

Recebido em: 24/05/2022  
Aprovado em: 25/03/2023  
Publicado em: 17/10/2023

**OS DESCAMINHOS DA RAZÃO**  
**uma leitura a partir de Habermas e de críticos da Modernidade**

**THE DEVIATIONS FROM REASON**  
**a reading from Habermas and critics of Modernity**

Rodrigo Amorim Castelo Branco<sup>1</sup>  
([rodrigocasbranco@gmail.com](mailto:rodrigocasbranco@gmail.com))

**Resumo:** A proposta deste artigo é refletir sobre os rumos tomados pela razão moderna. No entanto, aqui não se trata de nutrir um discurso colérico contra a sistematização conceitual do Ocidente. Tem-se como prisma meditativo polemizar acerca da deterioração de uma razão do Esclarecimento que, em seus projetos iniciais, sustentou valores como liberdade, emancipação e perfectibilidade humana, todavia, com o passar dos séculos, instaurou a violência e a fúria contra o outro não-idêntico e externo ao “conceito abarcador”. Para concretizar o programa traçado neste texto, Habermas é o autor com o qual mais dialogo, entretanto, também evoco alguns pensadores críticos de uma Modernidade calculante, narcísica e biopolítica, esta que se opõe ao mundo circundante vital, fazendo da racionalidade um elemento unicamente *a priori* e, portanto, a-histórico.

**Palavras-chaves:** Modernidade. Razão. Sistema. Descaminhos. Positivismo.

**Abstract:** The aim of this article is to reflect on the directions taken by modern reason. However, it is not a matter of nurturing an angry speech against the conceptual systematization of the West. It has as meditative prism polemizing about the deterioration of a reason of Enlightenment that, in its initial projects, sustained values such as freedom, emancipation and human perfectibility, however, over the centuries, established violence and fury against the non-identical others and external to the “embracing concept”. In order to concretize the program outlined in this text, Habermas is the author with whom I most dialogue, however, I also evoke some critical thinkers of a calculating, narcissistic and biopolitical Modernity, which is opposed to the surrounding vital world, making rationality an element solely *a priori* and therefore a-historical.

**Keywords:** Modernity. Reason. System. Deviations. Positivism.

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília – UnB. Mestre em Filosofia pela mesma instituição. Graduado em Filosofia pela Universidade Católica de Brasília – UCB.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5921458335361133>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0309-0059>.



## QUESTÕES PRELIMINARES

Este texto discute acerca dos “descaminhos da razão”. Uma racionalidade desencaminhada indica que há algum desvio ou perda de prumo no Ocidente, instaurando crises na contemporaneidade. A dissidência moderna, a sua subversão contrária aos valores tradicionais muito prometeu à Europa e ao Globo. Buscou transpassar à posteridade a luz do Esclarecimento e um idealismo resolutivo dos problemas sociais. A intenção moderna foi promover autonomia, emancipação e perfectibilidade humana, contudo, alguns se tornaram autônomos e emancipados, enquanto a grande maioria se tornou habitante de um *Planeta Favela* – tomando de empréstimo o título da obra de Mike Davis<sup>2</sup>. Além disso, sobrevém o cercamento das Humanidades, a exploração da vida e do mundo circundante. A “solidez” do discurso libertador da Modernidade se esvai na contínua maximização da administração política, econômica e social com o passar das décadas.

Aqui, o escopo não é demonizar a razão iluminista. Ela é histórica e não podemos negá-la. Se a intenção fosse eliminá-la da vida estaríamos agindo como modernos que desejam criar o inédito a partir de nossa própria epocalidade desvinculada dos momentos antecedentes. O intento, na verdade, é apresentar as ambiguidades e contradições da Modernidade, que nos fizeram herdeiros de seus valores, práticas e crises. Fato é que a ciência e a técnica progrediram de modo antes nunca visto e, por isso, somos detentores de recursos, informações e conhecimentos claramente advindos da práxis moderna. O problema é que, conjuntamente, patologias sociais continuaram e se intensificaram como insuficiência alimentar, desinformação e exploração social na era da hiperprodução, dos hipercontéudos e da hiperliberdade.

Durante este artigo, veremos como a vontade moderna de naturalizar a vida a ponto de obstruir anarquias e eliminar abalos sociais contribuem para a instauração de crises ontem e hoje. A desvalorização das ciências humanas, nos tempos correntes, é consequência de um positivismo que almejou fisicar as Humanidades como se fossem produtos materiais exatos. Em contraproposta, críticas a essa postura fisicalista ou naturalista comteana são apresentadas como reação de pensadores contemporâneos à postura moderna de cálculo e uniformização da realidade.

---

<sup>2</sup> DAVIS, Mike. *Planeta Favela*. São Paulo: Boitempo editorial, 2006.

## 1 OS DESCAMINHOS DA RAZÃO MODERNA: POSITIVISMO E NATURALIZAÇÃO DO ESPÍRITO

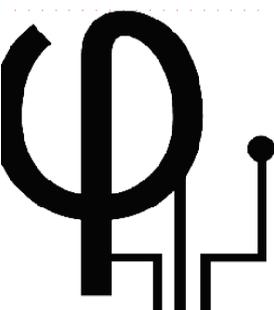
A racionalidade moderna, em sua busca por originalidade genuína, desencaminha-se porque deseja se tornar límpida, extra aos parâmetros culturais forjados pelas epocalidades antecedentes. O primeiro descaminho se dá a partir do instante em que o sujeito moderno intensifica o seu desejo de ser “puro” e “inédito”, deslocado da História que o antecede. Modernização, nesse sentido, implica estabelecer metodologia apriorística antes “nunca” visualizada, instaurar sistemas autênticos e livres da autoridade da tradição.

Habermas esclarece, em sua obra *A constelação pós-nacional: ensaios políticos* [*Die postnationale Konstellation: Politische Essays*, 1998], que o vocábulo *modernus*, já utilizado no século V, guarda a semântica de um presente que se transforma e não repete o passado. A Modernidade, nesse sentido, em perspectiva filosófica, é a epocalidade que não se contenta em reproduzir ou perpetuar os pressupostos teóricos e práticos da História ocidental. Os mundos grego, patrístico, medieval e, muito menos o oriental, representam um panorama sociocultural para o moderno. Deve haver uma nova época, pura e independente da heteronomia de autoridades externas. Essa perspectiva purista não devedora da História, na interpretação de Habermas

[...] revela o traço característico de um novo início que se destaca daquilo que então deve ser transcendido. Porque se deve quebrar com uma tradição que alcança até o presente, o espírito “moderno” deve desvalorizar essa pré-história imediata e distanciá-la para fundar-se de modo normativo a partir de si mesmo (HABERMAS, 2001, p. 168).

