

# A RAZÃO ENTRE A VIOLÊNCIA E A EMANCIPAÇÃO: um enfoque habermasiano

Gilvan Luiz Hansen\*

**RESUMO** – Este artigo analisa a relação entre razão e violência, com base na abordagem de Jürgen Habermas. Pretende-se resgatar, contra uma concepção que interpreta de modo exclusivo a razão como dominação e violência, as perspectivas de emancipação presentes na racionalidade moderna.

**PALAVRAS-CHAVE** – Razão. Modernidade. Violência. Emancipação. Habermas.

**ABSTRACT** – This article analyzes the relation between reason and violence, in the light of Jürgen Habermas's work. It seeks to rescue perspectives of emancipation inherent in modern rationality, as over against a conception that regards reason solely as domination and violence.

**KEY WORDS** – Reason. Modernity. Emancipation. Violence. Habermas.

## 1 Introdução

O século XX chegou ao seu final e acabou por se configurar, não apenas como o período de transição para um novo milênio, mas como um momento da história marcado por um profundo questionamento quanto ao sentido desta própria história, entendida enquanto trajetória que marca a presença da espécie humana no planeta Terra. Tal como em alguns poucos momentos, no decorrer dos últimos três milênios, a espécie humana parece se deparar com uma encruzilhada de sentido, sendo impelida a decidir, dentre vários caminhos possíveis, aquele que poderá conduzir a espécie a patamares seguros e estáveis de vida, garantindo com isso, não apenas a própria sobrevivência da espécie, como também dando a possibilidade a que outras espécies coexistentes possam igualmente não perecer.

Entretanto, essa passagem de milênio trouxe consigo um outro agravante, qual seja, uma profunda desconfiança com relação à razão e sua condição de elemento viabilizador das melhorias estruturais da sociedade humana. E muito dessa desconfiança acerca das possibilidades da razão está amparado no modo

\* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense e presidente do CEFIL (Centro de Estudos Filosóficos).

VERITAS	Porto Alegre	v. 52	n. 1	Março 2007	p. 79-93
---------	--------------	-------	------	------------	----------

violento com o qual a espécie humana fez uso da razão no decorrer da história, mas mais especificamente no século que findou e neste que apenas iniciou.

Se entre os gregos foi gestada a noção segundo a qual a razão era um esteio contra a violência e o seu abandono significava a opção pela barbárie, noção esta que acompanhou a história do pensamento humano durante milênios, parece que hoje, ao menos no entender de muitos intelectuais autodenominados de vanguarda, a única alternativa para escapar de um mundo violento reside na deposição e no abandono da razão.

Diante disso, cabe-nos perguntar: quais foram os elementos que nos conduziram ao atual contexto de “crise de identidade” e que tornaram os dois últimos séculos um momento ímpar na história? A violência está necessariamente vinculada à razão? Será o abandono da razão a alternativa para a diminuição da violência?

No intuito de tematizar tais questões, num primeiro momento, a partir da reconstrução em linhas gerais do contexto histórico do século XX, procurarei detectar os elementos que foram decisivos na agudização da desconfiança com relação à razão e ao caráter violento que esta apresenta. A seguir, abordarei a relação entre razão e violência, valendo-me da contribuição filosófica de autores inseridos no horizonte da modernidade, em especial de Kant e Habermas. Finalmente, passarei a discutir as possibilidades e limites da razão no sentido de contribuir na superação da violência que toma conta hoje das diferentes esferas da sociedade.

## **2 O contexto histórico**

O século XX iniciou sob o impacto de várias transformações de ordem econômica, social, política e cultural, que traziam em seu bojo mudanças ainda mais profundas para o itinerário da espécie humana neste e em próximos séculos.

### **2.1 O contexto econômico**

Sob o prisma econômico, o desenvolvimento do capitalismo, amparado na produção industrial em larga escala, ocasionou conflitos na busca de novos mercados fornecedores de matéria-prima e consumidores de produtos industrializados. Os tradicionais detentores do controle industrial e comercial, França e Inglaterra, se viram repentinamente forçados a disputar com países emergentes como, Itália e Alemanha, as fatias do mercado. Desse conflito surgiram profundas seqüelas, que culminaram, em última instância, na deflagração das duas grandes guerras mundiais.

As competitividades entre as nações e o caráter transnacional do mercado geraram a necessidade da fusão e da associação de empresas, no sentido de se tornarem mais eficientes e atenderem, com melhor qualidade e menor custo, os diferentes consumidores mundo afora. Nessa perspectiva, grande parte das empresas necessitou captar recursos financeiros a fim de se preparar para sobreviver num mercado amplo e desafiador. Cresceram, em face disso, os bancos de crédito e os

negócios desenvolvidos nas bolsas de valores, com a consolidação das chamadas empresas de sociedade anônima mediante a venda de ações e títulos.

Como conseqüência desse processo, temos hoje um capital que se tornou transnacional e que é concentrado em investimentos em qualquer lugar do planeta onde existam perspectivas de rentabilidade com segurança para quem investe, capital este que oscila de um canto a outro ao sabor de especulações em torno da valorização das ações nas Bolsas de Valores. As empresas transformaram-se em megacorporações sem rosto, onde todos e ninguém são donos; os executivos são funcionários a administrar essa estrutura sem personalidade, orientados por apenas uma obcecada meta: a lucratividade.

