

*Da Utopia Do Trabalho à
Sociedade da Comunicação*

Maria Celeste Miranda Pinheiro

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Da Utopia do Trabalho à Sociedade da comunicação

Maria Celeste Miranda Pinheiro

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em
Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito
parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.
Área de concentração: Filosofia Contemporânea
Professor orientador: Xavier Herrero

Belo Horizonte, novembro de 1994.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Curso de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado e Doutorado)

Ata de Defesa de Dissertação

Aos dezessete (17) dias do mês de março de mil novecentos e noventa e cinco (1995), perante a Comissão Examinadora constituída pelos professores:

1a. Examinadora - Profa. Maria Aparecida Andrés Ribeiro (Mestre), 2o. Examinador - Prof. Dr. Rodrigo Antônio de Paiva Duarte e 3o. Examinador (Orientador) Prof. Dr. Francisco Javier Herrero Botín, a Sra. **Maria Celeste Miranda Pinheiro**, aluna do Curso de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado)/UFMG, submeteu-se à defesa de sua Dissertação, intitulada "**Da Utopia do Trabalho à Sociedade da Comunicação**" e, de acordo com os dispositivos regimentais, obteve o seguinte resultado:

| | | |
|-----------------------------|--|-----------------|
| 1a. Examinadora | <u>Maria Aparecida Andrés Ribeiro</u> | Nota: <u>85</u> |
| 2o. Examinador | <u>Rodrigo Antônio de Paiva Duarte</u> | Nota: <u>85</u> |
| 3o. Examinador (Orientador) | <u>Francisco Javier Herrero Botín</u> | Nota: <u>85</u> |

Foi aprovada, portanto, com a seguinte média:

85

(oitenta e cinco)

Do que, para constar, lavrou-se a presente ata, que será assinada pela Secretária do Colegiado do Curso de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado e Doutorado), e pela Comissão Examinadora.

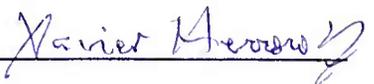
Belo Horizonte, 17 de março de 1995.

Maria Cristina da Silva Couto
Secretária do Colegiado do Curso de Pós-Graduação
em Filosofia (Mestrado e Doutorado)-PAFICH/UFMG

Arquivo: Atadef.doc

Dissertação defendida e aprovada em 17/março/1995,
fazendo parte da banca examinadora os seguintes

professores:



Prof. Xavier Herrero Botín

(Orientador)


Prof.ª M.ª Aparecida André Ribe


Prof. Rodrigo Antônio da Paiva
Duarte

A Pedro Correa Pinheiro

e,

**Pedro Luiz, José Almir Filho
Gastão
Arcângela, Ana Paula
Mayra**

com carinho.

Agradecimentos:

**ao Professor Xavier Herrero pela orientação
ao Professor José de Anchieta Corrêa
ao órgão financiador: PICD/CAPES
à Universidade Federal do Maranhão
especialmente, ao Departamento de Filosofia.**

**à minha mãe
à Claudinha
aos meus amigos
ao meu analista.**

SUMÁRIO

| | |
|--|----|
| Abreviaturas | 6 |
| Introdução | 7 |
| I - A Utopia do Trabalho na Sociedade Moderna | 11 |
| 1. A Sociedade do Trabalho | 13 |
| 2. A Utopia da Sociedade do Trabalho | 21 |
| 3. O Declínio da Utopia da Sociedade do Trabalho | 25 |
| II- A Crise de um Modelo | 28 |
| 1. Sociedade e Trabalho: Perspectivas Atuais | 29 |
| 2. A Contradição do Estado Social | 32 |
| 3. A Crítica Habermasiana da Sociedade do Trabalho | 35 |
| 3. 1. A Análise Marxiana | 36 |
| 3. 2. A Análise Weberiana | 45 |
| III-A Razão Comunicativa e a Sociedade Democraticamente Organizada | 49 |
| 1. O Novo Paradigma da Comunicação | 50 |
| 1.1. A Intuição Fundamental | 50 |
| 1.2. Justificativa para a Adoção do Paradigma | 53 |
| 1.3. Contribuições Relevantes para a Adoção do Paradigma | 57 |
| 2. A Compreensão Habermasiana da Sociedade | 62 |
| 2.1. Uma Nova Compreensão Crítica do Social | 63 |
| 2.2. Uma forma de Vida Comunicativa | 74 |
| 3. A Resolução da Problemática da Sociedade do Trabalho | 82 |
| Conclusão | 90 |
| Bibliografia | 93 |

Abreviaturas de algunas obras de Habermas.

| | | |
|----------|---|---|
| NI | - | La Nueva Impenetrabilidad. |
| RMH | - | La Reconstrucción del Materialismo Histórico. |
| CTCI | - | Ciencia y Técnica como "Ideología". |
| TAC | - | Teoría de la Acción Comunicativa. |
| NRI | - | La Necesidad de Revisión de la Izquierda. |
| TP | - | Teoría y Praxis. |
| CI | - | Conocimiento e Interés. |
| DFM | - | El Discurso Filosófico de la Modernidad. |
| PFP | - | Perfiles Filosófico - Políticos. |
| EP | - | Ensayos Políticos. |
| PLCT | - | Problemas de Legitimación en el Capitalismo Tardío. |
| TAC(CEP) | - | Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y Estudios Previos. |
| LCS | - | La Lógica de las Ciencias Sociales. |
| PPM | - | Pensamiento Póss - Metafísico. |

INTRODUÇÃO

Considerado um dos representantes mais expressivos e produtivos da filosofia contemporânea, Jürgen Habermas parte do fato fundamental da

comunicação, tornando possível a formulação de um novo aparato conceptual, para uma compreensão crítica da sociedade atual.

As diretrizes fundamentais para a realização deste trabalho encontram-se no texto de Habermas, **A Nova Intransparência**, de 1984.

Habermas analisa nesse texto a perplexidade, a nova intransparência (*Neue Unübersichtlichkeit*), predominante no atual cenário político e intelectual, face ao malogro das expectativas concernentes à realização de projetos em prol da emancipação da humanidade, baseados no desenvolvimento da ciência, da técnica e do planejamento.

A atualidade vivencia a perda das esperanças e do otimismo, diante das conseqüências ambivalentes resultantes do progresso técnico - científico. Em decorrência esboça-se um futuro em nada promissor.

Tais razões teriam suscitado um descrédito para com as energias utópicas e, um conseqüente decreto do final das utopias.

Contrariando essa idéia Habermas sustenta apenas o declínio de uma utopia específica - a utopia da sociedade do trabalho -, um tema pertinente aos primeiros socialistas e sobretudo em Karl Marx.

O fato da decadência da utopia da sociedade do trabalho apontar para a decadência das energias utópicas como um todo, encontra sua justificativa para Habermas, na crise do Estado Social, no qual ainda podem ser vislumbrados resquícios da utopia do trabalho.

O Estado Social em suas tentativas de promover uma **pacificação do mundo do trabalho**, é criticado (apesar de bem - sucedido) devido a forma onerosa de sua atuação, além de excessivamente prescritiva, obstaculizando a difícil conciliação entre o capitalismo e a democracia.

Mas, a perda de plausibilidade da utopia do trabalho aponta mais radicalmente para o fato de que na atualidade, o trabalho abstrato, a esfera da produção, o lucro, etc., não se constituem mais como fatores determinantes para a configuração da sociedade como um todo.

Face a tais considerações o objetivo deste trabalho consiste na busca de novo instrumental para a análise da sociedade contemporânea, a partir do aparato categorial habermasiano, uma vez que fortes indícios sugerem que a categoria de trabalho deixa de constituir um referencial inequívoco para descrição da sociedade, tal como evidenciam as análises clássicas.

O trabalho consta de três partes. A primeira intitulada **A utopia do trabalho na sociedade moderna**, subdivide-se em: 1. **A sociedade do trabalho**, onde é caracterizado o modelo da sociedade do trabalho, segundo as considerações de Karl Marx e de Max Weber, sugeridos como clássicos teóricos desse modelo de sociedade.

Uma ressalva importante: este trabalho apoia-se exclusivamente na interpretação habermasiana, tanto no que diz respeito a Marx, quanto a Weber. Esta interpretação será oportunamente contextualizada;

2. **A Utopia da sociedade do trabalho:** explicita-se a perspectiva utópica inerente ao modelo da sociedade do trabalho. Analisam-se as condições para a emancipação, que se inscrevem na esfera do trabalho, uma vez que a superação da alienação do trabalhador, significa para Marx, a recuperação mesma da essência humana;

3. **O declínio da utopia da sociedade do trabalho:** aborda-se a perda de convicção por parte da utopia do trabalho, que se apresenta estreitamente vinculada à "crise do Welfare state".

