

# Habermas e a proposta filosófica hegeliana para uma sociedade em modernização: caminhos para um agir comunicativo

*Habermas and the proposal Hegelian philosophy for a  
society in modernization: ways to act communicatively*

*Herberth G. Ferreira<sup>1</sup>*

**Resumo:** Este artigo visa uma breve leitura sobre o capítulo I do livro “Discurso Filosófico da Modernidade”<sup>2</sup> de Jürgen Habermas, no qual veremos sua proposta de resgate do projeto da modernidade de uma racionalidade típica kantiana que, passando por Hegel, desdobrar-se-á numa proposta de um agir comunicativo que traduza as proposições entre fé e saber no mundo da vida. Contudo, agora, não mais amparados na ética universal apenas, mas deontológica, cognitivista e universalista, ou seja, a racionalidade agora deverá passar pelo crivo de uma aceitação pública e amplamente constituída, a fim de concluir o então “projeto iluminista” da modernidade.

**Palavras-chave:** Modernidade, Habermas, Hegel, Kant, Agir comunicativo.

**Abstract:** This article aims at a brief reading on chapter I of the book “Philosophical Discourse of Modernity” by Jürgen Habermas, in which we will see his proposal to rescue the project of modernity from a typical Kantian rationality that, passing through Hegel, will unfold in a proposal of a communicative action that translates the propositions between faith and knowledge in the world of life. However, now, no longer supported by universal ethics alone, but deontological, cognitivist and universalist, ie, rationality must now pass through the sieve of public acceptance and

---

Artigo recebido em: 15 abr. 2015

Aprovado em: 13 dez. 2017

<sup>1</sup> Mestre em Ciências das Religiões pela Faculdade Unida de Vitória, graduado em Serviço Social e estudante de filosofia na UFES.

<sup>2</sup> HABERMAS, J. *Discurso filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 3-33. Com exceção do “Excurso sobre as teses de filosofia da história de Benjamin”, p. 18-24.

broadly constituted, in order to complete the then "Enlightenment project" of modernity.

**Key words:** Modernity, Habermas, Hegel, Kant, Communicative action.

## Introdução

O filósofo e sociólogo alemão, Jürgen Habermas, é sem dúvida um dos grandes pensadores ainda vivo. Com uma obra densa e muitas vezes tachada de hermética, sem dúvida este não é um pensador que se possa ler de forma apressada e superficial. Com uma vasta produção e autor de diversos artigos, Habermas escreve, sobretudo, sobre as formas e caminhos de uma democracia deliberativa e uma razão publicamente constituída. Neste sentido, veremos que neste primeiro capítulo, o pensador alemão busca levantar alguns pressupostos do conceito hegeliano de modernidade, bem como os anúncios de uma “sociedade desencantada” de Weber. A proposta habermasiana será, neste sentido, refazer estes conceitos e pressupostos; reexaminar os aforismos anti-modernos a fim de poder resgatar o projeto ainda em desenvolvimento e ainda não concluída de uma sociedade que Habermas irá chamar de “modernidade inacabada”<sup>3</sup>. Para isso, aponta, há em construção uma necessidade de um processo que ele irá chamar de “autocertificação” do pensamento racional ocidental com respeito a fins.

Não tínhamos como pretensão abordar toda a obra habermasiana a cerca de seu itinerário sobre o “Discurso Filosófico da Modernidade”, contudo, citamos algumas passagens deste primeiro capítulo que nos mostra o horizonte que Habermas nos levará em sua trajetória. Nesse horizonte filosófico, vimos que o pensador alemão traz uma leitura desde Kant, passando por M. Weber, que culminará em Heidegger. Contudo, nosso itinerário junto à Habermas se dá até Hegel no que veremos que nosso autor tentará mostrar que Hegel<sup>4</sup> chegou a propor certa filosofia comunicativa ou caminho teórico que apontasse para uma ação comunicativa, assim como Marx, como afirma Habermas. Esse caminho, acredita Habermas, será abandonado por ambos (Hegel e Marx) no que tentará nosso autor retoma-lo num molde conciliativo e prático que ele irá chamar de tradução e espaço público de debate para uma democracia amparada numa razão publicamente constituída.