Isso tem como resultado uma frenética e feroz luta pela eficácia e eficiência, onde as pessoas envolvidas na produção nada mais são do que dados estatísticos que podem revelar índices de eficácia produtiva ou de ineficiência de rendimento. Desses dados dependem o fechamento de unidades de produção e o conseqüente desemprego de milhares de pessoas a cada dia nos diversos lugares do planeta.

Paralelamente a isso, os parâmetros teóricos hoje propostos para a análise crítica do sistema econômico globalizado têm se mostrado aquém das exigências conceituais advindas da complexidade do presente. As fórmulas explicativas ainda comumente usadas para analisar o capitalismo e sua estrutura ou são fundadas numa abordagem do liberalismo remodelado ou são ancoradas em críticas que foram concebidas no século XIX por Marx, baseando-se na relação capital-trabalho, na mais-valia e na detenção dos meios de produção; ambas as perspectivas, porém, são insatisfatórias para efetivar uma crítica da economia ao início do século XXI.

Ressalte-se, todavia, o esforço de pensadores contemporâneos na discussão de tal questão, como é o caso de J. Habermas, o qual procura ultrapassar as críticas do marxismo ou a apologia do discurso neoliberal e constata, tomando alguns aspectos econômico-político-sociais analisados por O. Höffe, um esgotamento das energias utópicas contidas no paradigma da produção.<sup>1</sup> Ele aponta para um possível paradigma da comunicação, onde o controle das informações seria a tônica a mover a economia: os reflexos já podem ser notados na esfera econômica na forma voraz com que o capital tem-se voltado para a aquisição de empresas que trabalham com informática e telecomunicação. Essas reflexões, contudo, têm-se mostrado ainda incipientes e devem ser aprofundadas.

## 2.2 O contexto social e político

O romantismo eufórico oriundo do espírito empreendedor e de conquistas presente no final do século XIX, traduzido na *Belle Époque* da sociedade européia, logo foi se convertendo em pessimismo e medo, principalmente em face da eclosão de conflitos étnicos em vários países da Europa e pelo acirramento da disputa

---

<sup>1</sup> Cf. a esse respeito a discussão proposta em Gilvan Luiz HANSEN, *Modernidade, utopia e trabalho*. Londrina: EDUEL/CEFIL, 1999.

econômica e política que conduziu o velho continente a duas guerras mundiais travadas em seu território.

Se até este século as guerras e contendas bélicas eram decididas em campos de batalha específicos, entre soldados que representavam as diferentes nações, as duas grandes guerras mundiais trouxeram um novo estilo de combate, onde a população civil passou a ser indistintamente atacada, como qualquer outro alvo a ser destruído pelo inimigo. Isso trouxe uma inenarrável experiência de terror às populações, pois as pessoas já não estavam seguras dentro de seus próprios lares; a convivência com a morte, a doença e a destruição, a carência de alimentos e de toda a ordem de gêneros de primeira necessidade, a completa sensação de abandono e solidão, marcaram profundamente a vida das pessoas aí envolvidas. Isso sem contar com as humilhações a que muitos eram submetidos, quando o inimigo invadia o território e tomava de assalto a dignidade daqueles que sobreviviam aos combates.

Dessa experiência de violência e atrocidade foi surgindo um ressentimento e um desejo de justiça que foi traduzido como busca de reparação dos males cometidos na guerra pelo inimigo. Esse potencial de revolta aliado à miserabilidade das populações exacerbou ainda mais os espíritos, os quais, tendo sido manipulados por grupos políticos locais, facilmente aderiram a propostas calcadas num nacionalismo fanático que apregoava uma espécie de resgate da dignidade pela punição de grupos identificados como culpados pela destruição: é o espaço de nascimento do nazismo e do fascismo.

O nazismo se configurou como o primeiro grande movimento social a se amparar numa forte propaganda política patrocinada pelo estado, onde desde os símbolos até os inimigos a serem perseguidos houve um planejamento racional visando à eficiência da dominação social das massas. Adorno e Horkheimer apontam para esse aspecto e o denunciam em escritos que foram reunidos na *Dialética do Esclarecimento*, enfatizando a manipulação da opinião pública que se faz através do uso da propaganda e do marketing político.

Todavia, o significado político e social do nazismo extrapola a esfera da utilização da propaganda política mantida pelo estado. Pela primeira vez, o Estado vai valer-se da ciência e da tecnologia para implantar um controle absoluto sobre o indivíduo, objetivando a adesão incondicional às propostas de uma determinada concepção política que assume o governo. Aqueles que não se mostrarem totalmente convictos correm o risco de eliminação sob a acusação de traição à pátria e de conspiração para que a nação permaneça num estado de miséria. Sob a bandeira da restauração econômica e do resgate da dignidade de todos e de cada um, move-se toda uma nação na consecução de um projeto totalitário.<sup>2</sup>

Como consequência disso, o mundo chega à metade do século XX dividido entre duas potências militares, Estados Unidos e União Soviética, que desponta-

---

<sup>2</sup> A descrição aqui apresentada se aplica, não apenas à Alemanha nazista, mas também a outros regimes totalitários que se instauraram na Europa a partir do final da segunda década do século XX, como é o caso do Socialismo na Rússia e do Fascismo na Itália.

ram vitoriosas após a Segunda Guerra mundial e que, diante de uma Europa arrasada pela destruição de boa parte de seu território, de sua infra-estrutura e de sua economia, estabelecem uma política de guerra fria.