Assim, há que se falar entre a *Querelles des Anciens et de Modernes*, a contenda entre antigos e modernos, já que o termo “clássico”, para a Modernidade, representa uma autoridade que não pode se tornar força epistêmica no presente. Contudo, essa vontade de independência e autonomia não avança de uma só vez como em um salto. A “nova época”, como salienta Marshall Berman, passa por três fases, porque é ampla, complexa e descontínua. Segundo o autor,

Na primeira fase, do início do século XVI até o fim do século XVIII, as pessoas estão apenas começando a experimentar a vida moderna; mal fazem ideia do que as atingiu [...] Nossa segunda fase começa com a grande onda revolucionária de 1790. Com a Revolução Francesa e suas reverberações, ganha vida, de maneira abrupta e dramática, um grande e moderno público [...] No século XX, nossa terceira e última fase, o processo de modernização

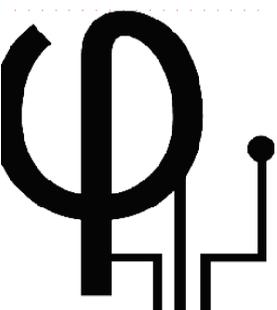


se expande a ponto de abarcar, virtualmente, todo o mundo (BERMAN, 2007, p. 16).

Na primeira fase da Modernidade, aqueles que estão ingressos em uma epocalidade com certos pressupostos culturais e epistêmicos ainda buscam um termo apropriado para tematizar a sua conjuntura. Ainda não está compartilhado linguisticamente e formalmente uma linha de pensamento comum que identifique o caráter e o escopo reais desse momento histórico. Na segunda fase, o humano esclarecido (iluminista) forja e desfere as suas críticas contra os sistemas clericais e estatais dos séculos XVII e XVIII, promove revoluções sociais, políticas e econômicas. Porém, ainda nessa fase, o moderno se sente partícipe da tradição, está entre dois mundos: o antecedente e o que está irrompendo. É na terceira fase, no século XX, que o desenvolvimento do novo mundo se acelera, permitindo globalização e andamentos tecnológicos antes nunca cogitados pela tradição ou mesmo pelo futurista moderno.

Em Habermas, a Revolução Francesa e o Esclarecimento permitem ao sujeito se abrir ao futuro em perspectiva antagônica ao mundo clássico. Passa a existir o primado do presente, a noção de progresso toma conta da consciência. Para o “novo humano” da Modernidade, a sua epocalidade possuiria mais clareza e autonomia para apreender a História do que o passado, afinal, a racionalidade atualizada detém mais potencial abarcador para calcular e solucionar problemas. Contudo, como explicita Habermas (2001, p. 169): “A história é, então, experienciada como um processo abrangente de geração de problemas – e o tempo, como recurso escasso para o domínio desses problemas”. Isso acontece à medida que muitas são as questões e aporias com as quais o moderno se depara: a busca por perfectibilidade humana, a intenção de alcançar a emancipação por meio de uma formação [*Bildung*] autônoma, a concretização de utopias como igualdade, tolerância e liberdade a partir do uso razoável e adequado dos potenciais racionais. Mas o tempo é escasso e efêmero e, por outro lado, a “principal” humanidade ainda não está madura: está a romper com a minoridade para se esclarecer. Nesse sentido, é um futuro propositivo que poderá realizar os ideais do sujeito “autárquico” e solucionar os seus problemas, preenchendo as lacunas de uma Modernidade “preambular”.

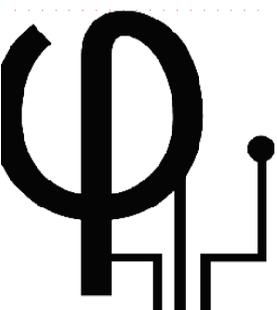
Essas primeiras reflexões sobre uma Modernidade acelerada, que se autointitula pura de solo ou de elemento contextual advém da filosofia. Na perspectiva de Habermas, a filosofia busca conceituar a aflitiva época que convoca o humano a questionar o heterogêneo e rumar ao caminho da autonomia. Para o pensador (2001, p. 170): “Hegel foi o primeiro filósofo que articulou essa nova necessidade de ‘abarcar em pensamentos’ a sua época” para entender



e fazer ver as problemáticas que assaltam o homem moderno”. E Hegel compreende que a Modernidade se apresenta como a epocalidade que se ampara na única estrutura sistêmica que, em termos cartesianos, define-se como clareza, evidência e segurança metodológica para a edificação de qualquer práxis. Esse curso da História, que exige normas e pressupostos próprios de teorização e de ação, formação autônoma e crítica, apresenta-se e representa-se como pensamento reflexivo, que não aceita autoridade que rompa a harmonia e a pureza do ego moderno. “Com base nessa afinidade eletiva, Hegel identifica a necessidade de autocertificação da modernidade como ‘necessidade da filosofia’” (HABERMAS, 2001, p. 170). Eis aqui o espírito movente que está à procura da absoluta autarquia.

Autarquia pressupõe, para o moderno, a desconexão com o mundo clássico, com a autoridade da tradição. Nesse panorama, sistemas filosóficos idealistas, construídos à base de conceitos apriorísticos como *res cogitans* e ideias inatas no cartesianismo, monadologia leibniziana, sujeito transcendental detentor de intuições puras na crítica da razão kantiana bem como o conceito de Eu puro fichteano, tornam-se pressupostos canônicos das filosofias dos séculos XVI-XVIII. Há um ensimesmamento idealista, que se torna autorreferencial na tentativa de eliminar elos com o *a posteriori* dos conteúdos, com o contexto da vida. Se há um mundo circundante [*Umwelt*], ele não possui ligação com o *a priori* subjetivo, porque a razão está encapsulada em si mesma. Essa divisão radical entre sujeito e objeto faz, na verdade, surgir a *ἐποχή* [*epoché*], a suspensão ou neutralização do real material em privilégio da consciência representadora (sujeito). O espírito representa a partir de si mesmo, ou seja, autoefetiva-se, tornando-se autofundacional, autopoietico. Nas palavras de Habermas (2001, p. 170), “Hegel faz uso dessa ‘especulação’ quando caracteriza a era moderna com base no princípio da subjetividade”. Hegel seria o pensador ingresso na Modernidade que faz o diagnóstico de época de tal conjuntura, concluindo que o espírito que norteia o humano é uma racionalidade subjetiva com vistas ao que é claro, evidente, certo e adequado. Por outro lado, o externo (objeto, mundo, contexto) que escapa ao recorte lógico-racional pode ser suspenso e renegado a nível de não-unicidade, não-idêntico, pois resiste à totalidade de modelos epistêmicos.