A segunda parte, **A crise de um modelo**, desdobra-se em três segmentos:

1. **Sociedade e Trabalho: perspectivas atuais.** Abordam-se aspectos que podem validar a tese habermasiana do fim da sociedade do trabalho. As análises de Claus Offe à respeito dos problemas da sociedade do trabalho fundamentam as nossas considerações;

2. **A contradição do Estado Social** é retomada na medida em que, a sua crise, valida o declínio do modelo de sociedade e de utopia baseados no trabalho;

3. **A crítica habermasiana da sociedade do trabalho**, onde são retomados certos aspectos das análises de Marx e de Weber, enquanto objeto de uma consideração crítica sob a ótica habermasiana. São ressaltadas então, algumas deficiências categoriais, inviabilizando essas análises para uma adequada compreensão da realidade atual.

A última parte intitulada **A Razão Comunicativa e a Sociedade Democraticamente Organizada**, consta de três seções: 1. **O novo paradigma da Comunicação**, cuja explicitação requer o concurso de três aspectos essenciais. Primeiramente verifica-se qual é a intuição que norteia a adoção do paradigma da comunicação (**a intuição fundamental**); quais as justificativas que se podem encontrar em Habermas para tal adoção (**justificativa para a adoção do paradigma**), e por fim, quais as referências teóricas utilizadas quando da formulação do paradigma da comunicação (**Contribuições relevantes para a adoção do paradigma**);

2. **A compreensão habermasiana da sociedade.** Aqui reside a tentativa central de empreender uma releitura do social a partir de categorias centradas na comunicação. Para tanto, a análise se desdobra em dois momentos: **Uma nova compreensão crítica do social**, que contempla uma visão geral da sociedade, de acordo com a interconexão entre ação comunicativa, racionalidade comunicativa e mundo da vida, e **Uma forma de vida comunicativa.** Trata-se da significação de uma forma de vida estruturada a partir da linguagem. Enfoca-se de modo específico as instâncias da moral e da política, como gestadas em processos discursivos;

3. A resolução da problemática da sociedade do trabalho. Pretende-se evidenciar a fecundidade de uma compreensão alternativa da sociedade baseada na comunicação, para a resolução de certos impasses ou deficiências, patentizadas nas análises clássicas de Marx e Weber.

Assim, ampliando-se as considerações de Habermas no texto que nos serve de fio condutor, espera-se tornar plausível a tentativa de passagem da utopia do trabalho à sociedade da comunicação.

I - A UTOPIA DO TRABALHO NA SOCIEDADE MODERNA

No marco de suas análises sobre a sociedade contemporânea avançada, Habermas tematiza "o fim da sociedade do trabalho". Trata-se da desautorização de

um paradigma central, que desde os clássicos teóricos do social norteia não só a compreensão da estrutura e da dinâmica da sociedade, bem como os movimentos utópicos e emancipatórios: o paradigma do trabalho ou da produção.

No texto *A nova intransparência*, Habermas afirma que a época moderna assinala a sua especificidade em relação a outras épocas históricas. Em primeiro lugar, por romper com o usual modelo normativo da antiguidade (*antiquitas*), desvincula-se de balizamentos pré-existentes. Ora, ao carecer de significações, põe-se-lhe a exigência de ter que buscar a partir de si, seus próprios fundamentos normativos, ou a necessidade premente de autocompreensão. Isto explica a inquietude do "espírito da época", aglutinando dois elementos que tomados de per si são antitéticos: o pensamento histórico e o pensamento utópico.¹ Revela-se aqui em segundo lugar, a singularidade da época moderna pois, as utopias clássicas são comumente caracterizadas pelo seu desvinculamento do processo histórico. Tratam-se de formas de utopias literárias ou romanescas as quais, frequentemente descrevem um mundo imaginário, projetado pelo autor. Diferentemente destas aspirações românticas e idealistas, os projetos utópicos da modernidade revelam uma conexão essencial com a história. A utopia moderna figura no plano da história levando em consideração as possibilidades efetivas de sua realização. São projetos de reforma social, convertendo-se em diretriz da política a partir da Revolução Francesa. Nesse caso passam a desempenhar uma função prática na condução dos movimentos sociais. O discurso utópico, patentizando objetivos concretos, inspira movimentos que exercem influência sobre a história.

Entretanto, a não-realização dos propósitos contidos no projeto da modernidade, a ruptura com as intenções da Ilustração, não deixaram margem ao otimismo. As projeções utópicas modernas em prol da emancipação da humanidade seguiram um curso tão adverso, corroborando para a difusão na atualidade da tese do esgotamento dos impulsos utópicos ou ainda, de sua retirada do horizonte histórico. Isto assinalaria igualmente a **perda da confiança da cultura ocidental em si mesma** ?

Não é esta a opinião defendida por Habermas pois, "quando secam os mananciais utópicos se difunde um deserto de trivialidade e perplexidade"² e, muito embora se trate de uma situação de intransparência (*unübersichtlichkeit*), ela ainda revela **"a confiança da cultura ocidental em si mesma"**. Na verdade, a tese defendida por Habermas é: "a estrutura do espírito da época não mudou, como tão

¹ "O pensamento histórico, nutrido pela experiência, parece estar chamado a criticar os projetos utópicos; o exuberante pensamento utópico parece ter a função de expor alternativas de ação, e possibilidades de jogo que transcendam as continuidades históricas." Habermas, J., *A Nova Intransparência*, In: *Ensayos Políticos*, Barcelona, Edições Península, 1988, p. 114. Citado a seguir com a sigla NI.

² *Ibidem.*, p. 133.

pouco a forma da polêmica sobre possibilidades vitais futuras e, a consciência histórica não está perdendo as energias utópicas de modo algum. Antes, o que chegou ao fim, foi uma utopia concreta, a que no passado se cristalizou em torno do potencial da sociedade do trabalho"³.

No que se segue trataremos de analisar os elementos implicados nesta tese habermasiana, a saber:

- a) quais os elementos que compõem ou caracterizam a sociedade do trabalho, a partir das reflexões de Karl Marx e de Max Weber, enquanto teóricos da sociedade do trabalho;
- b) em que consiste a utopia da sociedade do trabalho e, o seu declínio.

1 - A SOCIEDADE DO TRABALHO

Conferindo-se um lugar central à categoria de trabalho, a tradição clássica da sociologia pode reconstruir a estrutura e a dinâmica da sociedade, configurando o que Ralf Dahrendorf denominou de a **sociedade do trabalho**, muito embora esta referência não se encontre de modo explícito nas tematizações de autores clássicos como Marx, Weber e Émile Durkheim.

Se o objetivo geral de uma teoria sociológica consiste na "formulação dos princípios gerais que moldam a estrutura da sociedade, programam sua integração ou seus conflitos, comandam o sentido do seu desenvolvimento e conduzem a auto-imagem do seu presente e do seu futuro,"⁴ a análise dos clássicos evidencia a posição-chave que o paradigma do trabalho ocupa em suas construções: "o modelo de uma sociedade burguesa voltada para a atividade econômica, dedicada ao trabalho, impulsionada por sua racionalidade e abalada pelos conflitos trabalhistas, é o centro das pesquisas de Marx, Weber e Durkheim - configurando uma clara identidade, apesar das divergências na abordagem metodológica e nos resultados teóricos".⁵ Assim encontra-se em Habermas que "os clássicos da teoria social, desde Marx a Max Weber, coincidem em que a estrutura da sociedade burguesa se caracteriza pelo trabalho abstrato, isto é, por um tipo de trabalho industrial orientado pelas leis de mercado, submetido aos critérios de valorização do capital, e

³ Ibidem., p. 117.

⁴ Offe, Claus, Trabalho & Sociedade, Problemas Estruturais e perspectivas para o futuro da Sociedade do Trabalho, Vol. I, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1991, p. 13.

⁵ Ibidem., p. 14.

organizado segundo critérios empresariais.⁶ Em se tratando de uma afirmação central, convém que seja apreciada detidamente.

