisas como elas se apresentam a partir da perspectiva de sua redenção.²⁸ A filosofia, então, está a serviço da redenção do mundo, e por isso ela pensa o contrário do que é e aponta para a transformação do fático. Todos os problemas do mundo e da filosofia são simples, quando se parte do fato de que o radicalmente negativo aponta para o definitivamente positivo e que esta é a única interpretação possível do relacionamento entre mundo e redenção. No entanto, hoje o mundo se mostra o "efetivo dominante" que engole a filosofia, que tenciona afastar-se criticamente desta efetividade desesperada. Pretendendo distanciar-se, a filosofia se torna inefetiva, incapaz de influência, ela é, simplesmente, inserida no contexto de desespero que caracteriza nosso mundo. Em nossa realidade, a atividade crítica e libertadora perdeu qualquer possibilidade de realização: a libertação do homem se tornou impossível numa efetividade de desespero. Sua palavra final é, então, renúncia à teoria, ceticismo em relação à razão, fechamento a qualquer alternativa. Esta é a única maneira de escapar à fusão generalizada de razão e poder. A influência da genealogia nietzschiana na crítica da razão instrumental dos frankfurtianos é clara, como também o é para aquele pensador francês, para quem o pensamento de Nietzsche significa o "limiar a partir do qual a Filosofia contemporânea pode recomeçar a pensar", M. Foucault.²⁹ Sem dúvida alguma, o pano de fundo do controverso pensamento de Foucault³⁰ é a *problemática da subjetividade e de sua superação*, ou seja, trata-se de um discurso crítico sobre o sujeito, cujo objetivo principal não é descobrir, mas recusar aquilo que somos. A problemática da subjetividade vai inserir este pensamento na tradição da crítica à modernidade.³¹ Sua intenção básica vai concretizar-se em três eixos centrais de consideração: o saber, o poder e a ética.³² Foucault inicia seu trabalho por uma análise histórica da constituição dos saberes das novas positivities empíricas da modernidade: o que ele pretende explicitar são as configurações, que possibilitam as diversas formas de conhecimento empírico.³³ Trata-se, pois, de tematizar o a priori histórico gerador das novas ciências. Todo saber se constitui, para Foucault, a partir de suas normas internas historicamente situadas. Ora, a "arqueologia do saber" pretende explicitar esta ordem constitutiva dos saberes.³⁴ A grande questão se torna, então, como explicar a modernidade, do ponto de vista do saber. Para Foucault, a modernidade é caracterizada por dois acontecimentos epistemológicos da maior revelância, por um lado, o aparecimento, no final do século XVIII, das ciências empíricas da vida, do trabalho e da

27. Em primeiro lugar em *Minima moralia*, Frankfurt am Main, 1970, p. 57. Depois também em: *Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt am Main, 1970, p. 104 e em: *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main, 1966.

28. Cf. a respeito: M. Machovec, "Was lässt sich von Erlösung denken? Gedanken von und über Th. W. Adornos Philosophie" in *Phil. Jahrbuch* 83 (1976) 357-370.

29. Cf. M. Foucault., *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, 1966, p. 353.

30. Cf. a respeito do pensamento de Foucault: H. Dreyfus e P. Rabinow, *Michel Foucault beyond structuralism and hermeneutics. With an afterward by Michel Foucault*, Chicago, 1982. R. Machado, *Ciência Saber. A trajetória da arqueologia de Foucault*, Rio de Janeiro, 1982. G. Deleuze, *Foucault*, Paris, 1986. J. G. Merquior, *Michel Foucault ou o nihilismo de cátedra*, Rio de Janeiro, 1985. M. Frank, *Was heisst Neo-Strukturalismus?*, Frankfurt am Main, 1984. J. A. Giannotti, "Histórias sem razão (sobre Michel Foucault)" in *Filosofia miúda*, São Paulo, 1985, pp. 184. 207. G. Lebrun, "O microscópio de Michel Foucault" in *Passeios ao léu*, op. cit. pp. 77-84. T. Calvet de Magalhães, "Da arqueologia do saber ao ensaio filosófico" in *Síntese* 4 (1987):59-83. A. Kremer Marietti, *Introdução ao pensamento de M. Foucault*, Rio de Janeiro, 1977.

31. Cf. a respeito: M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, 1969, p. 261.

T. Calvet de Magalhães, cit., p. 59.

A respeito da revirata provocada por Foucault na epistemologia moderna, cf. sobretudo a obra de R. Machado e G. Brun, op. cit. pp. 78-81.