Uma vez extinto o bloco socialista pelo esgotamento político, social e econômico de seus propósitos mal-operacionalizados e não convertidos praticamente em melhoria das condições de vida da população, se finda também o ciclo político da guerra fria.

O quadro político e social hoje observado indica um fenômeno paradoxal: por um lado, em face das pressões econômicas de um mundo globalizado, surgem blocos de cooperação que põem em xeque conceitos políticos tradicionais, como nação, soberania, autonomia, Estado; por outro lado, crescem os movimentos separatistas e os grupos defensores do nacionalismo baseado principalmente em diferenças étnicas ou religiosas, que via de regra fundam suas convicções na luta armada como meio de resolver os conflitos. O elemento explosivo que dá o “tempero” e o caráter dramático ao quadro acima é o fato de praticamente dois terços da espécie humana viver em situação de miséria extrema e estar alijada de qualquer perspectiva de melhoria de vida num prazo mínimo; tais pessoas já não têm nada a perder, dada a barbárie à qual são submetidas todos os dias.

Quanto ao ponto de vista teórico, paira um pessimismo generalizado, no que tange ao futuro da espécie humana e acentua-se a desconfiança com relação à capacidade da razão em construir um mundo melhor. Como reflexo disso, é interessante se observar que as duas propostas utópicas mais expressivas do século XX trazem, pela primeira vez na modernidade, o que se poderia chamar de utopias negativas: tanto na obra *1984*, de G. Orwell, quanto na *Admirável mundo novo*, de A. Huxley, a sociedade do futuro descrita apresenta Estados totalitários e completamente administrados por governos autoritários, onde há uma radical eliminação da liberdade e da criatividade humanas em benefício de um discurso que prega a ordem e o progresso social alicerçados na eficiência econômica.

### **2.3 O contexto cultural**

No âmbito da cultura, o século XX será marcado pelo desencantamento, no que diz respeito à expectativa quanto ao potencial da esfera cultural no sentido de contribuir para a melhoria e a emancipação do ser humano da barbárie e das condições indignas em que vive.

Se até ao final do século XIX havia uma convicção de que a ciência, enquanto expressão maior da capacidade racional humana, conduziria a espécie a padrões de desenvolvimento mais satisfatórios, essa crença foi rompida, quase que por completo, especialmente a partir do momento em que essa forma de conhecimento foi utilizada para a construção de um aparato tecnológico capaz de destruir o próprio planeta em que vivemos. A bomba atômica usada contra o Japão, ao final da Segunda Guerra, a manipulação genética e as experiências científicas desenvolvidas nos campos de concentração da Alemanha nazista foram fatos que assombraram o mundo e também trouxeram à tona os riscos contidos no desenvol-

vimento técnico-científico, sem o devido acompanhamento crítico da opinião pública.

Mas também isso, a capacidade de crítica aos fenômenos sociais, por parte da opinião pública, foi seriamente posta em questão. O advento da indústria cultural e a explosão do marketing a serviço de finalidades políticas de grupos ou do Estado implementaram uma neutralização normativa das esferas sociais; a guerra passou a ser vista na televisão como um espetáculo passível de gerar diversão aos espectadores, a destruição e a violência receberam tons estéticos e ganharam status de atração nos jornais, revistas, filmes e telenovelas. Outrossim, o controle e a manipulação das informações acerca das questões que envolvem a vida dos indivíduos na sociedade fez com que se intensificasse o processo de massificação das opiniões. Com isso, a própria crítica dos eventos coletivos se tornou mais difícil de ser efetivada.

Em face do contexto até agora exposto, a violência foi se inserindo natural e gradativamente na rotina e no cotidiano das pessoas, e utilizada racionalmente como meio de obtenção de resultados eficazes e eficientes nos diferentes âmbitos que compõem a sociedade (economia, política, religião, cultura,...). Essa relação entre violência e razão se intensificou de uma maneira tal que hoje muitos pensadores as identificam como tendo um mesmo significado, propondo inclusive o abandono da segunda como forma de evitar a primeira. É o teor dessa complexa relação de violência e razão que enfocaremos a seguir.

### **3 A violência da razão e a razão sem violência**

A primeira parte desta reflexão serviu-nos para demonstrar, creio que de forma satisfatória, a pertinência da discussão filosófica acerca da violência pela contundente presença da mesma no contexto contemporâneo, com requintes de sofisticação que lhe foram acrescidos, graças à ação racional do ser humano.

Para podermos discutir as implicações e os problemas contidos na relação entre violência e razão, entretanto, precisamos explicitar conceitualmente ambos os termos utilizados, pois que em tal esclarecimento já se começará a antever possíveis elementos de aproximação ou separação entre violência e razão.

#### **3.1 *Em torno do conceito de violência***

Embora seja difícil estabelecer um conceito unívoco de violência, entenderemos genericamente por violência o produto de uma ação na qual está presente o uso de uma força capaz de: a) ou romper com um determinado estado de coisas visto como padrão; b) ou de provocar a cessação de um processo tido como normal; c) ou impedir o desenvolvimento de determinada ação tomada como legítima; d) ou eliminar um ser cuja existência e continuidade no tempo e no espaço são encaradas como natural.