Quanto mais a Modernidade se moderniza, isto é, acelera-se e se autonomiza, mais a sua identidade-unicidade vai sendo formada. Surge uma metafísica da subjetividade, a vontade de segurança, a lei geral categórica, legisladora universal, condicionante das práxis singulares. Nesse sentido, “‘Subjetividade’ possui, ao mesmo tempo, um sentido universalista e individualista” (HABERMAS, 2001, p. 171). Vê-se que o prisma moderno, calcado na perspectiva teórica de autocompreensão subjetiva, tem como consequência uma busca prática a fim de realização moral a partir do espírito crítico e utópico que se posiciona



antagonicamente ao mundo histórico anterior às teorizações iluministas. Como salienta Habermas:

Hegel pôde ler as três *Críticas* de Kant como uma interpretação decisiva da autocompreensão da modernidade. A *Crítica da Razão Pura* explica as condições de possibilidade de uma ciência natural objetivante, que liberta o espírito humano das ilusões metafísicas. A *Crítica da Razão Prática* explica como as pessoas adquirem autonomia à medida que se juntam com base no conhecimento de leis que deram a si mesmas. E a *Crítica do Juízo* explica as condições necessariamente subjetivas de uma experiência estética (HABERMAS, 2001, p. 171).

O fragmento textual se torna elementar para entendermos como o ideal do sujeito autônomo se torna problemático e, também, violento. O que parece encaminhar a razão para o seu uso adequado, a norteia para um largo passo que coage o conteúdo, o objeto, a natureza, isto é, o *a posteriori* do mundo fáctico onde encontramos a multiplicidade e a diferença. A razão pura abre espaço para a supremacia da ciência natural que, com Auguste Comte, intensifica-se na proposta de uma ciência positiva, que visa naturalizar as ciências do espírito, fazendo da própria sociologia uma física social. Já na razão prática, o imperativo categórico é um elemento legislador impecavelmente puro, um pressuposto que parte do *a priori* e por ele é determinado, com valor universal. Por fim, a faculdade do juízo, o gosto se torna intrinsecamente subjetivo, não demandado ou condicionado pelo meio externo. As críticas kantianas, em uma visão hegeliana elencada por Habermas, aparecem como as diretrizes fundamentais para a consumação da autonomia da subjetividade.

É na *Crítica da Razão Pura* [*Kritik der reinen Vernunft*, 1781] e nos *Prolegômenos a toda metafísica futura* [*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, 1783] que o *noúmenon*, a coisa-em-si [*Ding an sich*] se torna uma realidade ontológica inacessível ao entendimento por não afetar as estruturas sensíveis espaço-temporais do sujeito. Desse modo, tal crítica instaura o solo seguro de investigação: o mundo fenomênico-representativo. Em perspectiva epistemológica, para além do *phainômenon*, fenômeno [*Erscheinung*], a razão só pode cair em antinomias irreversíveis já que a coisa-em-si é (existe), mas é um “x” que passa ao largo da subjetividade. Aqui, o moderno encontra o seu limite frente à essência fundacional do real, todavia, suplanta qualquer fronteira quando as suas pesquisas se voltam ao único campo seguro: o fenômeno, que pode ser conceituado pelas categorias do entendimento. Esse raciocínio fica esclarecido quando Kant, nos *Prolegômenos*, anuncia:

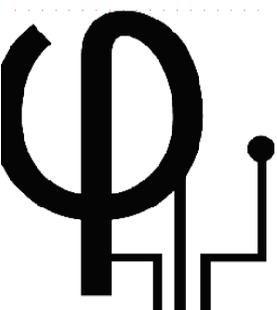
o objeto permanece em si sempre desconhecido; mas quando, graças ao conceito do entendimento, a conexão das representações, que por ele são

dadas à nossa sensibilidade, é determinada universalmente válida, o objeto é determinado por esta relação e o juízo é objetivo (Prol, AA 04: 79. 71-72).

Essa indicação permite a maximização do naturalismo científico e a primazia das ciências da natureza [*Naturwissenschaften*] sobre as ciências do espírito [*Geisteswissenschaften*]. As primeiras possuem a capacidade de julgar o material dado dos sentidos que se mostram à consciência a ponto de conceituarem o real objetiva e universalmente. Às disciplinas naturais é permitido, a partir de sua metodologia indutivo-dedutiva, a criação de leis gerais.

Auguste Comte, no *Curso de filosofia positiva* [*Cours de philosophie positive*, 1830], diz-se herdeiro do naturalismo científico. Seu curso tem como alicerce o indutivismo baconiano, o método cartesiano e a redução galileana, levando a cabo o ideal de um espírito de segurança, de posicionalidade e de domínio do real – valores profundamente modernos. O próprio positivista anuncia as fontes elementares de seu projeto “[...] Indicarei a data do grande movimento impresso ao espírito humano [...] pela ação combinada dos preceitos de Bacon, das concepções de Descartes e das descobertas de Galileu, como o momento em que o espírito da filosofia positiva começou a pronunciar-se no mundo” (COMTE, 1978, p. 8). O positivismo radicaliza o projeto moderno que visa forjar o império do cálculo e da ordenação da vida. A partir dessa vontade de poder da razão que se diz emancipadora, a doutrina positiva é estabelecida com a edificação de princípios totalizantes e identitários. Ei-los: “física social” e “filosofia natural”; “unidade”, “identidade” e “homogeneidade”; “invariabilidade dos fenômenos sociais” e “estado fixo”; “ciência como estado viril da humanidade ocidental”, “sistema geral” e “generalidade conveniente”; “prevenção contra dispersão das concepções humanas”, contra a “desorganização social” e contra a “anarquia intelectual” da filosofia; “regime intelectual” e “precisão suficiente”; “bons espíritos positivos” e “instrução positiva”; “combinações humanas”, “fixidez” e “assentimento unânime”; “doutrina social comum”, “preponderância universal” e “ordem social”.

Todos os termos sobreditos estão semeados entre as páginas do *Curso de filosofia positiva*. Todos os vocábulos usados por Comte denotam que sua “filosofia” não busca apenas ser uma moderna doutrina, mas um elemento pulsante de poder, de cálculo e de conquista sobre o mundo da vida. Visam ordenar as ciências humanas e a sociedade em um tronco comum chamado ciência objetiva-positiva para se eliminar possibilidade de abalos sociais, anarquias intelectuais, dispersão de linhas de fuga e máquinas de guerra críticas da ordem que visa ser instituída pela filosofia natural. A partir desse enfoque, o positivismo se alinha à



perspectiva iluminista de ordenamento de consciências. Nesse sentido, a Modernidade, nas palavras de Adorno, “está em conformidade com o traço peculiar a todo esclarecimento de condenar aquilo que o comportamento pode ter de indisciplinado, perseguindo-o até o cerne da lógica, de acordo com o mecanismo de defesa da consciência reificada” (ADORNO, 2009, p. 55).