---

<sup>3</sup> Termo utilizado por Habermas no início do prefácio da mesma obra em que aqui estamos trabalhando.

<sup>4</sup> HEGEL. G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

## **1. A consciência de tempo da modernidade e sua necessidade de autocertificação: o desenvolvimento do uso de uma racionalidade com respeito a fins**

Habermas inicia o primeiro capítulo<sup>5</sup> do seu livro levantando uma questão apontada por Max Weber que trata da diferença do processo de desenvolvimento da modernidade que na Europa se desenvolveu de forma própria. Para Habermas, Weber quer deixar evidente que há uma relação interna que não é apenas contingente, mas um processo de desencantamento do mundo ocorrido na Europa que a levou para a formação de sua cultura profana de mundo onde cada esfera criou suas próprias regras. A este processo histórico, aponta Habermas, Weber quer mostrar que o que ocorreu foi uma “institucionalização” das ações econômicas, políticas e administrativas com o uso de uma racionalidade com respeito a fins.<sup>6</sup>

Contudo, Habermas acredita que esse processo de modernização do mundo moderno não foi apenas a utilização de uma racionalidade com respeito a fins, mas, também, um processo histórico cultural de racionalização crítica dos relacionamentos que antes eram tidos como naturais. A isso, Habermas cita a formação de uma cultura subjetiva e formação da individualização anunciada por Durkheim e G. H. Mead. Essa leitura de um desenvolvimento histórico do racional da modernidade ganhou um termo técnico nos meados do século 20, gerando a formação de conceitos próprios que identificam este caminho como a formação de capital, as mudanças estruturais no relacionamento com o trabalho e produção, novos arranjos políticos – nacionais, etc. Esse conceito levou à uma leitura de um processo de desenvolvimento que separa, sobretudo a Europa, do seu passado e deixa a modernidade longe de sua herança racional. Para Habermas, esse caminho aponta para uma modernidade que criou caminhos autônomos e independentes da racionalidade, levando os cientistas sociais a acreditarem que já podemos nos despedir da modernidade e nos direcionarmos para outro horizonte, pois, ao que parece, a modernidade já caminha numa dinâmica autônoma. Habermas vê nessa leitura uma incoerência metodológica, sobretudo ao que aponta A. Gehlen, pois, não é possível se despedir da racionalidade utilizando a própria

---

<sup>5</sup> HABERMAS, 2000.

<sup>6</sup> Cf. HABERMAS, 2000, p. 4.

razão.<sup>7</sup> Outro ponto importante a destacar em vista do pensamento de Habermas é o fato deste propor uma moderação ou uma postura razoável frente às multiculturalidades presentes na sociedade atual. Para isso, Habermas reforça o termo “tradução” como ferramenta de conciliação mútua entre os diferentes discursos como fé e saber, secularismo e religiosidade, iluminismo e secularismo, etc.<sup>8</sup>

Habermas aponta que há alguns pressupostos no tocante do processo de modernização do mundo da vida moderno. Entres estes, está o que foi apontado por M. Weber ao traçar as linhas da gênese processual do desencantamento do mundo. Contudo, algo mais aconteceu nesta chamada modernização. Para Habermas, com base no heideggeriano G. H. Mead e E. Durkheim houve uma mudança nas relações de valores que antes eram contidas em ritmos pré-determinados, sobretudo no âmbito da linguagem:

[...] o mundo da vida racionalizado é caracterizado antes por um relacionamento reflexivo com tradições que perderam sua espontaneidade natural; pela universalização das normas de ação e uma generalização dos valores que liberam a ação comunicativa de contextos estreitamente delimitados, abrindo-lhe um leque de opções mais amplo; enfim, *identidades abstratas do eu* e que forçam a individualização dos adolescentes. [...] <sup>9</sup>

Essa mudança estrutural anunciada por Weber é para Habermas tema de reflexão e reordenamento teórico dentro da sociologia atua por levar em conta as mudanças em diferentes âmbitos da cultura como novas formas de organização do trabalho, novas organização de identidades nacionais/regionais, novas formas na relação capital-trabalho, etc. A crítica da sociologia atual é que os desdobramentos negativos oriundos desta modernidade já não é mais vista como uma relação entre moderno e racional, ao contrário, a modernidade, ao que parece, entrou num estágio de processo final, não-racional (apenas) que “deveriam seguir-se desenvolvimentos pós-modernos”<sup>10</sup> e o abandono do tão sonhado *Aufklärung*. Nessa

---

<sup>7</sup> HABERMAS, 2000, p. 6.