Trabalho abstrato é aquele utilizado na produção industrial de bens, no chamado setor secundário ou manufatureiro. Cabe à instituição do mercado e do contrato de trabalho, dirigir essa produção industrial de bens e a distribuição de renda. Portanto, "nas sociedades capitalistas, o mercado de trabalho é a solução institucional predominante para um duplo problema de alocação que tem que ser resolvido em qualquer sociedade: por um lado o sistema produtivo tem que ser provido com as atividades de trabalho de que ele necessita, e por outro lado, a força de trabalho tem que ser provida com os meios monetários (salário) e sociais (status) de subsistência".⁷

No modo de produção capitalista o trabalho, como todos os produtos, adquire a forma de mercadoria e se integra ao movimento de autovalorização do capital - objetivo maior da produção capitalista. A organização empresarial da produção está essencialmente vinculada à noção de lucro o qual "forma, por assim dizer, o bastidor transcendental onde se tecem os outros conteúdos intencionais".⁸

Para Marx, trabalho abstrato é a força de trabalho remunerada, apropriada pelo empresário como uma mercadoria e portanto, alienada do trabalhador. Na teoria do valor marxiana, é de fundamental importância considerar a especificidade que constitui a mercadoria força de trabalho. Ela é distinta das outras mercadorias porque "é uma força de trabalho 'viva', que, 1) não surge com a finalidade de ser vendida, 2) que não pode se separar de seus proprietários e, 3) que somente pode ser posta em movimento por seu proprietários."⁹

A sociedade burguesa é o tipo de sociedade que melhor se ajusta ao modelo de uma sociedade do trabalho, o que pode ser percebido com clareza nesta passagem de Marx: "o trabalho converteu-se aqui - não somente em conceito, mas também em realidade - um meio para a criação de riqueza em geral e deixou de estar fundido aos indivíduos - como determinação deles - em uma particularidade. Este estado encontrou seu desenvolvimento máximo na forma paradigmática de existência das sociedades burguesas, nos Estados Unidos. Aqui é pois, onde pela primeira vez, torna-se verdadeira na prática a abstração da categoria "trabalho", "trabalho em geral", "trabalho sans phrase, o ponto de partida da economia moderna".¹⁰ A partir do modo de produção capitalista é que se põem objetivamente as condições a partir

⁶ Habermas, J., NI, p. 117.

⁷ Offe, Claus e Hinrich, Karl, op. cit., p. 46.

⁸ Giannotti, José Arthur, Origens da Dialética do Trabalho. Porto Alegre, L&PM, 1985, p. 228.

⁹ C. Offe, "Unregierbarkeit, en J. Habermas, Stichworte zur geistige Situation der Zeit, Francfort, 1979, 315, citado por Habermas in: Teoría de la acción comunicativa (1981), II. Madrid, Taurus, 1988, p. 474. Citado a seguir com a sigla TAC.

¹⁰ Marx, Karl. Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie. Berlin, 1953, p. 24 e segs., citado por Habermas, in: TAC, II, p. 571.

das quais, Marx pode reconhecer e demonstrar o caráter universal da categoria trabalho: "o modo de produção capitalista separa o trabalho do próprio trabalhador, confere-lhe a autonomia real que permite seu conhecimento. A existência do trabalho sem atributos é pressuposto da produção da categoria trabalho (Marx, G., 25), a única capaz de compreender as fases da formação do processo de trabalho, quando este aparece irremediavelmente imbricado com outras determinações naturais e sociais".¹¹

Considera-se que a sociedade burguesa é pela natureza de sua constituição, bastante esclarecedora no que diz respeito à formações sociais anteriores, deixando entrever pela primeira vez, elementos como os que se seguem: um conceito geral de princípio de organização social pois, devido à relação trabalho assalariado versus capital, a estrutura de classes pode se manifestar sob uma forma pura (econômica). Permite a diferenciação da esfera política, de um sistema econômico vinculado especificamente à reprodução material; e ainda, a constituição explícita de sistemas universalistas de valores que contribuem para a legitimação da dominação. Mas, de modo particular, é a sociedade burguesa, o modelo por excelência da sociedade do trabalho, na medida em que o seu princípio de organização reside na relação trabalho assalariado e capital, fundamentado no sistema do direito civil burguês. O trabalho se institucionaliza sob a forma de contrato de trabalho assalariado, passa a se organizar empresarialmente, e converte-se em abstrato, ou seja, é agora um fator no cálculo de custos e de rentabilidade.¹²

O trabalho social é para a sociedade burguesa sua própria forma de legitimação: o modo de produção capitalista institucionaliza o mercado que é regido pelo princípio da "livre troca de equivalentes". Desta reciprocidade emerge não só o próprio fundamento da legitimação mas simultaneamente, ela se constitui no próprio princípio de organização da produção e reprodução social, sancionado juridicamente. Aqui reside uma especificidade: a forma tradicional de dominação era política, no capitalismo liberal ela se apresenta imediatamente vinculada ao sistema de trabalho social, "pois só agora pode a ordem de propriedade converter-se de **relação política em uma relação de produção**".¹³ A legitimidade da dominação

¹¹ Giannotti, José Arthur. Trabalho e Reflexão, Ensaios para uma dialética da sociabilidade. São Paulo, Brsiliense, 1983, p. 105.

¹² Cf. Habermas, J., La Reconstrucción del Materialismo Histórico (1976). Madrid, Taurus, 1986, p. 28 e 218. Citado a seguir com a sigla RMH. "Reconstrução significa em nosso contexto, que se desmonta uma teoria e a recompõe de forma nova, com o único objetivo de que ela alcance melhor a meta a que se impôs: este é o modo normal de proceder-se com uma teoria que em alguns pontos necessita de revisão porém, cuja capacidade de estímulo está longe de ser esgotada". RMH, p. 9.

¹³ Habermas, J., Ciencia y técnica como "ideologia" (1968). Madrid, Tecnos, 1986, p. 76-7. Citado a seguir com a sigla CTCL.

repousa assim, em relações de produção também legítimas: "a ordem da sociedade é só mediatamente política e imediatamente econômica."¹⁴

Outro clássico do social a que se pode recorrer é Weber, enquanto enfoque complementar ao de Marx, nesta caracterização da sociedade do trabalho: "Marx e Weber concordam em que a racionalidade estratégica do cálculo capitalista é a força motriz dominante da racionalização ("formal") das sociedades capitalistas, com que o trabalho é desvinculado de todos os critérios imediatos de referência doméstica ou de valor de uso, assim como do ritmo da fome e da satisfação".¹⁵

A recorrência a Weber neste trabalho é-nos extremamente fecunda, sobretudo se se considerar que Weber, sob o ponto de vista de uma teoria da racionalização, analisa o surgimento e o desenvolvimento da sociedade capitalista, considerada como o próprio modelo da sociedade do trabalho.¹⁶

Weber explicita o processo de racionalização ocidental sob uma perspectiva dual, que compreende a racionalização social e, a racionalização cultural.

A racionalização social compreende a economia capitalista, o Estado moderno e o Direito Formal. Quanto à economia capitalista, o seu núcleo organizativo encontra-se na empresa capitalista, a qual, "está separada dos bens domésticos, e com a ajuda de cálculos de capital (contabilidade racional), orienta as suas decisões de investimento pelas oportunidades que oferecem o mercado de bens, de capital e de trabalho; organiza a força de trabalho formalmente livre a partir de sua eficiência e, utiliza-se tecnicamente de conhecimentos científicos."¹⁷ A administração estatal moderna, cujo núcleo organizativo reside no "instituto" (ANSTALT) ou aparato racional de Estado, atua "sob a base de um sistema de controle, centralizado e estável, dispõe de um poder militar permanente e centralizado, monopoliza a criação do direito e o emprego legítimo da força e, organiza a administração burocraticamente, isto é, sob a forma de um domínio de funcionários especializados."¹⁸ O Direito, positivamente estatuído, constitui o meio através do qual economia e Estado moderno se organizam e disciplinam as suas relações recíprocas.¹⁹

¹⁴ CTCL, p. 77.

¹⁵ Offe, C., op. cit., p. 15.

¹⁶ Parece-nos acertado eleger como referencial a reconstrução da problemática weberiana da racionalização, empreendida por Habermas ao longo de grande parte da obra Teoria da Ação Comunicativa. Habermas pretende examinar a profunda impressão causada pela análise weberiana sobre o marxismo ocidental, a partir de Lukács. Da reconstrução habermasiana reteremos apenas os aspectos pertinentes aos nossos propósitos.

¹⁷ TAC, I, p. 214-5.

¹⁸ Ibidem., p. 215.

¹⁹ Para Weber, são estes os fenômenos - chave da racionalização ocidental, e enquanto tais, exigem uma explicação em termos de uma teoria da racionalização.