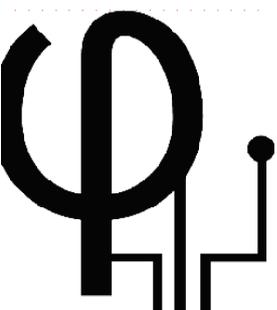
Auguste Comte diz, com o vigor da “boa vontade” daquele que está promovendo um favor à vida:

Nosso mais grave mal consiste nesta profunda divergência entre todos os espíritos quanto a todas as máximas fundamentais, cuja *fixidez é a primeira condição duma verdadeira ordem social* [...] É igualmente certo que, se for possível obter essa reunião de espíritos numa mesma comunhão de princípios, as instituições convenientes daí decorrerão necessariamente, *sem dar lugar a qualquer abalo grave*, posto que *a maior desordem já foi dissipada*.

Essa revolução geral [estabelecimento de ordenamento positivista] do espírito humano está hoje quase inteiramente realizada. Nada mais resta, como indiquei, além de completar a filosofia positiva, introduzindo nela os estudos dos fenômenos sociais e, em seguida, resumi-la num *único corpo de doutrina homogênea* [...], o triunfo definitivo da filosofia positiva ocorrerá espontaneamente e restabelecerá a ordem na sociedade (COMTE, 1978, p. 18, realces meus).

Os dois fragmentos textuais não só revelam os pressupostos de uma disciplina moderna, mas, outrossim, o projeto político-pedagógico de dominação e naturalização-neutralização da vida a partir do princípio de “ordem social”, do “assentimento unânime” e da “preponderância universal” de uma perspectiva única de ser no mundo. O espírito deve ser naturalizado a tal ponto, que até mesmo as ciências sociais devem se encaixar na metodologia natural. A reflexividade do espírito deve ingressar no rol da naturalização, fazendo parte de um tronco comum positivista, no qual já se encontram astronomia, física, química e fisiologia. Para consumir o positivismo, as ciências do espírito devem ceder à vontade de objetividade moderna, resultando dessa assunção uma física social, uma sociologia pautada no princípio de neutralidade axiológica.

Na visão de Habermas (2001, p. 172), a vontade de objetividade se alia ao princípio de “autocertificação crítica da modernidade”, que almeja uma epocalidade genuína, que nada deve à tradição ou a qualquer autoridade e, então, torna-se crítica do ambiente clássico de investigação. Por isso, as críticas positivistas buscam suspender a teologia, a metafísica e até mesmo a literatura do campo de estudo. Para Comte, essa transmutação valorativa na *epistême* europeia é necessária, pois, como ele mesmo afirma (1978, p. 15): “Já os bons



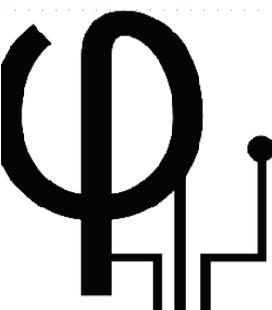
espíritos reconhecem, unanimemente, a necessidade de substituir nossa educação europeia, ainda especialmente teológica, metafísica e literária, por uma educação positiva”. Habermas (2001, p. 172) interpreta esse impulso por autocertificação e autorrealização, isto é, o princípio de autonomia do moderno como “quebra da tradição de um mundo da vida que perde, de modo perturbador, os seus traços de confiança, de transparência e de fidelidade que absorvem a contingência”. A vida, nesse sentido, nada mais representa do que falibilidade, variabilidade de sentimentos, acidentes e contingências. As criações vivenciais da tradição se tornam paixões inessenciais, disposições afetivas contaminadas por sensibilidade. A vida precisa ser naturalizada, cientificizada se se quiser ter valor objetivo no mundo. Assim, “As ciências modernas renunciaram à pretensão de razão da tradição filosófica. Com elas, inverte-se a relação clássica entre teoria e práxis. As ciências naturais, produtoras de um saber tecnicamente útil, transformaram-se [...] na primeira força produtiva” (HABERMAS, 2000, p. 105).

## 2 OPOSIÇÃO AOS VALORES MODERNOS: CRÍTICAS À NATURALIZAÇÃO E À REIFICAÇÃO DA VIDA

A epistemologia positivista abalou as ciências humanas. A filosofia sentiu-se ameaçada e entrou em crise diante dos cânones metodológicos que visavam naturalizá-la, mas não se calou perante o positivismo. Dilthey foi um dos primeiros a emitir insatisfação contra a perspectiva unitária-totalizante das ciências naturais, demonstrando que a genuinidade e a incomensurabilidade do espírito (ciência humana) frente ao naturalismo positivista se dão pelo fato da espiritualidade emergir da vida. O conhecimento do espírito é inconfundível e distinto das pretensões do positivismo. A originalidade das Humanidades reside no fato de que suas investigações partem das vivências [*Erlebnisse*], enquanto as ciências naturais negam o *páthos* da existência histórica em suas pesquisas. Como esclarece Dilthey:

Tudo o que em nós impera como costume, convenção e tradição radica em experiências vitais [...] O pensamento científico pode indagar o procedimento em que se apoia a sua segurança e consegue formular e fundamentar, com exatidão, as suas proposições: a origem do nosso saber acerca da vida não pode assim ser inquirido e não é possível delinear firmes fórmulas suas (DILTHEY, 2002a, p. 113).

Se para a ciência natural há a perspectiva de segurança e de exatidão a partir do ir além da História que já percorremos, em dimensão das ciências do espírito as experiências



humanas são vitais e, nesse campo vivencial, não há uma receita ou lei geral que consiga “fiscar”, em um tronco comum, as relações sociais a ponto de ordená-las para eliminar abalos e anarquias intelectuais. Dilthey defende autonomia às ciências humanas. Elas não podem ceder às cobranças positivistas:

As ciências do espírito distinguem-se das ciências da natureza, em primeiro lugar, porque estas têm como objeto seus fatos que se apresentam na consciência dispersos, vindo de fora, como fenômenos, ao passo que naquelas se apresentam a partir de dentro, como realidade e, *originaliter*, como uma conexão viva (DILTHEY, 2002b, p. 22).

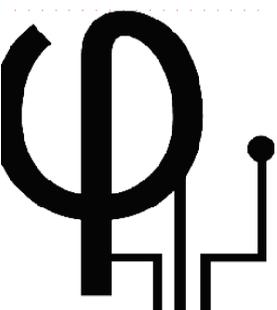
As ciências do espírito manifestam-se do *páthos* da vida, de suas disposições afetivas, do elemento principal de toda e qualquer pesquisa subsequente: o elã vital do vivente. Em compreensão diltheyana, o projeto de “físicação” (naturalização/colonização) da vida, que foi um pressuposto do positivismo, fracassa porque só é possível compreender o humano, o mundo que o circunda e seus feitos historicamente, jamais de forma neutra e a-histórica.