Cf. M. Foucault, *Les mots et les Choses*, op. cit., p.

M. Foucault, op. cit. pp. 335-359.

Cf., a respeito: J. Habermas, *Der philosophische Diskurs*, op. cit., p. 307.

H. Dreyfus e P. Rabinow, op. cit., p. 30: "Modernity begins with the incredible and ultimately unthinkable idea of a being who is sovereign precisely by being enslaved, a being whose very finitude allows it to take the place of God".

Cf. M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., pp. 257-330-331.

linguagem (Biologia, Economia Política, Filologia) e, por outro lado, a filosofia se faz *filosofia da subjetividade* enquanto filosofia transcendental. Este duplo acontecimento epistemológico vai provocar uma tensão permanente, em todo pensamento moderno: o homem emerge, aqui, ao mesmo tempo, como objeto do saber (ciências humanas) e seu *sujeito* transcendental, condição última da possibilitação de todo e qualquer saber (filosofia transcendental).³⁵ O homem emerge, assim, na modernidade, em seu caráter paradoxal de *empírico-transcendental*, a aporia não-resolvida de todo o pensamento moderno, pois a Filosofia moderna da consciência vai *duplicar o sujeito* sob aspectos contrários, inconciliáveis entre si. A tensão gerada pela instabilidade entre os aspectos inconciliáveis, mas inevitáveis da autotematização da subjetividade vai provocar na modernidade a tentativa de uma saída alternativa através de uma *vontade indomável de saber*, provocadora, por sua vez, de uma acumulação indefinida de conhecimentos. Assim, o saber moderno é, fundamentalmente, marcado pela *vontade da verdade*.³⁶ Foucault vai concretizar esta duplicação do sujeito em três oposições características da modernidade: a oposição entre o transcendental e o empírico, entre o ato reflexivo de conscientização e aquilo que é irrecuperável reflexivamente, entre uma origem já sempre presente e o advento futuro de um retorno à origem. Cada uma dessas oposições mostra a impossibilidade de a Filosofia da Subjetividade apresentar alternativas para as aporias de um sujeito divinizado.³⁷ Cada vez, o sujeito se apresenta envolvido por uma dimensão que o supera e é sua condição de possibilidade, ele é produto de uma história que faz, mas de que ele não é senhor. A Filosofia da Consciência aponta, cada vez mais, para algo que está além dela e que não é, sem mais, recuperável pela reflexão, seja a corporeidade, a natureza e suas necessidades, o trabalho, a linguagem etc. Assim, emerge, como impossível trazer à consciência o que é fundamento de suas ações e, portanto, possibilitar o seu controle. A transparência absoluta de uma subjetividade totalmente consciente emerge, pouco a pouco, marcada pelo mais profundo ceticismo. E isto, para Foucault, vai permitir dois tipos possíveis de caminhos para a filosofia moderna: o do *positivismo*, para quem, em última análise, o objeto do conhecimento se reduz aos fenômenos e as suas leis e o das *reflexões dialéticas*, que são metafísicas desenvolvidas a partir dos "transcendentais objetivos", vida, trabalho, linguagem, promovidos a objetos filosóficos.³⁸ Ambas as perspectivas partem do pressuposto da existência de uma *verdade*, que seria a ordem do discurso, enquanto para Foucault, exatamente, o estatuto deste discurso verdadeiro é que permanece ambíguo à medida que seu fundamento oscila entre o empírico e o transcendental. A filosofia