A Conversão do direito natural dado, em princípios jurídicos reflexivos, caracteriza formalmente a positividade, a legalidade e o formalismo do direito moderno, o qual pode agora

A racionalização no plano da cultura consiste num processo do qual emergem as estruturas de consciência características da modernidade. A partir da racionalização das imagens metafísico-religiosas do mundo "se produz uma diferenciação de três esferas de valor, cada uma das quais obedecendo à sua própria lógica:"²⁰ cognitiva, estética, e moral.

A **sociedade do trabalho** representa portanto um modelo onde o trabalho assalariado na perspectiva do modo de produção capitalista, torna-se necessariamente um horizonte referencial para as ciências sociais, a partir do qual todos os demais aspectos da sociedade poderiam ser desenvolvidos. O trabalho converte-se então no paradigma fundamental para a análise da atividade humana. Nesse sentido, ele diz respeito também à organização da existência pessoal. Tais aspectos subjetivos do trabalho são amplamente desenvolvidos por Weber, principalmente quando da teorização de sua ética do trabalho, com toda a capacidade de motivação para a praxis que ela enseja.

A análise da ética capitalista é fundamental, na medida em que Weber intenta apenas elucidar "as condições culturais sob as quais se efetuou a passagem ao capitalismo e portanto, que permitiram resolver o problema evolutivo central, a saber,; o de integrar socialmente um subsistema social diferenciado, especializado na ação racional com relação a fins. Daí que somente se interessou pelas idéias que fizeram possível que o **tipo de ação racional com relação a fins** ficasse ancorado, de forma racional com relação a valores, no sistema de trabalho social."²¹

Pretendemos examinar em primeiro lugar porque a ética protestante, também chamada ética profissional (BERUFSETHIK), parte integrante de um modo metódico de vida, pode ser considerada o aspecto mais importante para o surgimento do capitalismo.

Weber pressupõe a existência de uma relação causal entre a ética protestante e o êxito nas atividades temporais. Fundamenta-se na doutrina calvinista segundo a qual, para o crente, o êxito profissional constitui um sinal exterior e seguro de que a graça de Deus está sobre si e como tal, prenuncia a sua salvação

"satisfazer aos imperativos funcionais de um comércio econômico regulado através de mercados". Habermas, TAC, I, p. 337

²⁰Ibidem., p. 222.

A ciência moderna, instrumentalizada, "posta a serviço da economia", e a arte autônoma, enquanto "forma de produção artística capitalista-burguesa", são fenômenos secundários, se postos em correlação com a independização da moral e do direito, que portam elementos fundamentais da gênese da sociedade moderna. Ambos se constituem formalmente enquanto ética religiosa, fundada em princípios universalistas e, direito positivado, respectivamente.

Vale notar que os elementos da racionalização cultural funcionam na análise de Weber, apenas enquanto pontos de referência, diversamente do que ele concebe em relação aos pertinentes à racionalização social.

²¹ Ibidem., p. 263.

ou, em caso contrário, a sua danação. Assim, o cristão deve se esforçar para provocar esse êxito com seu empenho pessoal. Tal postulado é especialmente importante porque permite a difusão de "um modo de vida objetivizado, sistematizado e, **centrado em torno do exercício racional da profissão,**"²² favorecendo, ainda, a transposição de um mero estado "de benefício econômico ocasional para um sistema econômico."²³

Nesse quadro religioso, o crente é impelido à busca individual de sua salvação através de uma praxis ética, racional e sistematizada, que perpassa todos os âmbitos de sua existência. Configura-se então o que Weber denomina de modo de vida "metódico", peculiar aos empresários do capitalismo nascente.

Pode-se avaliar a fundamental importância que o trabalho assume para aqueles que trabalham. Ao ser normatizado, o trabalho passa a assumir um status de obrigação moral do homem, sendo ainda a instância da qual depende o seu reconhecimento como pessoa. Há uma perfeita identificação entre a pessoa do trabalhador e a do agente moral.

Contudo, o modo metódico de vida opera uma objetivização do âmbito profissional, ou seja, "no interior da esfera do trabalho profissional, a interação fica suficientemente neutralizada moralmente, para que a ação social possa se dissociar de normas e valores, e se adaptar a uma persecução "racional com relação a fins" dos próprios interesses e orientar-se ao êxito; simultaneamente, o trabalho profissional fica tão estritamente vinculado ao destino soteriológico individual, **que em conjunto** fica carregado moralmente e dramatizado."²⁴

Weber entende a modernização pela diferenciação da economia capitalista e do Estado moderno. Assim, as novas estruturas sociais vêm determinadas pela diferenciação desses dois sistemas. Ao serem ampliados os âmbitos sociais sujeitos às decisões de ordem racional, exige-se igualmente um novo nível de aprendizagem da sociedade.

Para Habermas a superioridade da economia capitalista reside: "na instauração de um mecanismo econômico que garanta a longo prazo a ampliação dos subsistemas de ação racional com relação a fins e, na criação de uma legitimação econômica sob a qual o sistema de dominação pode adaptar-se às novas exigências de racionalidade que comporta o progresso desses subsistemas".²⁵ A racionalização weberiana é aqui entendida como um processo de adaptação que comporta duas tendências: "de baixo, faz-se sentir uma pressão permanente para a adaptação tão logo, com a institucionalização das relações territoriais de troca de bens e de força

²² Ibidem., p. 293.

²³ Weber, Max, Die Protestantische Ethik, II, Heidelberg, 1972, p. 232, citado por Habermas, in: TAC, (I), p. 293-4.

²⁴ Habermas, TAC, I, p. 295.

²⁵ CTCL, p. 77.

de trabalho por um lado, e a empresa capitalista por outro, se impõe a nova forma de produção. No sistema de trabalho social fica assegurado o progresso acumulativo das forças produtivas e com isso, uma expansão horizontal dos subsistemas de ação racional com relação a fins, embora certamente não sem pagar o preço das crises econômicas. Por esse meio, as formas tradicionais são cada vez mais submetidas às condições da ação instrumental ou da racionalidade estratégica: a organização do trabalho e do comércio econômico, a rede de transportes, de notícias e de comunicação, as instituições do direito privado e, partindo da administração das finanças, a burocracia estatal. Surge assim a infraestrutura de uma sociedade sob a coação da modernização (...); **de cima**, pois as tradições que legitimam a dominação e orientam a ação, especialmente as interpretações cosmológicas do mundo, vêm-se desprovidas de seu caráter vinculante ao impor-se os novos critérios da ação racional com relação a fins".²⁶

A questão decisiva agora é por que é possível a Weber **descrever** o processo de modernização como racionalização social? Porque é pressuposto que tanto a empresa capitalista, quanto o Estado moderno, ajustam-se plenamente ao modelo do agir racional com relação a fins, uma vez que a sua pretensão consiste justamente em **"explicar a institucionalização da ação racional com relação a fins** em termos de um processo de racionalização."²⁷ Assim, Weber limita a sua explicitação da racionalização social à **racionalidade com relação a fins da ação empresarial, institucionalizada na empresa capitalista**. Isto requer: "a) orientações de ação racionais com relação a fins por parte da força de trabalho que se integra em um processo de produção planejado; b) um ambiente econômico previsível e calculável para a empresa capitalista, ou seja, mercados de bens, de capital, e de trabalho; c) um sistema jurídico e uma administração estatal que garantam essa previsibilidade e portanto, d) um aparato estatal que sancione o direito e que, por sua vez, institucionalize na administração pública, orientações de ação racionais com relação a fins".²⁸ Tem-se portanto o marco a partir do qual pode ser formulada em toda a sua extensão, a questão fundamental que coloca a modernização como racionalização social: "como é possível a **institucionalização** de orientações de ação racionais com relação a fins no âmbito do trabalho social"?²⁹

Em Weber, a racionalização social parece convergir essencialmente para o **modelo de organização** que se encarna sob a forma da empresa capitalista e do aparato estatal moderno, cuja racionalidade repousa na obrigatoriedade do agir teleológico de empresários e funcionários. Sob o ponto de vista da organização, o que caracteriza ambos (empresa capitalista e Estado moderno) é "a concentração dos

²⁶ Ibidem., p. 77-8.

²⁷ TAC, I, p. 226.

²⁸ Ibidem., p. 288.