O positivismo não se apresentou apenas como um novo eixo científico, mas como um projeto político-educacional para a instauração de ordem em combate à dispersão das concepções humanas, contra o viver potente da vida. Esse é o caráter de segurança buscado pelo o que Habermas chama de Modernidade:

A “positividade” das instituições alienadas e das relações sociais coisificadas revela o princípio de subjetividade como um princípio de repressão que surge, então, como a violência velada da razão. O caráter repressivo da razão fundamenta-se na estrutura da autorreflexão, ou seja, na autorreferência de um sujeito que conhece, que faz de si mesmo objeto. A mesma subjetividade que apareceu, a princípio como fonte de liberdade e de emancipação – “apareceu” no duplo sentido de manifestação e de engano – revela-se como origem de uma objetivação que se tornou selvagem (HABERMAS, 2001, p. 174).

Habermas demonstra a grande ambiguidade na qual a Modernidade está instalada. Ela, que almejou o esclarecimento, a liberdade e a emancipação, crítica da ordem instituída pelo Ocidente, torna-se maquinal, alienante, coisificadora, pois o potencial racional explorado pela subjetividade se converte em aparelho legal de violência [*Gewalt*] e de repressão [*Unterdrückung*]. A política se torna política do poder [*Machtpolitik*] e não da *pólis*, o social cede ao sistema econômico reificador, a arte sofre com o valor de exposição e a cultura legaliza a homogeneização da alteridade.

Há um processo técnico de alienação e de repressão da vida presentes na epocalidade moderna. Somos os seus herdeiros e nela ainda estamos inseridos, pois nós,



contemporâneos, não vivemos em uma pós-modernidade, dado que ainda estamos exacerbando os valores do Esclarecimento, que outrora, em sua incipiência crítico-reflexiva, tinham caráter emancipatório, mas se converteram em instrumentos de manipulação e de biopolítica. Portanto, nossa época é intensivamente pró-moderna.

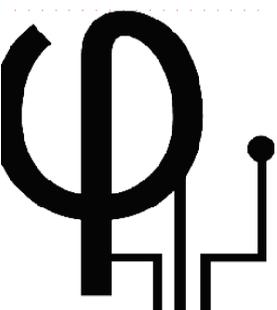
A ciência é um fruto da Modernidade. O seu desenvolvimento cria limites aos impulsos existenciais e não permite que a “vida vide” fora de arcabouços metodológicos. Dessa forma, a realidade patética ou plena de *páthos* (a vida passional) se torna malquista, enferma, mórbida porque não é atrativa à ciência, que cobra corpos e conteúdos fixos. Michel Henry, a esse respeito, na conferência *As ciências e a Ética* [*Les sciences et l'éthique*, 1992], salienta:

O mundo moderno é, por conseguinte, o de Galileu, é um mundo que é, no fundo, reducionista, materialista, que crê que o único saber válido é a física e as ciências que lhe estão ligadas. É um mundo que obedece a essa ideologia, que identifica saber com ciência, que nega a existência de outro tipo de conhecimento, enquanto que eu, ao contrário, esforço-me por mostrar que já outros saberes, como o saber [vívido] pelo qual a visão é visão, o sofrimento é sofrimento... e que nada deve à ciência (HENRY, 2010, pp. 12-13).

Galileu aparece como um pensador canônico da redução moderna para Michel Henry. Essa concepção não parece absurda, uma vez que Auguste Comte anuncia que os três elementos fundantes de seu *Curso de filosofia positiva* são a indução baconiana, o método cartesiano e a redução física galileana. Em contraposição a esse cenário científico, como salienta Michel Henry, a vida é arqui-inteligibilidade, é o incontornável do pensar que permite toda e qualquer eclosão criativa. Nessa via de raciocínio filosófico, a inspiração parte do querer-viver e nem mesmo as ciências naturais escapam ao elã passional da vida. Para o autor, a pretensão de pureza moderna esqueceria o seu local de proveniência, tentando suspender o elemento originário, o espírito, que lhe permite atuar no mundo.

A redução moderna ou cientificização da vida, chamada por Michel Henry de barbárie e compreendida por Habermas como colonização do mundo da vida [*Kolonialisierung der Lebenswelt*], intensifica a patologia social [*soziale Pathologie*], que emerge a partir do momento em que a razão se instrumentaliza, torna-se técnica. A racionalidade se despede dos ideais libertários e progressistas que um incipiente Esclarecimento instaurou. No texto *Uma patologia social da razão* [*Eine soziale Pathologie der Vernunft*, 2004], Axel Honneth elucida a sua questão:

A tese de que as patologias sociais devem ser entendidas como resultado da racionalidade deficiente é tributária basicamente da filosofia política de



Hegel. Ele começa sua *Filosofia do Direito* com a suposição de que um vasto número de tendências em direção à perda de sentido estava se manifestando em seu tempo, e que tais tendências somente poderiam ser elucidadas por meio da apropriação insuficiente de uma razão (HONNETH, 2008, p. 393).

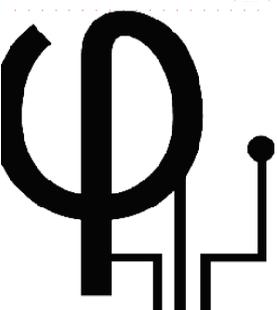
Como evidencia a indicação, Hegel percebera o nascimento de patologias sociais em sua época, dado que a racionalidade começou a se contradizer, a se desencaminhar, a se instrumentalizar. Os sentidos originários de uma Modernidade revolucionária já estariam se mostrando contraditórios. “Aqui, então, a patologia social se estabelece no momento em que a organização da sociedade começa a reprimir o potencial racional que provém do poder da imaginação ancorada no mundo-da-vida” (HONNETH, 2008, p. 395).

A repressão instaura a patologia social. Passa a existir a razão tecnocrata totalizadora, que inviabiliza a expressividade da pluralidade de vozes e que não permite espaço para que os sofrimentos singulares e sociais possam ser comunicados. A Modernidade e sua fé nas resoluções racionais, nesse sentido, geram crise. A esse respeito, diz Husserl:

A “crise”, então, pode ser esclarecida como o *fracasso aparente do racionalismo*. O motivo do fracasso de uma cultura racional não se encontra [...] na essência do próprio racionalismo, mas só em sua alienação, no fato de sua absorção dentro do naturalismo e do objetivismo [...], o afundamento na hostilidade ao espírito e na barbárie (HUSSERL, 1996, p. 88, realces do autor).

O fragmento textual demonstra que a sociedade estaria desencaminhada. A ciência, racionalizando-se de forma egoica e possessiva, ensimesmou-se, abstraiu-se da vida, esqueceu a afetividade que a torna possível. Esse egoísmo totalizante, maximizando-se ao campo social, barra a liberdade do heterogêneo (outro, vida, natureza) de se pronunciar e demonstrar as suas mazelas provocadas pelo próprio sistema que busca calcular o mundo. Esse furor da totalização não é designado como culpa da razão segundo Husserl, mas é fruto da queda da racionalidade que se instrumentalizou no positivismo. Husserl, no entanto, demonstra que a razão ainda tem potencial para reverter a barbárie na qual decaiu mediante uma reorientação epistemológica por parte do investigador: “de que o fundamento permanente de seu trabalho mental, subjetivo, é o mundo circundante vital [*Lebensumwelt*]” (HUSSERL, 1996, p. 83). Só a recontextualização da razão pode demonstrar o real ponto de partida do pesquisador: a existência atuante que o circunda.