Se aceitarmos como válida tal definição de violência, então devemos analisar as implicações que esse conceito traz em seu bojo.

Primeiramente, cabe destacar que a violência, sendo o produto de uma ação, não apresenta um estatuto ontológico ou um caráter substancial, ou seja, não existe *per se*, mas sempre enquanto fruto de iniciativas de indivíduos aos quais se pode reportar a autoria dos atos violentos. Se tais indivíduos possuem ou não os quesitos que garantem a imputabilidade e a responsabilização civil dos seus atos, isso já é outro problema, o qual será posteriormente analisado.

Outra característica a ressaltar é que a violência advém sempre mediante o emprego de uma força, por parte de algum agente. A força (*Kraft* ou *dyínamis*), porém, é algo inerente a qualquer tipo de ação que se implemente, posto que dela vem o motor que impulsiona o próprio desenvolvimento de algo. O problema que envolve o emprego da força, e que a vincula à violência, é se a mesma é aplicada de maneira desmedida ou desproporcional à situação em que ela se faz necessária, bem como se ela provoca uma ou várias dentre as conseqüências supramencionadas no conceito de violência; e é precisamente a tais conseqüências que iremos nos reportar.

Nas conseqüências que definem, em última instância, a ação violenta, existe um elemento comum e que não pode ser negligenciado: a expectativa coletiva.

Quando alguém rompe com um determinado estado de coisas, que é visto como padrão, cessa um processo tido como normal, impede uma ação tomada como legítima ou elimina um ser cuja existência e continuidade no tempo e no espaço são encaradas como algo natural, ele quebra com expectativas de um determinado grupo de pessoas ou a totalidade das pessoas que esperam desse indivíduo um comportamento coerente a determinados parâmetros vigentes socialmente, os quais são adotados como aceitáveis, justos e corretos. Ora, esses parâmetros socialmente em vigor estão estruturados em torno de valores coletivos e calcados em bases racionais, e a sua ruptura pode gerar o ressentimento.<sup>3</sup>

O ressentimento é um sentimento moral que advém da quebra de expectativas individuais e coletivas diante de injúrias cometidas por um indivíduo (ou grupo) X contra um indivíduo (ou grupo) Y. Quando ele não é reparado de algum modo pelo praticante, o afetado pode ter seu sentimento de revolta acirrado e, em última instância, descambar para ações violentas, no intuito de punir o culpado das injúrias por aquilo que cometeu; rompe-se, com isso, a possibilidade de resolução racional e está instaurado um estado belicoso cujo ponto a prevalecer é a violência.

### 3.2 *Em torno do conceito de razão*

A razão é compreendida aqui como uma capacidade que determinadas espécies possuem no sentido de orientar sua busca de conhecimentos, sua ação e sua

---

<sup>3</sup> A respeito da questão do ressentimento e suas implicações, torna-se interessante consultar a obra de P. F. STRAWSON, *Freedom and resentment (Liberdade e ressentimento)*, como também o estudo de J. HABERMAS sobre essa questão em Strawson apresentado em *Consciência moral e agir comunicativo*, p. 63-70.

expressividade de modo livre e autônomo, tendo em vista o estabelecimento de condições quantitativa e qualitativamente satisfatórias de vida individual e coletiva no ambiente onde estão situadas (espaço-tempo). Examinemos melhor esse conceito.

Na obra *Resposta à pergunta o que é o Esclarecimento?*, de 1783, I. Kant vai analisar, num primeiro momento, as razões que mantêm o homem na menoridade.

Esclarecimento [*Aufklärung*] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem a coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do Esclarecimento [*Aufklärung*].<sup>4</sup>

Um primeiro aspecto a salientar no trecho acima é que Kant atribui ao próprio ser humano, desde que não apresente alguma debilidade mental, a responsabilidade pela própria ignorância e pela mediocridade na qual se encontra. Mas Kant vai mais longe e enfatiza o caráter moral presente nessa opção que o ser humano faz pela menoridade ou pela maioridade.

A preguiça e a covardia são as causas pelas quais uma tão grande parte dos homens, depois que a natureza de há muito os libertou de uma direção estranha, continuem de bom grado menores, durante toda a vida. São também as causas que explicam por que é tão fácil que os outros se constituam em tutores deles. É tão cômodo ser menor.<sup>5</sup>

Outro aspecto importante nas citações acima é que Kant deixa transparecer um conceito de razão, entendendo-a como uma capacidade e valendo-se do termo *Vermögen* nessa definição. Se a menoridade é a *incapacidade (Unvermögen)* de fazer uso de seu *entendimento (Verstandes)*, então usar a razão implica o desenvolvimento de uma capacidade (*Vermögen*), que todo o ser humano apresenta, mas que nem todo ser humano necessariamente desenvolve de modo pleno, pois que cada um pode optar, “por preguiça ou covardia”, em se acomodar e transferir para tutores a direção de sua vida.<sup>6</sup>

Essa opção em não assumir a condução da própria vida apontada por Kant indica a imbricação de mais dois conceitos fundamentais nessa discussão: os conceitos de autonomia e liberdade.

---

<sup>4</sup> Cf. Immanuel KANT, *Resposta à pergunta o que é o Esclarecimento?*, p. 100.

<sup>5</sup> Cf. Immanuel KANT, *Resposta à pergunta o que é o Esclarecimento?*, p. 100.