fenomenológica teve, segundo Foucault, o mérito de perceber esta ambigüidade, permanecendo, contudo, presa a esta oscilação característica do pensamento moderno, que vai entre a descrição e a fundamentação, entre o empírico e o transcendental. A verdadeira crítica dessa ambigüidade vai ocorrer, segundo Foucault, no pensamento de Nietzsche, à medida que ele aponta, no homem, o lugar do impensado, do desconhecido, que é sempre o outro com relação ao homem: "O outro fraterno e gêmeo, nascido não dele, nem nele, mas ao lado e ao mesmo tempo numa idêntica novidade, numa dualidade sem apelo"³⁹, o que significa dizer que a filosofia da subjetividade foi obrigada a apontar para além de si mesma, o que se fez, segundo Foucault, em Hegel, Marx, Husserl e Freud, manifestando, como a problemática subjacente à filosofia de Foucault é, de fato, a grande questão que marca o pensamento contemporâneo: a superação do paradigma da filosofia da subjetividade. Nesta perspectiva há, aqui, uma certa aproximação com o pensamento de Heidegger, à medida que Foucault, dentro deste contexto, aponta para uma outra problemática fundamental, que emerge, na reflexão filosófica da modernidade: a problemática das origens, da *historicidade*, que é, ao mesmo tempo, interna e estranha ao homem. A partir daqui, a finitude do homem começa a emergir num horizonte diferente, já que ela é a relação insuperável do ser do homem com o tempo⁴⁰ e de qualquer modo, para Foucault, há um *paradoxo na filosofia antropocêntrica moderna*: com suas utopias de libertação, ela termina na práxis da escravidão, uma dialética trágica, que marca, também as ciências humanas da modernidade, as quais, sempre permanecem pseudo-ciências, pois incapazes de perceber a necessidade, neste horizonte de pensamento, da duplicação do sujeito auto-relacionado. Contudo, a vontade de verdade, que aponta para a infinitude, vai ser o estímulo que abrirá para Foucault um outro horizonte fundamental em seu pensamento: o da reflexão sobre a conexão íntima entre o *saber e poder*.⁴¹ Trata-se de descer às regras de formação do discurso, regras que mudam através da história, porém que se apresentam com um caráter transcendental, já que condição de possibilidade da emergência dos discursos, embora despojadas de qualquer pretensão à validade e marcadas por uma historicidade fundamental. Daí, no lugar da arqueologia surge a *genealogia* enquanto tentativa de explicar a seqüência descontínua de ordens de sinais infundadas, que forçam os homens a se situar numa determinada interpretação do mundo, ou seja, numa palavra, trata-se de explicitar a origem das formações discursivas a partir das *práticas de poder*.

39. Cf. M. Foucault, op. cit. p. 337.

40. Cf. M. Foucault, op. cit. p. 346.

41. A arqueologia do saber vai transformar-se numa genealogia, que terá como tarefa explicar a origem das formações dos discursos a partir das *práticas do poder*. Embora já anunciado em 1970, o projeto genealógico vai começar a efetivar-se em *Surveiller et punir*, de 1975.

42. Cf. J. Habermas, *Die Diskurs*, op. cit., pp. 300s.

Foucault justamente como o *sentido transcendental das ações sintéticas* constituintes do conhecimento, porém, com a grande diferença, de que, em Kant, se trata de ações de uma subjetividade, enquanto que, em Foucault, de um *evento anônimo*, isto é, de uma operação dirigida por regras, mas descentrada. Daí a especificidade dessa teoria do poder elaborada a partir do modelo da filosofia transcendental: por um lado, o poder é condição de possibilidade da verdade, por outro lado o a priori é aqui temporalizado, pois emerge na forma de eventos fundadores de novas formações discursivas. Além disso, Foucault pensa as práticas transcendentais de poder como o particular, portanto, pensa no horizonte nominalista, materialista e empirista, como aquilo que se contrapõe ao universal, que a nenhuma ordem se submete, como o sensível-corpóreo etc. A originalidade de Foucault, na consideração do poder, está na superação dos paradigmas jurídicos e institucionais, para analisar, como ele diz, a “microfísica do poder” e suas relações com a produção de determinados saberes, relações que não são subjetivas e se exercem em forma de rede, cujo efeito é a produção de uma “individualidade dotada de quatro características. Esta individualidade é celular (pelo jogo da repartição espacial), é orgânica (pela codificação das atividades), é genética (pela seriação do tempo) e é combinatória (pela composição das forças)”.⁴³ A eficiência de sua ação está ligada a três mecanismos fundamentais: a *vigência*, a *sanção* e o *exame*, como controle normalizante, tudo isso capaz de produzir o modo de subjetivação específico de nossa cultura moderna. Daí por que a principal tarefa de uma reflexão crítica, hoje, consistiria numa oposição à atual forma de poder para “imaginar e construir, o que poderíamos ser” nos libertando da “individualização e totalização simultâneas das estruturas de poder moderno”.⁴⁴ Qual a significação da superação da filosofia da subjetividade em Foucault? Para onde aponta ela? A violenta polêmica que seu pensamento sempre despertou manifesta que a questão não é muito clara. J. Habermas,⁴⁵ por exemplo, chama a atenção para uma dupla função de sua genealogia das ciências humanas: em primeiro lugar, ela exerce a *função empírica* de uma análise de tecnologias de poder, que devem explicar a função social da ciência do homem na sociedade; neste contexto, as relações de poder são consideradas como condições de origem e como efeitos sociais do conhecimento científico. A mesma genealogia, por outro lado, exerce a função transcendental de uma análise das tecnologias de poder, que devem explicar como os discursos sobre o homem enquanto tal são possíveis. Neste contexto, as relações de poder emergem como *condições de constituição* do saber científico. A genealogia deve ser as duas coisas ao mesmo tempo, então, emerge a pergunta, se precisamente a genealogia não é a repetição

Cf. T. Calvet de
Alghães, op. cit., p. 74.