O que pode descontextualizar e recontextualizar a racionalidade, tornando-a crítica de um ambiente total de identificação e de representação [*Identifizierung und Vorstellung*]



é a razão mesma segundo os críticos da Modernidade. É ela que pode diagnosticar as violências de um sistema administrador hoje imperante. Habermas demonstra de que modo Nietzsche, em uma intenção anarquista em relação aos objetivos englobantes do naturalismo positivo, incumbe-se em desconstruir os valores modernos para romper com o contínuo da pretensão de verdade científica.

Como Nietzsche se torna um pensador contra-moderno? Para Habermas (2000, p. 175), ele se faz antagônico ao movimento massivo positivista na “intenção anarquista [...] de *rebentar* o *continuum* da história da decadência [...] [a partir da] força subversiva de uma resistência estética [...], da experiência da rebelião contra toda normatividade”. Para Nietzsche, a arte resiste e nela reside o potencial profanador e sublevador contra a má consciência [*schlechtes Gewissen*] que uma verdade massiva e institucional busca instaurar, interiorizar no externo, inculcar no outro singular.

Na visão de Nietzsche, a má consciência (culpa) é um produto historicamente forjado pela moral, que desfere castigo contra àquele que não se adapta a lógica do ambiente ideologicamente manipulado por elementos socioculturais (religião, costume, ética) e pelo próprio Estado, que limita, sobremaneira, a vontade de potência de seus representados. “O castigo teria o valor de despertar no culpado o *sentimento da culpa*. Nele se vê o verdadeiro *instrumentum* dessa reação psíquica chamada ‘má consciência’, remorso” (NIETZSCHE, 2009, p. 64, realces do autor). Existe uma normatividade social anterior ao sujeito e à sua instalação no mundo da vida. A moralidade deve possuir validade universal, isto é, ter aplicabilidade a todos imersos em um corpo social. O sentimento de culpa e o remorso advém quando determinado sujeito não se adequa à sociedade modernamente instrumentalizada, massificada em dimensão homogênea.

Qual seria o preço da ruptura com o instituído por uma cultura do conceito identitário para a qual a diferença não merece deferência, pois representa perigo? Para Nietzsche, o preço da sublevação é o ostracismo, já que aquele que se desprende do massivo é considerado um des-loucado, um louco sem juízo, um “ponto fora da curva”. Daí o remorso deste que ultrapassou os limites impostos por um mundo da vida administrado e precisa suprimir a própria voz, calar as suas críticas, fadando-se à má consciência de um culpado que não deveria ter maximizado a sua vontade de potência, que não deveria ter saído dos trilhos em uma sociedade altamente totalizadora e coercitiva.

No diagnóstico de Max Weber, coerção se traduziria a um Estado da cúpula de aço [*stählernes Gehäuse*] com as suas forças reativas, contrapondo-se ao apetite de linhas de fuga por transformação social. Para a Teoria Crítica de Honneth, tais forças reativas, hostis

a insurreições, são o que causam o sofrimento individual e social, porque eliminam a possibilidade de o sujeito expressar o sofrimento que a ele é desferido constantemente por um Estado biopolítico e por uma sociedade acentuadamente padronizada.

Habermas reconhece, a partir de suas leituras sobre Max Weber, que o processo de modernização europeia, inovadora e descobridora, ao defender o juízo sobre o que é positivo ou negativo, logiciza a cultura do Ocidente, decaindo ao que podemos chamar de hierarquias das esferas de valor. Pensamentos, conteúdos clássicos e externos à Modernidade não satisfazem o projeto de ascensão que se tem em vista pelo humano do novo espírito. Como vimos, o esquematismo da filosofia da história se abstrai das visões de mundo religiosa, cosmológica e até mesmo literária como brada o discurso positivo de Comte. Há, nesse viés científico, não neutralidade objetiva, mas um projeto político-pedagógico objetivante do real. Há um desencantamento do mundo [*Entzauberung der Welt*] à medida em que as construções teóricas clássicas e milenares como teologia, metafísica e literatura perdem seu espaço vívido na cultura.

Porém, Habermas esclarece que os impulsos da modernização social se inserem também na burocracia estatal e na organização empresarial que tem, explicitamente, um *télos*: a consumação de um Estado sedimentado que, juridicamente, implanta empresas legalizadas a se beneficiarem das forças de trabalho e executa o processo de exploração e acumulação de capital. “Marx já havia registrado [...] o sentido ambivalente que o termo ‘liberdade’ adquire na expressão ‘trabalho assalariado livre’ – livre das dependências feudais, mas também livre para o destino capitalista, ou seja, para a exploração, a pobreza e o desemprego” (HABERMAS, 2001, p. 178). A mossa do neoliberalismo é o incremento do trabalho abstrato sobre o trabalho concreto, do inorgânico sobre o orgânico. Essa relação moderna de opressão vitaliza uma região em detrimento de outra: o capital se maximiza, mas a vida é mortificada, drenada. Assim, o sistema econômico imperante se apresenta como deidade independente da materialidade do outro, apartado do agente concreto de todo valor: o trabalhador. O fato é que a vida é exaurida pelas instituições do serviço, porém, não totalmente, sob pena do sistema se autocorromper e ceifar as suas próprias atividades e “progresso”. Aqui, está a contradição do capital: ao mesmo tempo em que se vê como profundador de si e como potestade, percebe a sua dependência no outro (assalariado), que deve ser mortificado (explorado), mas não a ponto de perder a vida, sob pena do próprio sistema decair.

O Globo sofre as consequências das construções modernas que cristalizaram uma sociedade administrada, na qual, hoje, o neoliberalismo encapsula o sujeito, causa perda de sentido e de liberdade [*Sinn- und Freiheitsverlust*], estimula o humano à

homogeneidade. A razão moderna adentra consciências. A sociedade hipercultural e maquinal não consegue encontrar, em si mesma, potência para a liberdade crítica. Nessa grave conjuntura, segundo Habermas, Weber compreende que só aquele que está *ad extra* a uma região administrada pode se contrapor à ordem instituída por uma racionalidade totalizante. Em termos propriamente habermasianos (2001, p. 179), “Weber compreende a ‘perda de liberdade’ e a ‘perda de sentido’ como desafios existenciais para as pessoas singulares”. Tal pensamento deixa transparecer um colapso total de qualquer pretensão racional coletiva para implodir a jaula de aço que a cerca. A implosão do sistema, por vias comunitárias, é vista como um fracasso, já que todos os grupos estariam adestrados pelas instituições de poder.