²⁹ Ibidem., p. cit.

meios materiais da organização" em mãos de empresários ou de dirigentes racionais obrigados ao cálculo racional"³⁰, uma vez que a **institucionalização do agir racional com relação a fins**, requer necessariamente tal concentração: "assim como a independência relativa do artesão, do pequeno industrial doméstico, do camponês autônomo, do comanditário, do cavaleiro e do vassalo, fundava-se em que os mesmos eram proprietários dos utensílios, das provisões, dos meios pecuniários, das armas, com que cumpriam sua função econômica, política ou militar, e dos que viviam sob o exercício da mesma; assim também a dependência hierárquica do operário, do dependente do comércio, do administrativo, do ajudante de um centro universitário, e também do funcionário e do soldado, se baseia em todos os casos em que os utensílios, as provisões e os meios pecuniários indispensáveis para a "empresa" e para a existência econômica da mesma, encontram-se concentrados sob o poder de disposição do empresário em um caso, e do dirigente político em outro... Esta base econômica decisiva, a saber, a "separação" do trabalhador em relação aos meios materiais de trabalho: dos meios de produção na economia, dos meios bélicos no exército, dos meios materiais na administração pública, e dos meios pecuniários em todos eles, é comum, como tal fundamento decisivo, para a empresa política e militar que são o Estado e a economia capitalista privada."³¹

Parece interessante estabelecer alguns paralelos entre Marx e Weber:

Se Weber situa na empresa capitalista e no Estado moderno, os fenômenos que carecem de explicação, Marx os localiza na forma da produção, no processo de acumulação do capital. Nesse sentido, "o caráter planejado das decisões econômicas orientadas ao lucro e baseadas na contabilidade racional",³² é de longe o aspecto mais enfático da análise weberiana e não, como se verifica em Marx, a institucionalização do trabalho assalariado. Por isso mesmo Weber não parte especificamente de considerações relativas à natureza do trabalho abstrato, mas do "espírito do capitalismo": a mentalidade específica, subjacente ao agir econômico-racional dos empresários do primeiro capitalismo.

Um outro aspecto: Marx considera a racionalização social decorrente do desenvolvimento das forças produtivas, a partir do incremento do saber empírico, do aperfeiçoamento das técnicas de produção e, de uma progressiva e eficiente mobilização, qualificação e organização da força de trabalho social disponível. Nesse caso, as relações de produção, ou seja, o quadro institucional da sociedade, somente pode ser revolucionado mediante a pressão racionalizadora exercida pelas forças produtivas. Na análise weberiana, pelo contrário, o quadro institucional representado pela economia capitalista e pelo Estado moderno, significam

³⁰ Ibidem., p. 287.

³¹ Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Colônia, 1964, p. 1.047, citado por Habermas, in: TAC, (I), p. 287.

³² TAC, II, p. 443.

unicamente subsistemas da atividade racional com relação a um fim, a partir dos quais se descobre o racionalismo ocidental.

Partimos de uma afirmação de Habermas segundo a qual, a análise dos clássicos coincide quanto ao fato de ser o trabalho abstrato a instância que molda a estrutura da sociedade burguesa. Avançando um pouco esta afirmação encontra-se que "como este tipo de trabalho abstrato resultou ter uma força tão considerável, capaz de penetrar em todas as esferas, também as esperanças utópicas se dirigiram para a esfera da produção, isto é, a idéia de uma emancipação do trabalho frente à determinação exterior"³³. Isto implica a necessidade de caracterizar agora a utopia da sociedade do trabalho.

2 - A UTOPIA DA SOCIEDADE DO TRABALHO

Tendo caracterizado a Sociedade do Trabalho, devemos nos reportar agora à dimensão utópica que tal modelo comporta. Tudo isso a partir da admissão de que a força de trabalho abstrato - a força de trabalho remunerada e apropriada empresarialmente - é capaz de estruturar e determinar a configuração da sociedade burguesa e dessa maneira, canalizar os próprios impulsos utópicos para o âmbito do processo produtivo. Em outras palavras: o trabalho abstrato possibilita tanto a compreensão da dinâmica social, quanto configura também os seus impulsos utópicos. Vejamos a seguinte passagem de Marx: "chegou o momento em que os indivíduos devem apropriar-se da totalidade das forças produtivas, a fim de chegar a uma situação de trabalho autônomo ... A apropriação destas forças não é outra coisa que o desenvolvimento das capacidades individuais, que se correspondem aos instrumentos materiais da produção. Somente nesta situação coincide o trabalho autônomo com a vida material, o que se corresponde com a conversão do indivíduo em uma personalidade plena e com a destruição de toda dependência da natureza".³⁴

Partindo desta consideração verifica-se que o ponto central da utopia da sociedade do trabalho reside na idéia da transformação do trabalho heterônomo em auto-atividade - condição para a autonomia. A sociedade emancipada coincide aqui com a idéia de uma sociedade politizada de trabalhadores. Tendo como ponto de partida um processo produtivo que ao ser organizado de maneira correta e justa, exclusivamente à base da autogestão da classe trabalhadora, promoveria o fim da cisão, do estranhamento, que representa um processo de trabalho determinado do

³³ Habermas, NI, p. 117.

³⁴ Marx, Karl. Ideologia alemã. Citado por Habermas, in: NI, p. 118.

exterior. Estas são em linhas gerais, as diretrizes adotadas tanto pelos socialistas chamados utópicos, quanto pelo próprio Marx, malgrado supor-se isento das conotações utópicas que tanto rechaçava.

As condições para a emancipação são determinadas desde o processo de produção material, através da realização de um trabalho significativo, de um trabalho enquanto auto-afirmação. Isto requer contudo, a abolição da propriedade privada dos meios de produção, ou seja, "'o enigma decifrado da história", isto é, o estabelecimento de uma forma de vida solidária, na qual o homem já não seja alienado do produto do seu trabalho, do outro, e de si mesmo."³⁵

Sabe-se que o modo de produção capitalista é para a abordagem marxiana um lugar privilegiado de análise. Como já foi dito, trata-se do contexto objetivo "onde pela primeira vez torna-se verdadeira na prática, a abstração da categoria "trabalho", o que permite a Adam Smith estabelecer as bases da teoria econômica moderna. A investigação marxiana do modo de produção capitalista realiza-se sob a forma de uma Crítica da Economia Política. Pois o nível de uma descrição das categorias da Economia Política (formas objetivas que refletiam as relações de produção capitalistas) não interessava a Marx. Criticamente remete-se à gênese, ao processo de constituição dessas categorias. Marx pretende - além de revisar criticamente a teoria econômica clássica - constituir uma teoria orientada pelo interesse prático de superação das crises. Pois, a crítica se insere no mesmo contexto objetivo das crises, cujo fundamento econômico é localizado na dialética do trabalho social.³⁶

Constata-se em Marx uma dupla consideração do fenômeno da alienação do trabalhador em relação ao seu produto: a força de trabalho transforma-se em um objeto cuja existência é exterior ao seu possuidor e, que subsiste com independência e autonomia face a ele. Neste caso a supressão da alienação, a emancipação, estão imediatamente vinculadas ao trabalho: "com efeito, o reino da liberdade só começa ali onde termina o trabalho imposto pela necessidade e pela coação dos fins externos; fica, pois, conforme a natureza da coisa, mais além da esfera da verdadeira produção material. Assim como o selvagem tem que lutar com a natureza para satisfazer suas necessidades, para encontrar o sustento de sua vida e reproduzi-la, o homem civilizado tem que fazer o mesmo, sob todas as formas sociais e sob todos os possíveis sistemas de produção. À medida em que se

³⁵ Habermas, J., Qué significa hoy socialismo ? (1990), in: La necesidad de revisión de la izquierda. Madrid, Tecnos, 1991, p. 275. Citado a seguir com a sigla NRI.

³⁶ Em resumo: as crises às quais o capitalismo está exposto têm a sua procedência necessariamente no processo de valorização do capital, especialmente no que diz respeito à apropriação da mais-valia - esta tese se insere no âmbito da Economia Política, enquanto teoria das crises; a realidade objetiva (o contexto das crises) cuja base sendo essencialmente econômica, correlaciona-se a essas crises e ainda, é possível de extinção com as mesmas - esta tese está presente no materialismo histórico como teoria das ideologias. Cf. Habermas, Teoría y praxis (1963). Madrid, Tecnos, 1987, p. 239-40. Citado a seguir com a sigla TP.

desenvolvem, desenvolvem-se com ele suas necessidades, estende-se este reino da necessidades natural, porém ao mesmo tempo, estendem-se também as forças produtivas que satisfazem aquelas necessidades. A liberdade, neste terreno, só pode consistir em que o homem socializado, os produtores associados, regulem racionalmente este seu intercâmbio de matérias com a natureza, o ponham sob seu controle comum, em lugar de se deixar dominar por ele como por um poder cego, e o realizem com o menor gasto possível de forças e nas condições mais adequadas e mais dignas de sua natureza humana. Porém, contudo, sempre seguirá sendo este, um reino de necessidade. Do outro lado de suas fronteiras começa o desenvolvimento das forças humanas consideradas como um fim em si, o verdadeiro reino da liberdade, que, sem dúvida, só pode florescer tomando como base aquele reino da necessidade. A condição fundamental para isso, é a redução da jornada de trabalho."³⁷

Para os nossos propósitos é interessante notar a reflexão que Marx desenvolve em *Esboços da Crítica da Economia Política*, onde se tem delineado um novo quadro, no marco da transformação do processo de trabalho em um processo científico.