<sup>6</sup> É interessante observar que, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, de 1785, de um modo rápido e quase imperceptível (ou ao menos pouco valorizado pelos seus comentadores), Kant vai se referir à capacidade racional como uma condição humana, mas não exclusiva e absoluta. Ele deixa, com isso, aberta a possibilidade para que haja outras instâncias de razão no universo, com estágios de desenvolvimento racional maior ou menor do que o ser humano; e embora alguém possa apontar para Deus como sendo a instância racional à qual Kant se refere, isso não nos impede de, à luz de sua obra e tendo em conta os avanços de conhecimento do nosso tempo, podermos especular acerca da possibilidade de existirem, no universo, outras civilizações ou indivíduos nos quais a capacidade racional também esteja presente.

A autonomia pode ser interpretada como a condição que cada ser humano apresenta de dar um sentido próprio a sua existência, mediante o desenvolvimento de sua capacidade racional. Mas para isso fazer, ele tem de decidir-se, optar, querer que isso aconteça; e aí entra a dimensão da liberdade. Nós somos livres para construirmos nossa vida ou para abirmos mão dessa prerrogativa, transferindo-a a outrem ou ao sabor do acaso; somos livres inclusive para nos tornarmos escravos; somos livres para usarmos da razão de modo parcial ou para abdicar de agirmos racionalmente em determinados momentos.

E, de fato, na sociedade em que vivemos é mais raro encontrar autonomia e liberdade do que seu inverso. Isso o próprio Kant já constata, ao afirmar que

a imensa maioria da humanidade (inclusive todo o belo sexo) considera a passagem à maioridade difícil e além do mais perigosa, porque aqueles tutores de bom grado tomaram a seu cargo a supervisão dela. Depois de terem primeiramente embrutecido seu gado doméstico, e preservado cuidadosamente estas tranqüilas criaturas a fim de não ousarem dar um passo fora do caminho para aprender a andar, no qual as encerraram, mostram-lhe em seguida o perigo que as ameaça, se tentarem andar sozinhas.<sup>7</sup>

E acrescenta Kant

É difícil, portanto, para um homem em particular desvencilhar-se da menoridade que para ele se tornou quase uma natureza. Chegou mesmo a criar amor a ela, sendo por ora realmente incapaz de utilizar seu próprio entendimento, porque nunca o deixaram fazer a tentativa de assim proceder.<sup>8</sup>

Mas Kant acredita que uma coletividade possa esclarecer-se e superar a mediocridade, desde que seja garantido a essa coletividade um mínimo de liberdade, qual seja, a possibilidade de manifestação pública para cada indivíduo das suas concepções.<sup>9</sup>

Na esteira dessa convicção kantiana, Habermas depositará na manifestação pública a possibilidade que cada pessoa possui de argumentação das pretensões de validade acerca do mundo objetivo, do mundo subjetivo (ou expressivo) e do mundo social contidas em suas manifestações na sociedade. Daí a importância que ele dará, em última instância, à esfera pública e à ação comunicativa.<sup>10</sup>

É no âmbito da esfera pública que deve acontecer a discussão acerca das finalidades que devem orientar a busca de conhecimentos. Isso porque o conhecimento não é buscado de modo neutro e desinteressado, como durante muito tempo o positivismo pretendeu que crêssemos; tampouco ele tem uma finalidade ou um valor em si mesmo,<sup>11</sup> mas sua busca recebe seu significado de outro lugar

<sup>7</sup> Cf. Immanuel KANT, *Resposta à pergunta o que é o Esclarecimento?*, p. 102.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 102.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 104 s.

<sup>10</sup> Cf. Jürgen HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, v. I. Cf., igualmente, Jürgen HABERMAS, *Mudança estrutural da esfera pública*. Significativo a esse respeito também é o comentário contido em Gilvan HANSEN, *Modernidade, utopia e trabalho*, p. 9-27.

<sup>11</sup> Na p. 112 da obra *Fundamentação da metafísica dos costumes*, numa nota de rodapé, Kant exporá o conceito de interesse e diferenciará o interesse empírico do que ele chama de "interesse puro".

social.<sup>12</sup> Essa definição não pode acontecer privadamente, apenas num grupo de especialistas, que na sua pretensa competência definam os parâmetros para a sociedade como um todo; não pode também depender de administradores públicos ou de políticos que definem tal busca, a partir de interesses estratégicos de Estado ou de governo.

É também no âmbito do espaço público que cada época definirá o que significa “condições quantitativa e qualitativamente satisfatórias de vida”. Isso porque não há um padrão de compreensão único para todo e qualquer lugar ou tempo acerca do que seja uma vida satisfatória para os indivíduos e para a coletividade; essa é uma diretriz formal da razão, quiçá um *Sollen* da razão prática, que orienta os seres humanos efetivamente racionais a dar um conteúdo a cada época ou contexto.

Embora haja uma definição específica a cada época sobre as “condições quantitativa e qualitativamente satisfatórias de vida individual e coletiva no ambiente onde estão situadas (espaço-tempo)”, alguns parâmetros formais parecem se fazer presentes, com implicações “práticas” para a vida das pessoas no cotidiano. Podemos apontar alguns deles, tomando como referencial a reflexão sobre isso de dois pensadores: John Rawls e Jürgen Habermas.