<sup>8</sup> Sobre este debate, ver sítio na revista Unisinos, uma entrevista com Habermas sobre o que ele chama de crítica à razão laicista. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/541342-a-minha-critica-a-razao-laicista-artigo-de-juergen-habermas>. Acesso em: 31 mar. 2015.

<sup>9</sup> Cf. HABERMAS, 2000, p. 4. (Grifo nosso).

<sup>10</sup> HABERMAS, 2000, p. 5. Ponto, aliás, fortemente criticado por Habermas, por considerar que o projeto inicial da modernidade iluminista deve, sim, ser completado.

esteira, Habermas cita as observações de Arnold Gehlen que aponta uma modernização ocidental estagnada, obsoleta, autogeradora, sem contar mais com as influências da razão, matando as premissas originais do *esclarecimento*. Esse é um ponto de forte crítica na teoria de Habermas, pois, sem dúvida, o pensador alemão rejeita o abandono do projeto inicial do *Auklärung* e critica aqueles que “fincam o pé na pós-historia”<sup>11</sup> e veem a derrota da modernidade como um todo, sem perceberem que é possível resgatar a razão deste “todo”. Para isso, aponta Habermas, é preciso um afastamento dessas teorias pós-históricas da modernidade e retornar à Hegel que, para ele, foi o primeiro filósofo que desenvolveu um pensamento claro da relação interna entre modernidade e racionalidade.<sup>12</sup>

Segundo Habermas, Hegel utiliza algo novo ao uso do termo modernidade ao tratar do moderno como algo novo não mais em relação ao tempo cronológico, mas como algo que está aberto ao novo, ao que ainda está por vir, uma “não contemporaneidade do contemporâneo”. Ou seja, o *ZeitGeist* anunciado por Hegel diferencia um mundo antigo – apegado ao tempo cronológico e processual – de um mundo moderno que se abre ao novo e que carrega dentro de si um mundo autogerador. Mas que precisa reconstruir sua ligação com o passado como um movimento de “renovação continuada”.<sup>13</sup> Por isso alguns termos apareceram recentemente, com novos significados como processo, desenvolvimento, crise, etc. Com isso, o problema da modernidade é não ter que tomar emprestado os auxílios de outras épocas, mas tê-los a partir de si mesma, sem, ao mesmo tempo, ter que usar de subterfúgio as mazelas dos problemas de sua relação com o cristianismo. Esse reconhecimento de si pela modernidade se dá por via, primeira, da crítica estética.

Esse auto reconhecimento da modernidade se deu no âmbito das artes ao passar o termo moderno de adjetivo para algo substantivado. Com este “substantivamento” a modernidade passa a ter-se como um “passado para o futuro”, como um relativo temporal e invariável. Invariável no sentido de que, a modernidade, agora, não mais terá as bases *criteriais* de antes, mas novas bases que não se apoiam no absoluto, mas no eterno. Contudo, Habermas cita Walter Benjamin, que, diferentemente de Baudelaire, a modernidade tem algo em sua estética típica de um *Jetztzeit* ou tempo-presente que tem um “faro” para o atual, que pode ser encontrado no passado. Esta diferenciação, afirma Habermas, está no fato de que o segundo

---

<sup>11</sup> HABERMAS, 2000, p. 7.

<sup>12</sup> HABERMAS, 2000, p. 8.