Cf. H. Dreyfus e P.
Inow, op. cit., p. 308.

Cf. J. Habermas, op. cit.
322ss.

daquilo que Foucault criticou, como característica do saber moderno, isto é, a oscilação e mesmo a confusão entre o empírico e o transcendental. Além disso, não permanece a crítica de Foucault à filosofia da subjetividade presa ao paradigma dessa filosofia com seu conceito de poder, que, de antemão, tem as portas fechadas para uma verdadeira superação da razão centralizada sobre si mesma como característica do pensamento moderno? Não é poder uma intervenção do sujeito sobre os objetos, com ações que levam ao sucesso? Além disso, não há, no pensamento de Foucault, a impressão de que uma superação da filosofia moderna é uma superação da subjetividade enquanto tal, e, neste sentido, o retorno a uma nova forma de objetivismo? Escapa sua genealogia do domínio universal do poder, ou, para ser conseqüente, ele teria de dizer que ela também se explica a partir de práticas de poder, de onde a *identificação entre razão e poder*, embora negada explicitamente, seria inevitável. Sua superação do sujeito e da filosofia antropocêntrica enquanto tal não desemboca numa crítica à razão enquanto tal, contudo não é paradoxalmente efetiva, tendo sempre como pano de fundo o horizonte de pensamento da filosofia da subjetividade? Não se trata, sempre, de uma esfera de constituição análoga às ações sintéticas do sujeito transcendental em Kant, só que, agora, de um transcendentalismo sem sujeito, pois, substituído, na primeira fase, por regras de inclusão e exclusão, na segunda fase por práticas de poder constituidoras dos saberes e seus objetos? O poder não é a condição transcendental para a constituição do saber? A razão, afinal, é a anti-razão?

É a questão da razão ocidental e sua crítica, que estão no centro de uma das grandes críticas da metafísica ocidental, na França, a gramatologia de Derrida.⁴⁶ O clima estruturalista reinante na França vai estimulá-lo a tomar a lingüística como fio-condutor da crítica à metafísica ocidental e, conseqüentemente, a toda a racionalidade, que marca a nossa civilização. Não se interessa Derrida pela pragmática da língua ou pela lógica de seu uso. Ao contrário, em contraposição à prática estruturalística, sua intenção é explicitar os fundamentos da gramatologia, isto é, da ciência da escrita. Derrida pretende, em primeiro lugar, uma *auto-superação da metafísica*, na forma de uma pesquisa gramatológica, que desce às raízes da escrita fonética. É tarefa da gramatologia explicar por que o essencial da linguagem deve ser compreendido de acordo com o modelo da escrita e não da fala. Aqui se vai concentrar toda sua crítica à racionalidade ocidental: sua característica fundamental é o privilégio concedido à *palavra oral*, que emerge como a linguagem originária e autêntica, em contraposição à palavra escrita, considerada algo secundário.⁴⁷ A crítica à metafísica principia com a desconstrução de todas as significações, cuja origem é o *Logos*.⁴⁸

46. Cf. J. Derrida, *Grammatologie*, Frankfurt, 1976. *Glossário de Derrida*, Supra, visão de Silvano Santiago, Rio de Janeiro, 1976.

47. Cf. "Fonocentrismo" *Glossário*, op. cit., p. 42: "fonocentrismo é um (pr) conceito ingênuo da metafísica, que identifica a fala com o ser-presente e a consciência pretendendo uma relação essencial, imediata com a alma".

Cf. "Logocentrismo" in *Essário*, op. cit., p. 56: "m dos elementos básicos sobre o qual se construiu o pensamento dental. A metafísica buíu ao *logos* a origem verdade do ser, inseparável da *phoné* — substância fônica, que se confunde com o ser como presença. Com o fonocentrismo, é um (pré) conceito que se instala com o platonismo". Cf. a respeito de a atmosfera, que marca o pensamento francês quanto crise da razão. J. Ferry, A. Renaut, *Penúltimo 68. Ensaio sobre o humanismo contemporâneo*, São Paulo, 1988.