John Rawls, nas obras *Uma teoria da justiça* e *Liberalismo político*, percebe que a busca da justiça é um dos elementos presentes em todas as culturas e todos os tempos, nas diversas sociedades. Nessa perspectiva, Rawls propõe dois critérios que deveriam fazer parte da concepção de justiça nas sociedades contemporâneas: o primeiro, que a distribuição da justiça deve levar em conta a busca da equidade, diminuindo as diferenças entre os mais favorecidos e os menos favorecidos dentro de uma sociedade, garantindo assim o maior número de bens para o maior número de beneficiários; o segundo, de que seja garantido a cada indivíduo o acesso aos cargos e instâncias decisórias da sociedade, viabilizando, assim, a participação potencial de todos na gestão da coisa pública.

Jürgen Habermas, por sua vez, na obra *Consciência moral e agir comunicativo*, vai valer-se das contribuições de R. Alexy e constatar que, no âmbito do discurso, de qualquer discurso que se faça no espaço público, estão presentes pretensões de validade que impõem necessariamente pressupostos de caráter lógico-semântico, procedural ou processual.

Esses pressupostos lógico-semânticos (1), procedurais (2) e processuais (3) podem ser assim exemplificados:<sup>13</sup>

---

Nesta diferenciação ele parece deixar tácito que o conhecimento é movido por interesses empíricos, possui um caráter instrumental, é um meio e não um fim em si mesmo. Entretanto, é o interesse puro da razão, o qual se volta para a realização desta, enquanto autônoma e livre, que deve orientar os interesses empíricos que me levam a conhecer.

<sup>12</sup> Cf. Jürgen HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, v. I e II. Cf. também Gilvan HANSEN, *Modernidade, utopia e trabalho*, p. 28-31.

<sup>13</sup> Cf. Jürgen HABERMAS, *Consciência moral e agir comunicativo*, p. 110-112.

- (1.1) A nenhum falante é lícito contradizer-se.
- (1.2) Todo o falante que aplicar um predicado F a um objeto A tem que estar disposto a aplicar F a qualquer outro objeto que se assemelhe a A sob todos os aspectos relevantes.
- (1.3) Não é lícito aos diferentes falantes usar a mesma expressão em sentidos diferentes.
- (2.1) A todo o falante só é lícito afirmar aquilo em que ele próprio acredita.
- (2.2) Quem atacar um enunciado ou norma que não for objeto da discussão tem que indicar uma razão para isso.
- (3.1) É lícito a todo o sujeito capaz de falar e agir participar de Discursos.
- (3.2) a. É lícito a qualquer um problematizar qualquer asserção.  
b. É lícito a qualquer um introduzir qualquer asserção no Discurso.  
c. É lícito a qualquer um manifestar suas atitudes, desejos e necessidades.
- (3.3) Não é lícito impedir falante algum, por uma coerção exercida dentro ou fora do Discurso, de valer-se de seus direitos estabelecidos em (3.1) e (3.2).

Habermas, a partir do acima exposto e ainda da incorporação reconstrutiva do Princípio de Universalização (U) de Karl O. Apel, convertido em Princípio do Discurso (D),<sup>14</sup> conclui como fundamental que qualquer decisão ou regra a ser fixada deva ser discutida entre todos os concernidos por ela, ou seja, a totalidade daqueles que forem possivelmente afetados devem participar desse processo de definição de normas sociais. Essa é uma condição, além das já mencionadas na citação de Habermas acima, que deve ser respeitada quando da definição do que sejam “condições quantitativa e qualitativamente satisfatórias de vida individual e coletiva no ambiente onde estão situadas (espaço-tempo)”.

Cabe enfatizar que o Discurso de que fala Habermas parte daquilo que ele próprio denomina uma “situação ideal de fala” e que, na maioria das vezes, nos discursos reais que ocorrem nem todos esses pressupostos são cumpridos.

Talvez o não-cumprimento desses pressupostos seja uma das causas de tantas situações reais de fala conduzirem a conflitos e não ao consenso, isso sem contar o ressentimento advindo de uma expectativa quebrada e que pode culminar com atos violentos, por parte de indivíduos e até mesmo de nações.

Entretanto, fica evidenciado na reflexão habermasiana e algo similar pode ser dito de Kant que a definição das condições de vida em sociedade e de suas respectivas regras são um processo necessariamente argumentativo, sem coação, comunicativo e, portanto, não-violento.

### 3.3 *Violência e razão*

As definições de violência e razão acima expostas parecem indicar uma complementaridade na compreensão da relação entre violência e razão. Por um lado, a noção de violência aponta para esta como uma consequência da quebra, por parte

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 116.

de um ator social, de expectativas racionais vigentes na sociedade na qual este está inserido.

Por outro lado, a razão plenamente desenvolvida implica uma constante discussão, no âmbito do espaço público, dos pressupostos que a movem e que, em última instância, definem a orientação de nossos discursos e ações enquanto seres humanos em sociedade; agir racionalmente exige, pois, uma constante adesão a um processo argumentativo-comunicativo cuja violência não pode vigor nem tampouco encontrar espaço.