A cientificação do processo produtivo é interpretada como condição de possibilidade da autoconsciência do sujeito social, que deve assumir o controle da produção. Pois, sob as diretrizes da ciência e da técnica uma nova **tendência** se revela no processo de trabalho: o incremento da produtividade e a substituição da força humana de trabalho:... "o homem se comporta muito mais como vigia e regulador frente ao processo da produção... Ele toma lugar ao lado do processo produtivo em vez de ser seu agente principal. Nesta transformação não é nem o trabalho imediato, que o homem executa, nem o tempo, durante o qual ele trabalha, que aparecem como o grande pilar da produção e da riqueza, mas a apropriação de sua força produtiva genérica, sua compreensão da natureza e o domínio da mesma por sua existência como corpo social - em uma palavra, o desenvolvimento do indivíduo social... Com isto desmorona a produção que assenta sobre o valor de

³⁷ Marx, Karl. *Das Kapital*. v. III. Berlin, 1953, pp. 873 e segs., citado por Habermas, in: TP, pp. 416-7. Convém destacar que neste contexto encontramos considerações diferenciadas acerca do Materialismo Histórico. Na "Introducción a la Nueva edición", onde Habermas empreende uma investigação das relações entre a teoria e a prática no âmbito das ciências sociais, compreende ao Materialismo Histórico como "uma teoria da sociedade projetada como intenção prática, que evita as debilidades complementares da política tradicional e da filosofia social moderna, assim pois, que liga a pretensão de cientificidade com uma estrutura teórica referida à praxis". TP, p. 14. E adiante, na *Reseña Bibliográfica* onde é discutida a atualidade de Marx e do marxismo, encontra-se que devemos entender ao materialismo histórico em sua forma original, como uma "filosofia da história e ao mesmo tempo uma teoria da revolução, como um humanismo revolucionário que parte da análise da alienação e cuja meta é a revolução das relações sociais existentes, a fim de suprimir junto com elas, a alienação em geral". Op. cit., p. 368.

troca, e o processo da produção material imediata se vê, ele próprio, desprovido de sua forma carente a antagônica. É o livre desenvolvimento das individualidades e, por isso, não se trata de reduzir o tempo de trabalho com o objetivo de conseguir um trabalho excedente, senão de reduzir, em termos universais, o trabalho necessário da sociedade a um **minimum**, ao qual corresponde, então, a formação artística, científica, etc... dos indivíduos, por intermédio do tempo que lhes ficou disponível e dos meios assim engendrados."³⁸ Visualiza-se aqui que mesmo que se trate da perspectiva de um trabalho cientificizado, de uma reflexão apócrifa, nela podemos constatar que as condições para a emancipação ainda decorrem imediatamente de uma transformação nas condições de trabalho.

Até aqui as considerações de Marx. E quanto a Weber? Ao que parece não encontramos em sua teorização uma idéia similar à de Marx. A compreensão weberiana do processo de racionalização ocidental como algo em si contraditório não conduz à formulação de um ideal utópico mas, se traduz em um diagnóstico pessimista da modernidade.

Weber diferentemente de Marx, não projeta na sociedade socialista nenhuma perspectiva emancipatória, cuja efetividade seja obra da classe trabalhadora. Ao contrário, o socialismo longe de significar o "reino da liberdade", consagraria em definitivo a burocracia, enquanto seu estágio máximo de desenvolvimento. Dessa forma, o final do capitalismo "de modo algum significaria o rompimento da "armação de aço" do moderno trabalho fabril."³⁹ A esse respeito nos afirma R. Bernstein: "Weber alegava que a esperança e a expectativa dos pensadores iluministas era uma amarga e irônica ilusão. Eles mantinham um forte vínculo necessário entre o desenvolvimento da ciência, da racionalidade e da liberdade humana universal. Mas, quando desmascarado e compreendido, o legado do Iluminismo foi o triunfo da Zweckrationalität - da racionalidade meios - fins. Essa forma de racionalidade afeta e infecta todos os planos da vida social e cultural, abrangendo as estruturas econômicas, a lei, a administração burocrática e até as artes. O desenvolvimento da Zweckrationalität não leva à realização concreta da liberdade universal, mas à

³⁸ Karl Marx, Elementos Fundamentais para a Crítica da Economia Política, v. II, p. 227 e segs., citado por Habermas, in: Conocimiento e interés. Madrid, Taurus, 1982, p. 58-9. Citado a seguir com a sigla CL.

Utilizamos as reflexões de **Conhecimento e Interesse** (1968), onde Habermas procura entender "o processo de dissolução da teoria do conhecimento, substituída pela teoria da ciência". Para tanto reporta-se "às fases abandonadas da reflexão" localizando-as no âmbito do pensamento alemão, historicamente delimitado entre Kant e Marx. Op. cit., p. 9.

Trata-se de uma leitura original onde Habermas contemporaniza Marx, trazendo-o para o debate que empreende contra o positivismo no âmbito das ciências Sociais.

³⁹ Habermas, J., El discurso filosófico de la modernidad (1985). Madrid, Taurus, 1989, p. 92-3. Citado a seguir com a sigla DFM.

criação de uma 'jaula de ferro' da racionalidade burocrática, da qual não há como escapar"⁴⁰.

Enfim, em se tratando de um trabalho cuja determinação está sujeita à lógica do capital e que portanto, encontra-se fora dos desígnios do homem que o realiza e mais, cuja força estruturadora de que se reveste, inspira e direciona os movimentos utópicos para o âmbito da produção, tem-se explicado a dinâmica da utopia da sociedade do trabalho: ela põe a inamovível necessidade de superar, de revolucionar mesmo, a natureza de um trabalho heterônomo, fazer ao final coincidir auto-atividade e emancipação. Entretanto, de acordo com Habermas, "a utopia da sociedade do trabalho já não tem poder de convicção, e não somente porque as forças produtivas perderam sua inocência, ou porque a abolição da propriedade privada dos meios de produção por si só não desemboque na autogestão da classe trabalhadora. Sobretudo, a utopia perdeu o seu ponto de contato com a realidade: a força do trabalho abstrato, capaz de construir estruturas e de transformar a sociedade."⁴¹

Examinar-se-á em seguida esse esgotamento da utopia da sociedade do trabalho.

3 - O DECLÍNIO DA UTOPIA DA SOCIEDADE DO TRABALHO

Como se justifica que a utopia do trabalho tenha perdido a sua plausibilidade? Por que o seu esgotamento implica também a compreensão do esgotamento de todas as demais energias utópicas?

Claus Offe preocupa-se em coletar indícios que podem ser reveladores "de um decréscimo objetivo do poder de determinação de fatos como o trabalho, a produção e a remuneração para a constituição da sociedade e para o desenvolvimento social como um todo".⁴² Muito embora o trabalho esteja sendo destituído de sua importância central, pode-se constatar que a utopia nele baseada subscreveu movimentos de relevância histórica na atualidade, principalmente, o reformismo do estado social, "a mais importante fórmula de paz para as democracias capitalistas desenvolvidas" (C. Offe), onde a utopia da sociedade do trabalho ainda sobrevive, mesmo que sob uma fórmula alterada.

⁴⁰Bernstein, Richard, In: Habermas y la modernidad (Introducción). Madrid, Cátedra, 1988, p. 20.

⁴¹NI, p. 118.

⁴²Offe, C., op. cit., p. 19 e segs..