Este privilégio da palavra, que é a expressão do *Logos*, radica na idéia metafísica do divino como presença imediata do sagrado no homem. Crítica à metafísica ocidental, significa, então, a desconstrução deste mito fonocêntrico à medida que se mostra ser a escrita a origem de toda a linguagem. Ora a escrita concede à palavra permanência, à medida que ela separa o texto respectivo de seu contexto de origem. A escrita torna o dito independente do espírito de seu autor, da mentalidade de seus ouvintes e da presença dos objetos designados, portanto, garante a *autonomia do dito* com relação a seus contextos visuais. Aqui, também, se dá uma superação da filosofia da subjetividade numa analogia com o próprio paradigma da filosofia da subjetividade. Trata-se de descer ao nível da constituição da própria linguagem. A escrita emerge, então, como este espaço constituinte, à medida que é uma prática de *diferenciação*. A palavra-chave, na crítica de Derrida à metafísica, é diferença. O conceito de diferença é marcado pelo dinamismo temporário; só que, aqui, a constituição não é a ação constituinte de uma subjetividade, mas precisamente uma *operação sem sujeito*, um acontecimento não-subjetivo. A escrita, enquanto atividade primordial de diferenciação, é um signo absolutamente originário, independente de qualquer contexto pragmático de comunicação. Esta escrita é condição de possibilidade, sem qualquer atividade de um sujeito transcendente, da distinção entre o mundo e o intramundano, isto é, entre o inteligível e aquilo que, à luz destas significações, pode emergir em sua empiricidade. A escrita, assim, enquanto diferenciação originária, precede a distinção entre linguagem oral e linguagem escrita no sentido habitual do termo. Daí por que a *filosofia transcendental* de Kant é aqui substituída pela *gramatologia*, isto é, pelo estudo da escrita enquanto atividade diferenciadora original. Esta escrita originária toma o lugar do construtor anônimo de estrutura, e, assim, possibilita o conhecimento intramundano. Ora, o privilégio fonocêntrico do Ocidente, em última análise, é uma história da representação, pois com a voz do logocentrismo ocidental sempre vinculou termos como espírito, razão, ciência, consciência, enquanto do lado da escrita temos termos como corpo, vida, inconsciente. Só que a racionalidade metafísica ocidental é, essencialmente, hierárquica: o primeiro grupo de termos tem a primazia sobre o segundo, a relação, portanto, entre ambos os grupos é uma relação de dominação e repressão: a crítica à metafísica é uma superação da razão, conseqüentemente, a superação da repressão e o desvelamento da estrutura, da diferença como a *atividade originária* da vida humana. Portanto, o centro de todas as considerações de Derrida é a destruição da tradição logocêntrica e fonocêntrica do Ocidente, numa palavra, a destruição da razão, que é o fundamento da civilização ocidental, o que, para

ele, significa a superação daquele horizonte impregnado de repressão. É esta a face que a razão mostra na atualidade: ao invés de ser vista como no iluminismo, como o grande instrumento emancipatório da humanidade, ela é desmascarada como a desrazão e, portanto, não é a expressão desinteressada da verdade, mas antes a *revelação de uma vontade de dominação*. É este o ceticismo que as novas gerações de filósofos alemães expressam com relação à razão.

Peter Sloterdijk se confronta com a crítica da razão pura de Kant,⁴⁹ onde se revela, com toda a clareza, a fé radical daquele que foi o executor da reviravolta antropocêntrica do pensamento ocidental, na razão esclarecedora e emancipatória. A intenção fundamental de Sloterdijk, com sua obra, é anunciar a falência da fé na razão, que se tornou cínica, pois sobre o disfarce da conscientização e da liberdade, ela de fato, se concretiza, na sociedade moderna, como razão perversa, instrumental, fonte de dominação da natureza e dos homens. Daí sua radical rejeição da modernidade, que, a partir desse tipo de análise, emerge como a concretização desta razão cínica, chamada pelos teóricos da Escola de Frankfurt de razão instrumental, mas que, para essa nova geração, se confunde com a razão moderna enquanto tal.⁵⁰ Para além desta razão, eles apelam para um princípio transcendente, uma vontade de poder, o ser, ou a força dionísica do poético.

Esta nova geração de pensadores perdeu a crença numa razão libertadora e tende a interpretar todos os esforços racionais da espécie humana como busca de autodestruição radical da humanidade. O absurdo toma o lugar da razão, e a espécie humana planeja o atentado radical contra si mesma. A arte e toda cultura contemporânea nada mais são do que a simbolização do absurdo e do apocalipse final.