Pode-se, de fato, tentar obter um mesmo resultado, seja pelo recurso à violência, seja pelo discurso que visa a adesão dos espíritos. É em função dessa alternativa que se concebe com mais clareza a oposição entre liberdade espiritual e coação. O uso da argumentação implica que se tenha renunciado a recorrer unicamente à força, que se dê apreço à adesão do interlocutor, que este não seja tratado como um objeto, mas que se apele à sua liberdade de juízo. O recurso à argumentação supõe o estabelecimento de uma comunidade dos espíritos que, enquanto dura, exclui o uso da violência. Consentir na discussão é aceitar colocar-se do ponto de vista do interlocutor, é só se prender ao que ele admite e não se prevalecer de suas próprias crenças, senão na medida em que aquele que procuramos persuadir está disposto a dar-lhe seu assentimento.<sup>15</sup>

Se isso está correto, como então a razão se torna violenta?

Conforme apresentamos anteriormente, a autonomia e a liberdade são elementos intrínsecos à razão, e o ser humano delas faz uso toda a vez que decide falar ou agir. E é exatamente porque na razão se faz presente a liberdade da vontade que os seres racionais podem optar por interesses calcados no egoísmo racional,<sup>16</sup> buscando a realização de seus próprios objetivos individuais e imediatos, sem se preocupar se tais interesses ameaçam ou não o desenvolvimento e a melhoria das condições de vida da espécie humana ou do planeta onde esta vive.

Ademais, essa postura tem sido reforçada ao longo do tempo, especialmente na modernidade, através de um reducionismo da razão ao aspecto cognitivo, em detrimento dos aspectos morais, estéticos, [...]. Nesse modelo de racionalidade tecnicista-instrumental, o conhecimento passa a ser visto como sinônimo de ciência; e o saber aí gerado tem como fins últimos a dominação e o controle social nas

---

<sup>15</sup> Cf. Chaïm PERELMAN & Lucie OLBRECHTS-TYTECA, *Tratado da argumentação: a Nova Retórica*, p. 61-2.

<sup>16</sup> Por egoísmo racional entendemos aqui a disposição de uma pessoa, no sentido de utilizar os meios que se lhe apresentam para tornar eficaz a maximização de realização dos seus desejos e interesses próprios, não se importando se tais interesses trazem conseqüências prejudiciais a outrem. Embora os defensores do egoísmo racional achem legítimo que cada um defenda e use de estratégias para concretizar seus interesses particulares, e que alguns os realizem enquanto outros não, parece claro que há um equívoco na atitude do egoísta racional, pois a universalização da sua postura implicaria um sério risco de aniquilação da espécie, uma vez que a adoção permanente (e única possível) de uma racionalidade estratégica, típica do egoísmo racional, conduz a uma desconfiança generalizada com relação aos interesses do outro, o qual sempre é visto como um inimigo em potencial. Inviabiliza-se, desse modo, qualquer ação sistemática baseada na mútua cooperação. O egoísmo racional, no nosso entender, revela muito mais uma capacidade racional parcialmente desenvolvida do que uma postura filosófico-político-social consistente por parte de uma pessoa.

suas mais diversas esferas. Habermas denominará essa postura “cientismo ou cientificismo”;<sup>17</sup> Max Weber a perceberá ao mostrar o modo pelo qual a ciência busca colonizar os outros subsistemas vitais e reduzi-los aos seus parâmetros, fundados em termos positivistas.

Até mesmo as críticas à razão, propostas pela primeira geração da Escola de Frankfurt ou por pensadores como Nietzsche, Foucault e Lyotard, não escapam a esse mesmo reducionismo, pois todos eles avaliam a razão apenas em sua dimensão cognitiva, expressa na forma de uma racionalidade instrumental.

Desse modo, quando Adorno e Horkheimer falam que a razão é totalitária e dominadora, estão corretos em sua análise, embora tal avaliação seja parcial. Ao tomar, na esteira de uma noção hegeliano-marxista de razão, a racionalidade instrumental como expressão única e unívoca da razão, eles próprios estão se mantendo no horizonte instrumental e entram numa contradição performativa.<sup>18</sup> Habermas detecta isso e vai dizer que Adorno e Horkheimer se equivocam, pois permanecem no âmbito do paradigma da consciência, e não percebem a plurivocidade da razão, do qual a racionalidade instrumental é apenas uma das “vozes”.<sup>19</sup>

Em suma, a razão dilapidada e fragmentada é violentada e pode ser violenta. Mas a razão tem potenciais emancipatórios e, quando efetivamente desenvolvida, conduz a modos não-violentos de organização político-social. Resta saber como torná-los efetivos, numa sociedade em que o preponderante é a violência e a moda é a pregação contra qualquer forma de razão.

#### 4 Conclusão: com a razão, para além da violência

Apesar de prevalecerem hoje manifestações de resolução violenta para os problemas gerados no seio da sociedade, acreditamos que a razão ainda tenha uma significativa importância na superação dos problemas humanos e na eliminação (ou ao menos diminuição) dos níveis de violência em vigor.

Para tanto, algumas iniciativas se tornam fundamentais:

Primeiramente, faz-se mister o fortalecimento de instâncias comunicativas e dos espaços democráticos, nos quais sejam permanentemente discutidas as questões que definem os fins aos quais a espécie humana vai se voltar no presente e no futuro. Partindo da reflexão de Habermas em *Faktizität und Geltung* (*Facticida-*

---

<sup>17</sup> Cf. J. HABERMAS, *Conhecimento e interesse*, p. 9 s.