A promoção de reformas nas condições de vida dos indivíduos e por esse intermédio, nas relações de trabalho, eis a meta do Estado Social. Porém ao se alicerçar sob uma política essencialmente reformista que tende apenas a pacificar e a compensar situações que se processam na esfera de um trabalho ainda heterônomo, tal projeto perde de vista ou desfigura o cerne da utopia do trabalho. Basta ter-se presente a extrema diferença entre reformar e revolucionar. A forma de atuação do Estado Social envolve um "aspecto metodológico: o compromisso do Estado Social e a pacificação dos conflitos de classes, são o resultado de uma intervenção de um poder estatal democraticamente legitimado para regular e moderar o processo natural do desenvolvimento capitalista; [e,] o aspecto substancial do projeto, nutre-se dos restos da utopia da sociedade do trabalho: ao normatizar-se o status dos trabalhadores mediante a participação política e o exercício de direitos sociais, a massa da população consegue a oportunidade de viver em liberdade, justiça social e bem-estar crescente. Isso pressupõe que as intervenções estatais possam garantir a coexistência pacífica entre o capitalismo e a democracia".⁴³

Esta pacificação do mundo do trabalho, promove compensações através dos "direitos que são reconhecidos aos cidadãos enquanto clientes da burocracia do Estado de bem-estar e, com o poder aquisitivo que se lhes dá em sua função de consumidores de bens em série".⁴⁴

Outrora solução política para as contradições sociais, o Estado Social a partir dos anos 70, converte-se ele próprio em fonte de problemas, questionado quanto a sua atuação bem sucedida, por mais paradoxal que isto possa parecer. A ele é atribuída "a culpa de que a lucratividade seja ainda mais reduzida devido aos elevados encargos de seguro social e a multiplicidade de prescrições administrativas".⁴⁵

Face a tais dificuldades, a tese habermasiana (da qual fizemos o nosso ponto de partida) acerca do esgotamento das energias utópicas e da situação de perplexidade que isso enseja, pode ser agora precisada, como se segue: "a nova intransparência pertence a uma situação na qual o programa do Estado Social, que segue se alimentando da utopia da sociedade do trabalho, perdeu a capacidade de formular possibilidades futuras de alcançar uma vida coletiva melhor e mais segura".

⁴⁶ Assim, em que pese os inegáveis êxitos obtidos, o Estado Social carece de alternativas, o que se traduz na situação - limite por ele vivenciada: "o capitalismo desenvolvido não pode viver sem o Estado Social e, ao mesmo tempo, não pode

⁴³ Habermas, NI, p. 120-1.

⁴⁴ *Ibidem.*, p. 120.

⁴⁵ Offe, C., op. cit., v. II, p. 116-7

⁴⁶ Habermas, NI, p. 119.

fazê-lo com ele. As reações mais ou menos desorientadas ante este dilema provam que já se esgotou o potencial inovador da utopia da sociedade do trabalho".⁴⁷

O horizonte utópico de Marx pressupõe que "as formas de organização que se desenvolvem com a concentração das forças de trabalho nas fábricas devem ao mesmo tempo constituir a infra-estrutura para os laços de solidariedade, para a conscientização e atividade revolucionária daqueles que produzem."⁴⁸ Habermas insiste justamente em que na atualidade "é duvidoso que se possa reconstituir a força geradora de solidariedade no trabalho (...) [e assim] hoje se constitui em problema o que para a utopia da sociedade do trabalho era um pressuposto."⁴⁹

O próximo segmento deste trabalho propõe-se a examinar o esgotamento do modelo da sociedade do trabalho e suas conseqüências, no que concerne à busca de um modelo alternativo para a descrição da sociedade contemporânea.

⁴⁷ Ibidem., p. 124.

As contradições do Estado Social serão objeto de consideração no próximo capítulo deste trabalho.

⁴⁸ Habermas, J., Qué significa hoy socialismo ? in: NRI p. 267.

⁴⁹ NI, p. 133.

II - A CRISE DE UM MODELO

Verificamos que a configuração da sociedade capitalista burguesa é acentuadamente marcada pela natureza de um trabalho abstrato que perpassa todos os âmbitos da existência humana. Sendo assim justifica-se a sua identificação com a sociedade do trabalho. Aqui o trabalho se apresenta como conceito estrutural para a descrição da sociedade, para a organização da existência pessoal, além de motivação para os movimentos utópicos e emancipatórios.

Marx ao apreender as leis da economia capitalista onde o trabalho se manifesta sob uma forma desfigurada - porque em sua efetivação caracteriza a própria negação do homem - projeta o ideal utópico de uma sociedade emancipada de trabalhadores, cujas possibilidades estão inscritas na própria dinâmica do capitalismo.

O processo do desenvolvimento objetivo do modo de produção capitalista, enseja também o surgimento de crises, de contradições, de sujeitos revolucionários, e assim, contém o prenúncio de sua dissolução e logo, de sua substituição por um novo modo de produção.

A partir da abolição da propriedade privada dos meios de produção, "os trabalhadores livremente associados", regulam e controlam o processo produtivo e principalmente, o seu auto-reconhecimento torna-se-á factível a partir de uma revolução nas condições de um trabalho heterônomo.

Weber, apesar de teorizar ampla e competentemente acerca do trabalho e do modelo de sociedade que ele inspira, (ao que parece) não confere um papel emancipatório ao trabalho e nem aposta numa revolução nos modos de produção. Pois ao mesmo tempo em que analisa as instâncias correspondentes à racionalização, tais como: a economia capitalista, o Estado moderno, etc..., mostra que tal processo não comporta uma perspectiva utópica. A racionalização da sociedade moderna implicaria em última instância, em privação de sentido e na perda da liberdade.

Habermas em entrevista a Hans-Ulrich Rech (1983), afirma que "o fim da sociedade do trabalho, se posso servir-me de tal expressão, coloca problemas ainda não bem analisados. Porém, é evidente que se experimentam como problemas"⁵⁰. Neste capítulo pretende-se examinar alguns elementos que podem justificar a idéia do esgotamento do modelo da sociedade de trabalho: a compreensão atual de trabalho e de sociedade, a contradição do Estado Social e, as deficiências encontráveis nas análises de autores clássicos como Marx e Weber.

1 - SOCIEDADE E TRABALHO: PERSPECTIVAS ATUAIS

Conforme anteriormente visto, os clássicos teóricos da sociedade puderam reconstruir a estrutura e a dinâmica sociais, a partir do papel central conferido à

⁵⁰ Habermas, J., Política conservadora, trabajo, socialismo y utopía hoy. In: Ensayos Políticos, Ediciones Península, Barcelona, 1988, p. 41-2. Citado a seguir com a sigla EP.

categoria de trabalho, constituindo a chamada **sociedade do trabalho**. Pergunta-se: o trabalho é ainda uma **categoria sociológica fundamental**? Se considerada a atual produção científica no campo das ciências sociais, a resposta é negativa: "o trabalho e a posição do trabalhador no processo produtivo não é tratado como o principal princípio organizador das estruturas sociais, de que a dinâmica do desenvolvimento social não é de antemão conceptualizada como resultante de conflitos em torno da dominação no plano empresarial, de que a racionalidade capitalista industrial da otimização das condições técnico - organizacionais ou da relação meio / fins económicos não é suposta como a racionalidade condutora da continuidade do desenvolvimento social, etc."⁵¹. Na atualidade, "é exatamente esse **amplo poder macro - sociológico determinante do fato social do trabalho** (assalariado) e das contradições da racionalidade empresarial e social que o comanda, que agora se torna sociologicamente questionável".⁵²

A **sociedade do trabalho** está em **crise**? C. Offe em suas análises concernentes aos problemas da referida sociedade, reúne elementos que sinalizam para essa crise. Tais **indícios** envolvem aspectos objetivos e subjetivos na compreensão atual do trabalho e logo, da sociedade.

Denominam-se aspectos objetivos os que se referem às condições exteriores nas quais se realizam os processos de trabalho.

Em primeiro lugar, encontra-se uma modificação no próprio conceito de trabalho. Se na perspectiva dos clássicos predominam considerações sobre o trabalho abstrato agora, "tais critérios do processo de trabalho e da valorização perdem sua (relativa) nitidez quando o próprio trabalho torna-se reflexivo, isto é, na maior parte do setor "terciário" do trabalho em serviços".⁵³

Em contraposição à análise clássica, Offe questiona se "não seria mais apropriado concluir que o trabalho teria se tornado 'abstrato', no sentido de considerá-lo tão-só como categoria da estatística social descritiva, e não mais como categoria analítica para a explicação de estruturas, conflitos e ações sociais"?⁵⁴

Acrescente-se ainda que por se tratar de um trabalho heterogêneo, interiormente diferenciado, ele não pode mais ser regido por um critério unificado de racionalidade.

À essa perda de "univocidade do conceito de trabalho", segue-se igualmente a perda da identidade da figura do trabalhador. Isto significa a impossibilidade de

⁵¹ Offe, Claus, op. cit., p. 16.

⁵² Ib. Ibidem..

⁵³ Ibidem., p. 22. Offe aponta a principal característica deste tipo de trabalho: "ele mesmo elabora e mantém o próprio trabalho, e produz a produção mental e organizatoriamente". Ibidem., p. 23.

O trabalho em serviços é que assinala a passagem para a sociedade pós - industrial segundo Daniel Bell.