II — A problemática da “Superação” do paradigma da filosofia da subjetividade

O diagnóstico das críticas da razão moderna não poderia ser mais sombrio: a razão foi posta a serviço da dominação sobre a natureza e sobre os homens, trazendo, assim, para a vida humana, uma repressão cada vez mais intensa. A tese fundamental de Adorno e Horkheimer, na dialética da ilustração, é retomada, hoje, de diferentes formas, ou seja, a de que o processo da racionalização da

49. Em sua obra de dois volumes: *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt, 1983.

50. Cf. J. Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt, 1985.

vida caminha paralelamente ao processo de reificação. Experimentamos, em nossos dias, o desaparecimento de toda a dimensão libertadora da razão e a plenificação da dominação, tendo-se a razão convertido num órgão exclusivo de poder. A dialética do iluminismo, que, em seu início, era, de fato, dialética por ser a unidade de regressão e progresso da liberdade e de barbárie foi suprimida na atualidade pelo reinado incontestável da repressão na existência humana. Ora, esta crítica da racionalidade é feita enquanto crítica da razão moderna. Por isso a problemática da racionalidade e do absurdo passa hoje por uma reflexão sobre o paradigma de pensamento que marcou a razão moderna, explicitada enquanto filosofia da subjetividade. Daí a sugestão de Habermas: a crítica da razão não tem, necessariamente, de opor a razão a si mesma, mas ela significa, antes, a oposição de duas diferentes dimensões da razão.⁵¹ No fundo, podemos retomar a dialética hegeliana do entendimento e da razão, afirmando que nossa racionalidade moderna é uma meia racionalidade à medida que ela é o reinado universal do entendimento, que permaneceu em si mesmo e não foi capaz de aceder à razão. A questão, portanto, não parece ser a da aporia de uma razão que se destrói a si mesma, mas de uma razão que, a partir da crise da razão, supera uma visão reducionista de si mesma. De fato, na modernidade, a razão foi pensada a partir do paradigma de uma *subjetividade, que é fonte de determinação do outro de si*: o conhecimento é entendido por Kant como acontecimento de determinação, só que esta determinação é uma produção do sujeito: o outro do sujeito é o determinável enquanto tal, sem o horizonte, aberto pela subjetividade, ele é indeterminável e por isso inefável. Neste sentido, a subjetividade emerge como a fonte de todo sentido. Agora, enquanto a subjetividade determina o outro de si, ela se determina, a si mesma, conquista-se a si mesma como sujeito. Neste sentido, o outro emerge como um momento indispensável no processo de autoconquista através de um *processo de objetivação*: ela se refere aos objetos do mundo e a si mesma como realidade, cujo sentido dela provém. Nessa perspectiva, o processo de subjetificação coincide com o processo de objetivação universal: só há sujeito, porque há objeto.

Daí a conclusão a que chega a crítica contemporânea: a razão voltada a si mesma é, em última análise, uma razão manipulatória, pois só se conquista a si mesma, só conquista sua auto-relação através de um *relacionamento objetivante com a alteridade*. Mudamos completamente de perspectiva, quando passamos de uma *filosofia da consciência*, como foi a filosofia da modernidade, para uma *filosofia da linguagem*, entendida como reflexão explicitadora dos pressupostos da ação humana comunicativa.⁵² Quem

Cf. J. Habermas, *Der*
urs, op. cit., pp. 344ss.

Cf. J. Habermas, *Vor-*
en und Ergänzungen
theorie des Kommunika-
Handelns, Frankfurt,