<sup>13</sup> HABERMAS, 2000, p. 11.

sugere que o *novo* não mais seja forjado numa autenticidade vazia, mas que surge no reconhecimento dos bons-frutos do passado<sup>14</sup> com o viés de uma originalidade de cada tempo-presente.

## 2 Cisões de uma modernidade inacabada

Para Habermas, diferentemente de Kant que propôs uma teoria da modernidade, Hegel propôs uma crítica-problemática como alvo de sua filosofia, ao anunciar o “desligamento” da modernidade com aquilo que lhe era “estranha”, formando, assim, sua auto compreensão. Neste sentido, a filosofia tem um papel peculiar, ao ser aquela que conceitua o próprio tempo (*begriften*). No rol do entendimento, encontra-se em Hegel a tese de que o mundo moderno encontra o princípio da subjetividade que, ao mesmo tempo, deverá levar sua crítica de si mesmo. Esta libertação do sujeito subjetivo levará, para Hegel, ao encontro de suas crises forjada, ao que parece, nas conotações da individualidade, direito de crítica, autonomia da ação e filosofia idealista.<sup>15</sup> As crises-cisões destas novas conotações levarão o mundo moderno ao encontro de sua patologia social como a dessacralização da religião (sobretudo católica romana), a concepção de que o mundo é criado a nossa imagem e razão (e não mais por Deus), a ideia de que o bem-estar é estar onde cada um se sinta melhor, etc. Assim, cita Habermas, “*todos os milagres foram contestados*”,<sup>16</sup> onde o mundo que antes era o mistério de criador do sujeito passa agora ao estado de dominação do homem. Este processo de *autosupressão*<sup>17</sup> da modernidade será analisado por Hegel como um processo de formação da intersubjetividade por conta da “vontade de liberdade” e do “eu” descentrado. Esta inter-subjetivação, diferente de Kant que pensava em uma universalização do eu a partir de morais próprias, em Hegel a intersubjetividade levará o mundo moderno ao encontro de um eu-com-o-outro que são, na verdade, consequências inevitáveis dos desdobramentos do *cogito ergo sum* e dos conceitos do intelecto *categorial*. A vantagem, dirá Habermas, será uma modernidade centrada em seus aspectos e validades específicas (ciência, moral e arte), frutos das análises das três críticas de Kant. Ao final desta passagem, Habermas deixa de sobejo sua tese de que a filosofia não mais será a julgadora da razão, como uma razão-juiz

---

<sup>14</sup> HABERMAS, 2000, p. 17.

<sup>15</sup> HABERMAS, 2000, p. 25-26.

<sup>16</sup> HABERMAS, 2000, p. 26-27. (Grifo nosso).

<sup>17</sup> Cf. NIETZSCHE. *A genealogia da moral*. São Paulo: Escala, 2013.

superior a todas as outras, mas uma filosofia guardadora de lugar e indicadora de mundo.

Diante da questão deixada por Kant sobre os fundamentos do pensamento moderno, fundamentos estes reeditados por Hegel, Habermas defende que as cisões (que segundo Habermas foi ignorada por Kant, mas reconhecidas por Hegel) da modernidade, sobretudo na sua relação fé e razão, deverão encontrar novas formas de reconstruir as bases solidárias e motivadoras de uma modernidade que caiu na morosidade. Habermas vê que, com a cisão entre fé e razão, fruto da modernidade desencantada, trouxe outro grande problema: com o rebaixamento da religião, a modernidade não pôde, ou pelo menos está cada vez mais difícil, manter sua unificação dos sujeitos, nem manter forças capazes de gerar uma motivação social que foi se distanciando por força da individualização dos sujeitos.

Para Habermas, Hegel dirá que o espírito absoluto salvador da modernidade será a própria filosofia, ainda, como em Kant, indicadora de mundo. Esta mesma filosofia, será a mediadora de uma razão cindida, mas que poderá ainda ser a reconstrutora de uma reunificação do mundo moderno que, ao abandonar as relações vitais dos sujeitos, abandonou a própria razão. Com isso, aponta Habermas, Hegel quer usar da razão para redescobrir os lassos unificadores, sobretudo, na relação entre saber e fé, desfazendo as cisões do mundo moderno. O sujeito absoluto será o caminho encontrado por Hegel. Caminho este materializado em um Estado-absoluto, como salvadora de uma modernidade *desconçiliadora*.