A filosofia contemporânea se preocupa com a conjuntura de reificação social na qual o ser humano está inserido. As instituições sociais e seus mecanismos de poder manipuladores de intencionalidades são alvos de críticas entre os pensadores que discutem acerca dos problemas da Modernidade aqui expressos. Eles se debruçam sobre a questão do adestramento político e da perda de liberdade nos tempos coevos como aporias que mazecam, sobretudo, os que estão à margem, calados pela tecnocracia. O individualismo heroico weberiano, determinado a fazer justiça contra a razão unificante, poderia, em todo caso, promover apenas desconstruções particulares, mas não promover emancipações sociais significativas que, para um pensamento dissidente, é o que deve importar. O heroísmo singular aparece no pensamento habermasiano com uma quimera, pois “Essa sociedade [contemporânea-moderna] já quebrou, há tempos, a resistência dos indivíduos heroicos [...] simplesmente mantidos prisioneiros na cápsula de ferro [...] e adaptados à sua matriz disciplinar” (HABERMAS, 2001, p. 180). Em uma era de reprodutibilidade de consciências, que permite comportamento sincronizado e comunicação globalmente modulada, a tecnocracia é o elemento moderno de racionalidade maquinal, que permeia a sociedade em todos os seus campos e sendas.

A racionalidade técnica se torna irracionalidade e passa a decidir o futuro das nações. A infraestrutura técnica é o que subjaz e modula a superestrutura do país. Economia, política, cultura, arte, lazer e educação passam a ser *determinadas* compensatória e unilateralmente por um Estado neoliberal ou por um capitalismo tardio. Como salienta Habermas (2009, p. 76), “O sistema do capitalismo tardio está a tal ponto determinado por uma política de compensações que assegura a lealdade das massas dependentes do trabalho”. Trata-se da atenção à conservação de um aparelho macropolítico a partir da prevenção de abalos, que outrora Comte já havia anunciado como elemento chave de seu positivismo em oposição às anarquias intelectuais das Humanidades. O atual aparelho neoliberal entende que a violência física desferida e explícita, acumulada e repetida sobre trabalhadores representa atuação

negativa contra o próprio sistema de produção, uma vez que eles, reunindo-se contra a ferocidade do capital, tornam-se críticos do sistema.

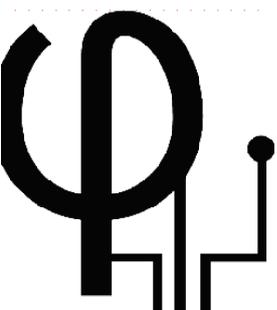
O Movimento Luddista ou *Luddita*, no início do século XIX, advindo e fortalecido a partir das insurgências de Ned Ludd, crítico dos meios de produções maquinais e das explorações fabris, impulsiona as ações dos quebradores de máquinas, insatisfeitos com a virulenta racionalidade moderna desencaminhada, não emancipatória, mas sim adestradora de corpos e de consciências. Tal movimento se revolta, porque, como esclarece Habermas:

No sistema do trabalho social, fica assegurado o progresso cumulativo das forças produtivas e, assim, uma expansão [...] de ação racional teleológica – sem dúvida à custa de crimes econômicos [...] Surge, deste modo, a infraestrutura de uma sociedade sob a coação à modernização” (HABERMAS, 2009, p. 65).

A racionalidade descarrila a tal ponto que a sua ação teleológica toma para si um *topos* coercitivo, tendo-se como finalidade essencial a exploração do outro não-ser (trabalhador) para que a produção de bens e serviços seja acelerada a fim de geração de mais capital ao dono dos meios de produção.

Como a violência aplicada ao outro pela teleologia do capital uma ora ou outra promoveria a revolta dos assalariados, o neoliberalismo sente a necessidade de se transmutar e, outrossim, precisa transvalorar os seus valores e as suas formas de cobrança. É nesse cenário que o aparelho se “desenvolve”, deixando para traz a perspectiva da violência física contra o sujeito para instaurar uma nova forma de dominação política: a despolitização das massas por meio de uma linguagem tecnocrata, altamente especializada, sobre a qual uma sociedade desinformada, de modo intencional, não tem qualquer esperança de inteligibilidade. Nesse panorama de patologia social da linguagem, os discursos e propostas em debate, em um Estado que se diz democrático de Direito, velam-se e se tornam velados aos que estão em condição marginal.

O projeto esterelizante do capitalismo tardio consuma uma realidade totalizada na técnica e na ciência e se situa em uma trinca: 1. *linguagem especializada* que distancie os indivíduos das decisões públicas; 2. *despolitização massiva* do corpo social; 3. *modernização tecnocrata*, permitindo a exuberância de tecnologias cômodas e maquinações práticas cuja praticidade outrora nunca se ouviu falar. Esses recursos estão à disposição do consumidor a qualquer momento. A carta de crédito é ampla. A partir dessa trinca reificante, o sistema consegue manter o seu processo de dominação, porque anuncia aos interlocutores que

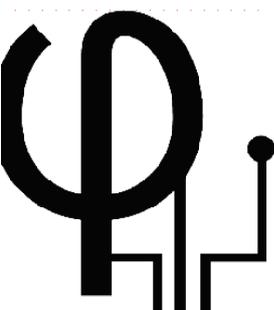


jamais, em outra epocalidade, conseguiu-se gerar tanta opulência e praticidade técnica à sociedade como o aparelho político-econômico que hoje rege o Globo.

Vê-se como a mudança de estratégia capitalista para a maximização de seus propósitos é clara: não mais se violenta o corpo do trabalhador com cobranças desumanas, adentra-se o sujeito maquinalmente a partir de dispositivos. Promete-se uma vida mais requintada com a possibilidade da compra de equipamentos antes nunca vistos e biopolitiza-se o corpo social a partir de uma linguagem tecnificada. Essa é a empreitada do Estado para evitar abalos, dissidências, linhas de fugas, máquinas de guerra críticas, abalos que Comte buscou evitar em seu fisicalismo.

O aparelho administrador que identifica, abarca e coopta é fruto da razão positiva, que totaliza o externo (o Globo) como um elemento uno e idêntico. Isso representa o inchaço do sistema, que se furta a qualquer caráter emancipatório da razão e se converte em recurso totalitário. Todavia, todo esse arranjo sistêmico não se institui repentinamente. Há um programa desenvolvimentista, uma esquematização secular que permite a tecnocracia hoje processada e em constante maximização.