situa o conhecimento dentro de um processo mútuo de compreensão, mediado linguisticamente, vai tomar, como elemento fundante não a postura de um sujeito manipulador do mundo e de si mesmo, enquanto objeto empírico, mas antes a *intersubjetividade* dos participantes de um evento, em que suas ações são coordenadas à medida que eles se compreendem mutuamente a respeito de algo no mundo. Falar, dizer algo sobre algo a alguém, implica levantar pretensões de validade, e qualquer ouvinte é interpelado a tomar posição a respeito destas pretensões. Ora, afirmar isto significa dizer que enquanto alguém executa uma ação linguística e o outro toma posição ante as pretensões de validade implicitamente aí levantadas, eles estabelecem entre si *uma determinada relação social*. Neste sentido, emerge um *sentido de racionalidade* fundamentalmente diferente da racionalidade instrumental de um sujeito que tudo reduz a objeto de si,⁵³ pois a ação comunicativa é racional à medida que ela possibilita uma avaliação crítica das pretensões nela levantadas. A sociabilidade, por ela produzida, não é provocada por uma subjetividade dominadora do mundo e dos outros, mas antes uma sociabilidade alicerçada numa *motivação racional*, conquistada através de um processo argumentativo. Racionalidade é, aqui, sinônimo de acareação crítica de propostas levantadas a respeito dos fatos do mundo, de nossas vivências subjetivas e das normas vigentes nas comunidades humanas. Quem fala se põe na esfera de uma possível argumentação: toda ação comunicativa radica numa possível sociabilidade baseada num diálogo crítico de sujeitos. Condição primeira de possibilidade do falar é, então, uma comunidade de agentes situados na esfera de uma criticidade fundamental. Ora, o pressuposto último de uma comunidade argumentativa faz emergir o sentido pleno da racionalidade e, com ela, o sentido que marca, fundamentalmente, a existência humana: *a exigência de um reconhecimento mútuo originário*. Quem fala se põe na esfera da argumentação: argumentar implica reconhecer cada membro dessa comunidade, em princípio todo e qualquer homem, como portador dos mesmos direitos, enquanto parceiro desse debate crítico. Cada agente do processo comunicativo levanta a exigência originária de ser reconhecido como alguém, capaz de captar sentido e de tomar posição a respeito do sentido comunicado, ou seja, numa palavra ele se manifesta como exigência de reconhecimento de sua capacidade de auto-determinação a partir das razões por ele captadas. A prática comunicativa dos homens se radica, então, como sua condição de possibilitação, no reconhecimento da autonomia dos sujeitos, portanto, ela tem a liberdade como se pressuposto fundante.

Ora, a práxis comunicativa, à medida que a autonomia é sua

53. A respeito de como a concepção da racionalidade implica uma unidade fundamental de teoria e prática cf. o artigo do autor "Ética e ciência" in *Síntese* Nova Fase 36 (1986): 11.

última condição de possibilidade, supera, radicalmente, a manipulação inevitável de uma razão autocentrada subjetivamente: o membro de uma comunidade de argumentação é reconhecido como alguém capaz de apreender as razões da aceitação das pretensões que lhe são propostas. Portanto, os pressupostos da ação comunicativa se contrapõem a qualquer manipulação do ser humano, pois isto implicaria a negação das próprias condições de possibilitação do processo de comunicação: a autonomia originária.

Entrar no processo comunicativo significa, implicitamente, reconhecer a inviolabilidade de cada sujeito humano: o sujeito emerge, na racionalidade comunicativa, como algo, em princípio, não manipulável, mas como portador de um direito fontal à autonomia e daí com a tarefa permanente de realizar sua vida como uma *sociedade solidária*, que torne possível o efetivo reconhecimento mútuo dos sujeitos entre si. Os sujeitos emergem, aqui, para além de toda funcionalidade como autotélicos e irredutíveis a qualquer tipo de instrumentalização, e isto é o fundamento da exigência do reconhecimento de que cada um é um fim em si mesmo e com isso, como exprimiu Kant, nunca pode ser considerado só um meio para algo. Daí a existência pessoal e a ação pessoal serem portadoras de um *sentido incondicionado, absoluto*, não funcionalizável a um todo maior. Nesta experiência da exigência radical do reconhecimento mútuo dos sujeitos, temos a experiência de que algo condicionado é incondicionadamente bom, algo contingente é significativo absolutamente, algo finito é infinitamente valioso e pleno de sentido.⁵⁴ A experiência do sentido incondicionado como instância fundante da práxis comunicativa aponta, por isso, para uma *racionalidade compreensiva* radicalmente diferente de qualquer racionalidade instrumental. É nesse sentido que Habermas se contrapõe ao diagnóstico, extremamente negativo, de Horkheimer e Adorno sobre nossa atualidade, pois, para Habermas, eles teriam estendido o conceito lukacsiano de reificação a toda a história humana e não apenas ao capitalismo de tal modo que a racionalização significasse um aumento crescente de reificação até chegar à falta de qualquer alternativa, experimentada em nossa epocalidade. Daí o pessimismo radical de Adorno: o processo generalizado de racionalização, que, hoje, experimentamos significa o estabelecimento do absurdo enquanto perda de sentido e de liberdade. Habermas tem um julgamento diferenciado do processo civilizatório da modernidade. A razão moderna é marcada por duas dimensões fundamentais: tanto ela significou o desenvolvimento acelerado da racionalidade instrumental, como possibilitou a emergência de uma racionalidade comunicativa, que trabalha em contraposição