Nesse sentido, Habermas critica a posição hegeliana de um “Estado absoluto” personificado num sujeito ao modelo grego clássico. Para Habermas, Hegel, tentando salvar a modernidade, utilizou de um modelo já “testado” (Hölderlin e Schelling) desde os gregos antigos (este foi a saída de Hegel em sua juventude antes de Jena), onde o caminho era uma reconciliação entre religião e razão, por meio de um Estado Unificador (já na fase madura). Habermas irá apontar falhas na proposta de Hegel que via uma saída sem destino, ou uma saída para prisão, pois, afirma, ao utilizar uma crítica *absolutizada*, Hegel deixou de presente uma corrente aos filósofos de sua época que, neste caminho, teve que se valer de uma religião racionalizada<sup>18</sup> contra as ortodoxias de sua época (se bem

---

<sup>18</sup> Cf. HABERMAS, 2000, p. 38-39. Habermas não diz diretamente que a posição de Hegel era de uma defesa de uma religião racionalizada, aos moldes de uma religião racional amparada de uma estética moderna. Talvez num sentido de religião que dê bases racionais para seus pressupostos, afim de “enfrentar” as fortes ortodoxias presentes na época do jovem Hegel. Nas

que, para Habermas, Hegel defendia uma religião racional pública, para atingir os “corações” dos civis).<sup>19</sup> Nesse sentido, aponta Habermas, o problema se deu em uma razão que, de tão *absolutizada*, caiu nos costumes religiosos ao tomar o lugar dos santos.

## Conclusão

Habermas acredita que Hegel, já maduro, tenha tentado trilhar um caminho de reconstrução de um Estado Ideal que pudesse reconciliar uma fé absolutizada com uma razão também absolutizada. Todavia, como já citado acima, Habermas acredita que o resgate de modelos passados de uma sociedade amparada num Estado supremo não se dá apenas pelo viés de uma reconciliação. Aqui Habermas lembra que Hegel havia acenado uma possível teoria da comunicação através de sua filosofia da religião, mas que o abandonou no caminho.<sup>20</sup> Para Habermas, Hegel tentou manter os trilhos da filosofia tradicional, unindo apenas as “cissuras” de seu tempo. Entretanto, as gerações seguintes não mais mantiveram este caminho e se desdobram em dois caminhos paralelos: os hegelianos de esquerda e os de direita e uma terceira via nietzschiana. Este outro caminho, ou terceira via, que veio após Hegel, surgiu com um viés mais radical e pretendente de uma filosofia que indicasse um tipo de *Übermensch*, ou além-homem, que culminará na proposta da superação da moral<sup>21</sup> ocidental apontada por Nietzsche em seu além-homem<sup>22</sup>. Vemos aqui certa pretensão de Habermas em apontar para um horizonte propositivo que culminará em sua Teoria do Agir Comunicativo, teoria esta que, segundo Habermas, será uma proposta razoável de leitura prática das diferentes proposições de mundo dentro de uma via de tradução de anseios que levará a uma democracia que leve em conta a fé e a razão, tendo em vista o bem comum e uma razão publicamente constituída.

## Referências

---

páginas 44 e 45, Habermas lembra que o jovem Hegel teve que mudar de estratégia ao reconhecer que as nuances da modernidade passar por outros caminhos, como as influências da economia, política, etc.

<sup>19</sup> Cf. HABERMAS, 2000, cap. II.

<sup>20</sup> HABERMAS, 2000, p. 46.

<sup>21</sup> NIETZSCHE, 2013.

<sup>22</sup> Cf. NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Porto Alegre: L&PM, 2014.



HABERMAS, J. *O discurso Filosófico da Modernidade: 12 lições*. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HEGEL. *Os Pensadores*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Nova Cultura, 2000.

HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. *A genealogia da moral*. Trad. Antônio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2013. (Coleções Grandes Obras do Pensamento Universal, 20).