Para Habermas, o capitalismo busca a sua maximização saindo do status de complexo fabril para a ordem tardia tecnocrata do real. Nas duas perspectivas, no desenvolvimento dos aparelhos punitivos e no progresso do sistema político-econômico, há a mesma racionalidade dirigida a fins: adestrar. Nessa paisagem teleológica, cujo o *télos* da Modernidade se torna totalmente outro do que outrora se prenunciava como projeto essencial do humano (autonomia, emancipação e perfectibilidade humana), Habermas denuncia (2000, p. 180): “a racionalidade instrumental incha e torna-se um todo irracional”. O inchaço do sistema se deve à sua perspectiva moduladora de mentes e corpos idênticos. Isso significa o não reconhecimento do externo (alteridade singular) como realidade escapante a todo e qualquer conceito que deseja totalizar o outro. A vontade de poder sistêmica, em sua busca totalizante, é a própria irracionalidade do aparelho. A anarquia da alteridade sobrepuja o sistema, é nevrálgica, diacrônica e polifônica. Toda essa riqueza do mundo e do outro não está dada à mão a ponto de ser incorporada em um esquema finalista. Eis a crítica mais contundente dos contemporâneos à Modernidade e à qual devemos prestar sinceras atenções.



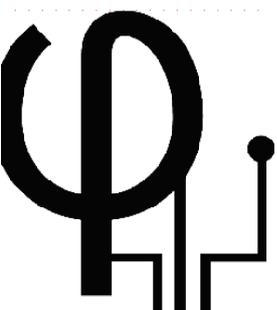
### 3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Habermas e os críticos da Modernidade aqui citados demonstram como a razão moderna – defensora da abstração da vida e da técnica – desviou-se de seus propósitos iniciais. Eles suspeitam da real eficácia da racionalidade para promover perfectibilidade humana, autonomia e liberdade, uma vez que o passar dos séculos comprovou que os valores iluministas fracassaram em fundar e desenvolver uma sociedade globalmente justa, altruísta e libertária. O escopo dos críticos é recorrer à capacidade recontextualizadora da razão para desconstruir a racionalidade “pura” e autônoma que o pensamento ocidental alimentou, sobretudo o Esclarecimento e o positivismo. Trata-se do aceno à razão situada [*situierte Vernunft*], indicando as suas insuficiências. Assim, a *ratio* precisa passar por um certo tipo de controle de qualidade de ação para ser reconsiderada elemento de organização social. Deve ser colocada para fora da incondicionalidade da sua pretensa pureza e, por isso, sofre críticas das mais diversas por ter permitido e permitir patologias sociais que violentam, ainda hoje, singularidades e coletividades em dimensão global.

Nota-se como as linhas de pensamento das teorias filosóficas críticas da Modernidade se desalinham de conceitos totalizantes. Desconfia-se da racionalidade emancipatória porque, tecnificada, cria aparelhos de exclusão para a consolidação de um *lógos* hegemônico-universalista. Mas o que caracteriza o moderno para Habermas não é tão só a vontade de poder que busca abarcar o mundo como um todo. Os adágios e arautos das grandes religiões de povos antigos já tinham pretensão de universalidade e de inclusão total a quem se dirigia o sacro discurso. Refletir sobre a Modernidade a partir desse traço, para Habermas, seria o ponto cego das críticas contemporâneas. O que a define em suas dimensões epistemológica, prática e estética é que o outrora aqui foi anunciado: autorreferencialidade e autorrealização.

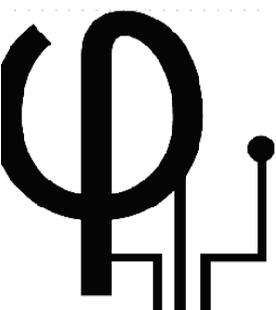
Embora muito se tenha realizado, a Filosofia da História Moderna não conseguiu concretizar o seu projeto libertário, porque apenas em dimensão apriorística se exaltou a ideia de emancipação e de liberdade de atuação. Distanciou-se da concretude fáctica da existência. Essa questão foi delineada e abordada neste artigo sobretudo a partir da teoria crítica de Habermas, mas, outrossim, com base nos posicionamentos dos críticos da Modernidade presentes no texto. A tentativa foi trazer à tona como os autores, cada um ao seu modo, polemiza contra o espírito de pureza e de segurança do *homo modernus*.

A proposta científica comteana foi elencada, demonstrando-se como tal projeto ultrapassa os seus pressupostos epistêmicos e se dirige a um modelo político-pedagógico que visa a ordem instituída livre de abalos e de anarquias intelectuais. E vários são os



elementos reificantes no positivismo que visam realizar o seu sistema. Em sentido oposto à positividade naturalista de Comte, foram expostos a defesa das ciências do espírito e o modo como os críticos da Modernidade evidenciam os problemas que vigem hoje na filosofia e na política, expandindo-se pela sociedade holisticamente. O sistema aparece como elemento abarcador do real, conceituando o externo (alteridade) e o contabiliza na reatividade do conceito contra o mundo vital.

Aqui, reitera-se que a questão central não é eliminar a razão do processo de conhecimento do mundo externo, afinal, ela é o que temos para tentar significar os conteúdos da vida. O impasse surge quando ela se torna instrumental com vista a uma teleologia dominadora. Para não cair nessa funcionalidade técnica, ela precisa notar a sua insuficiência frente ao grande fora existencial, compreendendo que a consciência nada cria se, antes, não for alimentada pelos conteúdos externos. Isso permitiria a recontextualização da razão, o seu caráter educador e emancipador seria reforçado e revisto com o cuidado necessário que uma questão grave e agravadora da vida requer.



## REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- BERMAN, Marshall. Modernidade: Ontem, Hoje e Amanhã. In: *Tudo que é sólido desmancha no ar – a aventura da modernidade*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2007.
- COMTE, Auguste. Curso de filosofia positiva. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- DILTHEY, Wilhelm. A tarefa de uma fundamentação psicológica das ciências do espírito. In: *Psicologia e compreensão*. Lisboa: Edições 70, 2002b.
- DILTHEY, Wilhelm. Vida e concepção de mundo. In: *Teoria das concepções de mundo*. Lisboa: Edições 70, 2002a.
- HABERMAS, Jürgen. Concepções da Modernidade. Um olhar retrospectivo sobre duas tradições. In: *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HABERMAS, Jürgen. *Técnica e Ciência como “Ideologia”*. Lisboa: Edições 70, 2009.
- HENRY, Michel. *As ciências e a Ética*. Lisboa: Lusosofia, 2010. Disponível em: <[http://www.lusosofia.net/textos/henry\\_michel\\_as\\_ciencias\\_e\\_a\\_etica.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/henry_michel_as_ciencias_e_a_etica.pdf)>.
- HENRY, Michel. Cultura e Barbárie. In: *A Barbárie*. São Paulo: É Realizações, 2012.
- HONNETH, Axel. Uma patologia social da razão: sobre o legado intelectual da Teoria Crítica. In: RUSH, Fred. (Org.). *Teoria Crítica*. São Paulo: Idéias & Letras, 2008.
- HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Porto Alegre: PUCRS, 1996.
- KANT, Immanuel. *Prolegômenos a toda metafísica futura*. Lisboa: Edições 70, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