Esta experiência, que
Müller chama de evento
"Symbolos" como o
to da presença do todo
singular e do singular
do, que constitui pro-
mente a experiência de
sentido "absoluto". Cf.
Müller, "Sinn und
erfahrung des men-
schen Daseins" in *Er-
nung und Geschichte*, op.
p. 128.

aos efeitos negativos de uma racionalidade instrumental que tende ao monopólio. O problema da racionalidade moderna não é que ela seja, necessariamente, perversa. É que tende a atrofiar e a destruir a racionalidade comunicativa.⁵⁵ A modernidade significa, precisamente, uma intensificação que a história humana antes não conheceu da racionalidade instrumental: racionalidade se tornou sinônimo de instrumentalização, assim que todas as esferas da vida humana foram pouco a pouco sendo anexadas a essa lógica de dominação. O resultado, a longo prazo, desse processo, é o mundo totalmente administrado e robotizado, onde o sujeito coisificado se reduz a uma peça de uma máquina, cujo funcionamento se rege por imperativos do próprio sistema, independentemente da consciência e da vontade dos sujeitos. Nesse contexto, a alternativa não pode ser a destruição aporética da razão por si mesma, mas a recuperação de uma outra esfera da racionalidade, que, também é fruto do processo da modernidade. Pois, embora a práxis comunicativa seja uma dimensão sempre presente na vida humana, só a modernidade tornou possível sua racionalização, à medida que, liberando os sujeitos do peso inibidor das tradições culturais, tornou faticamente possível o processo discursivo, pelo qual os sujeitos tornam conscientes as pretensões de validade implicitamente levantadas no falar. Assim se pode dizer que a modernidade criou as condições fáticas de possibilidade para a ação autônoma dos indivíduos, pois ele não só continua a agir dentro de um horizonte de sentido previamente dado, que lhe fornece uma determinada interpretação da globalidade de sua vida, mas explicitou um procedimento para a acareação crítica das pretensões de validade feitas com relação a três tipos de proposições, que constituem o universo maior de sua racionalidade: as que se referem ao mundo objetivo das coisas, ao mundo social das normas e ao subjetivo das vivências e emoções. Se a racionalização social, realizada estruturalmente na esfera da economia e do Estado, tende a um processo universal de burocratização, a racionalização comunicativa, isto é, a superação de uma aceitação pura e simples de uma interpretação global da vida socialmente induzida, por uma avaliação crítica das pretensões de validade, abre, em princípio, o espaço para as forças emancipatórias da razão. A razão, que a crítica atual da razão considera absurda, não é razão enquanto tal, mas é, antes, em linguagem hegeliana, o entendimento monológico, centrado no sujeito, voltado intencionalmente ao domínio da alteridade. Nossa modernidade se caracteriza, efetivamente, pela autonomização e primazia desta *razão encurtada*. A verdadeira crítica não é o suicídio da destruição da razão por si mesma, mas é a crítica do entendimento pela razão, da razão instrumental pela razão comunicativa, não para destruí-

55. Um excelente comentário do pensamento de Habermas é o artigo "Razão negativa e razão comunicativa" de S. Rouanet, agora in *Razão e Iluminismo*, São Paulo, 1987, pp. 331ss.

-la, mas para apontar para a dimensão mais radical e mais abrangente da racionalidade humana. Se a racionalidade é pensada para além do paradigma da razão centrada em si mesma, ela vai significar a capacidade dos participantes de um processo interativo de orientar-se por pretensões de validade, alicerçadas num reconhecimento intersubjetivo. Semelhante racionalidade constitui um potencial estruturalmente presente na linguagem humana. Nesta perspectiva, a manipulação instrumental-cognitivo-prática de uma natureza objetivada emerge como um momento derivado da racionalidade humana, que, na modernidade, se emancipou da razão comunicativa. A práxis racional do homem precisa ser recuperada na integridade de seus momentos, e isto só é possível através de uma mudança do paradigma do pensamento. Só esta reviravolta vai permitir a "superação da egologia", que caracteriza a moderna filosofia da subjetividade e abrir espaço para uma práxis onde o *enfrentamento* dos sujeitos ceda lugar a seu *reconhecimento* mútuo. A egologia da manipulação dá lugar a uma socialidade do reconhecimento, apontando para uma práxis de transformação, efetivadora de uma cidade verdadeiramente humana.

NTSE NOVA FASE
45 (1989): 13-33

Endereço do autor:
Caixa Postal 572
60001 — Fortaleza — CE