<sup>18</sup> A contradição performativa ocorre, quando um sujeito, que expressa um conteúdo, torna seu ato de expressão contraditório ao conteúdo expresso. Ao afirmar que a racionalidade é instrumental, que é absoluta e totalitária, pois reduz tudo a si e massifica todas as esferas da sociedade, temos uma crítica que é feita dentro da racionalidade instrumental. Pois bem, ou essa crítica também é massificada e, portanto, o conteúdo dela não é confiável, ou esta crítica está correta e, por conseguinte, existe algum espaço e lugar, ou dentro da racionalidade instrumental ou para além dela, a partir do qual a crítica dessa racionalidade possa ser desenvolvida com legitimidade. Habermas, inspirando-se na concepção wittgensteiniana de “jogos de linguagem”, irá defender que existem vários modelos de racionalidade em coexistência e se inter cruzando; a racionalidade instrumental é uma delas, talvez hoje a mais forte em vigor, mas não a única possível.

<sup>19</sup> Cf. J. HABERMAS, A unidade da razão na multiplicidade de suas vozes. In *Pensamento pós-metafísico*. p. 151-182.

de e Validade), podemos dizer que a democracia não é apenas uma forma de governo, mas é uma condição de possibilidade para a própria sociabilidade e a sobrevivência da espécie, pois nos faz conviver cotidianamente com a pluralidade de opiniões, a ouvirmos críticas, a desenvolvermos a capacidade de articulação de argumentos, a sermos mais tolerantes, a revermos conceitos, a decidirmos baseados em razões e não pelo impulso imediato, a percebermos e corrigirmos os próprios equívocos da razão.

Além disso, outra iniciativa, para coibir a violência, parece ser a adoção de formas de organização política que permitam uma maior participação de todos os seres humanos nas decisões e padrões de equidade e justiça na distribuição dos bens entre as pessoas e entre os povos. Com participação política nas decisões coletivas, disparidades menores e condições básicas de vida garantidas (alimentação, saúde, educação, lazer), a capacidade racional dos seres humanos pode melhorar se desenvolver e, com isso, os níveis de violência tendem a diminuir.

Finalmente, que haja um maior controle social sobre grupos articulados em torno de motivos segregacionistas (nazismo, fascismo,...) e anti-rationais, baseando tal intervenção numa formulação derivada do princípio de universalização kantiano e apeliano e do princípio do discurso habermasiano:<sup>20</sup> as pessoas devem ter direito à livre associação, desde que esta não ponha em risco a própria possibilidade de existirem associações futuras.

Enfim, as propostas anteriores podem parecer alentadoras da alma como as poesias, e utópicas como os projetos de sociedade surgidos da imaginação dos literatos; mas a viabilidade do acima exposto não é tão impossível de acontecer como numa primeira vista se tem a impressão. O crescimento das Organizações Não-Governamentais de atuação planetária e com preocupações humanitárias, os organismos vinculados à ONU que cada vez mais apontam para a necessidade de mudanças profundas nas relações entre os povos e dentro das nações e trabalham nesse sentido, o espaço potencial de integração gerado pela sociedade globalizada, todos são eventos indicativos de instâncias nas quais pequenos gestos de melhoria das condições humanas começam a tomar corpo e acontecer. Quiçá possamos caminhar, em breve, como apregoava Kant na *Paz Perpétua*, para uma Liga de Nações, que dê fim ao estado de violência imperante entre os países e que esteja de fato preocupada com o desenvolvimento dos povos e com a implementação de condições de vida mais dignas para todos.

Se estes são sonhos e projeto utópico com a razão, sem ela vira pesadelo, vira violência.

## Referências

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. 2. ed. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1992. 2 v.

---

<sup>20</sup> Cf. a discussão a esse respeito em J. Habermas, *Consciência moral e agir comunicativo*, p. 78-132.

- \_\_\_\_\_. *Faktizität und Geltung*: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. 4. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Tradução de Flávio Beno Ziebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. I.
- \_\_\_\_\_. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Tradução de Flávio Beno Ziebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1998. v. II.
- \_\_\_\_\_. *Conhecimento e interesse*. Introdução e tradução de José N. Heck. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Mudança estrutural da esfera pública*. Tradução de Flávio Köthe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984. (Biblioteca Tempo Universitário, 76 – Série Estudos Alemães).
- \_\_\_\_\_. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. (Biblioteca Tempo Universitário, 84 – Série Estudos Alemães).
- \_\_\_\_\_. *Pensamento pós-metafísico*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. (Biblioteca Tempo Universitário, 90 – Série Estudos Alemães).
- HANSEN, Gilvan Luiz. *Modernidade, utopia e trabalho*. Londrina: EDUEL/CEFIL, 1999.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1988.
- \_\_\_\_\_. Resposta à pergunta o que é o Esclarecimento? In: KANT, Immanuel. *Immanuel Kant: textos seletos*. 2.ed. Introdução de Emmanuel Carneiro Leão; tradução de Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 100-117.
- \_\_\_\_\_. *À paz perpétua*. Tradução de Marco Antonio de A. Zingano. Porto Alegre: L&PM Editores, 1989. (Série Filosofia Política).
- PERELMAN, Chaïm & OLBRECHTS-TYTECA. *Tratado da argumentação. A nova retórica*. Tradução de Maria E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Almiro Pisetta & Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Sobre las libertades*. Barcelona: Paidós, 1990.
- STRAWSON, P. F. *Libertad y resentimiento*. Barcelona: Paidós, 1995.