⁵⁴ Offe, C., op. cit., p. 20.

que essa identidade possa ainda ser reconstruída coletivamente a partir do trabalho: "a qualidade de 'trabalhador' dificilmente ainda pode ser tomada como ponto de partida para a formação de agregados culturais, e para interpretações coletivas"⁵⁵. Ironicamente, dizer-se hoje de alguém que é um trabalhador, é "pouco informativo".

Como é sabido, o mercado é a instância mediadora do trabalho no modo de produção capitalista, tal como aparece nas construções de Marx e de Weber. É indicado como a característica fundamental e específica do capitalismo, a institucionalização de um mercado para a força de trabalho. Na atualidade fala-se da impropriedade do mercado de trabalho enquanto solução dos problemas da produção e distribuição social. Trata-se de uma **crise no mercado de trabalho**, expressa nos seguintes termos: "o novo na situação atual consiste em que a produção econômica de bens e serviços continua crescendo (vagarosamente), enquanto ainda assim diminui a capacidade de absorção do mercado de trabalho, com referência ao número de desempregados é a reserva latente".⁵⁶ Pior ainda é a inexistência de alternativas para esse mercado de trabalho em crise.

Vejamos então os aspectos subjetivos, ou seja, a percepção que o trabalho possui hoje para os indivíduos que trabalham. Atualmente o trabalho não é mais visto como centro organizador da existência pessoal. Verifica-se a sua **descentralização** em relação a outros âmbitos vitais, ensejando inclusive uma **mudança de valores** em relação ao trabalho. Os valores tradicionalmente admitidos (segurança salarial, aplicação, subordinação, disciplina) são substituídos por novos valores (auto-realização, criatividade, liberdade de decisão).⁵⁷

Além da falência de valores burgueses firmemente admitidos, a compreensão do trabalho como obrigação moral do homem, o seu caráter normativo, deixa de ser algo substancial. Este aspecto é denominado por Daniel Bell de "erosão da ética protestante" na classe trabalhadora. Em conclusão: "diferentes fatos e tendências coincidem, portanto, na indicação de que a esfera do trabalho não é mais subjetivamente vista por todos os que dependem de salários como o momento central de suas vidas, como o dado predominante, do qual se derivam os interesses sociais, os conflitos e os processos comunicativos dos indivíduos. Por mais que a sociedade continue sendo "objetivamente" uma "sociedade do trabalho", mesmo assim ela alimenta e provoca identificações que com ela não coincidem".⁵⁸

Um último aspecto: no esquema marxiano a questão da solidariedade é essencial porquanto é o cerne da utopia da sociedade do trabalho, pressuposto

⁵⁵ Ibidem., p. 20-1.

⁵⁶ Ibidem., p. 7.

⁵⁷ Isto se verifica principalmente entre os trabalhadores mais jovens, isto é, com menos de 35 anos de idade.

Cf. Offe, C., et alli, op. cit., p. 115-6.

⁵⁸ Ibidem., p. 117-8.

indispensável para a exequibilidade do projeto revolucionário da classe trabalhadora. Como situar tão importante questão na atualidade ?

De acordo com Habermas, "no marco de uma vasta sociedade politicamente integrada, e sobretudo no horizonte de uma rede de comunicação de alcance global, a convivência solidária porém, só pode ser alcançada, segundo sua própria idéia, de forma abstrata, ou seja, sob a forma de uma justificada expectativa intersubjetivamente compartilhada".⁵⁹

Além do mais, se se considerar a grande escassez do trabalho, o número substancial dos excluídos do mercado de trabalho, o valor da solidariedade entre os que ainda se mantém ativos, é extremamente duvidoso.

Por fim, uma interessante advertência: "quando um ministro do Trabalho e da Ordem Social, em pleno exercício do cargo, gasta o seu tempo elaborando um texto com o título "O trabalho continua" (Blüm, 1983), isso só pode ser interpretado (da mesma forma que a 'visita da saúde' em moribundos) como mais um sintoma daquela crise".⁶⁰

2 - A CONTRADIÇÃO DO ESTADO SOCIAL

Dentre os elementos que concorrem para justificar o esgotamento do modelo de sociedade e inspiração utópica baseados no trabalho, encontra-se a atual situação aporética vivenciada pelo Estado Social.

Trata-se de um aspecto estreitamente vinculado ao desenvolvimento anterior. Pois como vimos, a crise do mercado de trabalho manifesta-se na sua reduzida capacidade de absorção de mão-de-obra, o que traz em consequência o fenômeno da **exclusão social**, que é fonte certa de conflitos. Em contrapartida, o Estado Social intervém na promoção de uma **lógica da crescente inclusão**. Mas, o problemático na atualidade é que "os direitos garantidos pelo Estado de bem - estar não mais podem ser honrados, e a própria consistência das instituições que garantem a segurança torna-se insegura"⁶¹. Diante do exposto, devemos examinar a forma de atuação desse Estado.

A atuação do Estado Social fundamentou-se em dois elementos estruturais: primeiro, "na obrigação explícita do mecanismo estatal de proporcionar assistência e apoio (em dinheiro ou em serviços) aos cidadãos (...) [e segundo lugar], no

⁵⁹ Habermas, *Qué significa hoy socialismo ?*, In NRI p. 276.

⁶⁰ Offe, C., op. cit., p. 7.

⁶¹ Offe, C., op. cit., p. 8

reconhecimento do papel formal dos sindicatos tanto nas negociações coletivas entre o capital e o trabalho, quanto no processo de formação da vontade política.⁶²

Tais elementos estruturais concorreram para a pacificação dos conflitos de classes e das relações trabalhistas, marcados pela contradição entre capital e trabalho. Pode-se falar aqui em uma atuação bem-sucedida do Estado Social, na medida em que conseguiu promover um nível mais elevado de justiça social.

Contudo ao final dos anos 70, essa bem-sucedida atuação do Estado Social começa a ser questionada: "é como se o próprio veículo mais amplamente aceito de soluções dos problemas políticos tivesse se tornado problemático".⁶³

Algo que pode ser esclarecedor para estas dificuldades do Estado Social reside na natureza de sua constituição. Ele apresenta uma composição variada, conforme o país considerado. É disposto de uma forma tal, que lhe permite atender os mais diferentes objetivos simultaneamente, e por isso mesmo, abriga em si uma coalizão de forças diferenciadas. Com isso, o Estado também se torna vulnerável a vários questionamentos.

Tais questionamentos procedem no essencial, de uma ala conservadora e, outra mais radical, os quais constam do seguinte:

A direita argumenta que o Estado "impõe ao Capital uma carga de impostos e regulamentos administrativos que detém a **disposição de investir** (...) [e ainda, que] concede aos trabalhadores e sindicatos, simultaneamente, reivindicações, direitos e posições de poder que detém a **vontade de trabalhar**".⁶⁴ Tais elementos se combinados perfazem uma **dinâmica do desenvolvimento decrescente e de expectativas crescentes**. No primeiro caso temos uma **sobrecarga de pretensões econômicas** ou inflação, e no segundo, uma **sobrecarga de pretensões políticas** ou ingovernabilidade⁶⁵.

Certamente que tais considerações não são inteiramente infundadas mas, exigem certas colocações. A opção quanto a responsabilizar o Estado pela queda de investimento e de lucros, passa por alto as tendências à crises que são próprias à dinâmica do capitalismo. Encontramos aqui um dos maiores problemas do Estado: a difícil conciliação entre capitalismo e democracia, mesmo porque, "o Estado Social não é uma fonte isolada e autônoma de bem-estar que põe à disposição do cidadão, como um direito, rendas e serviços; ao contrário, ele próprio é altamente dependente da prosperidade e rentabilidade contínua da economia".⁶⁶

Quanto ao trabalho, são atestadas visíveis melhorias nas condições de vida do trabalhador, principalmente a elaboração de uma legislação que impede ou

⁶² Ibidem, op. cit., v. II, p. 113.

⁶³ Ibidem, p. 114.

⁶⁴ Ibidem, p. 116.

⁶⁵ Ib. Ibidem.

⁶⁶ Ibidem, p. 117-8.

dificulta a exploração da força de trabalho nos moldes analisados por Marx. Contudo, "o Estado social conserva o controle do capital sobre a produção e, desse modo, a estrutura fundamental do conflito industrial e de classes entre o capital e o trabalho; de forma alguma, ele estabelece instituições que se pareçam com uma 'autogestão do trabalho'".⁶⁷ Assim, dessa forma o Estado desfigura radicalmente a utopia da sociedade do trabalho.

Nos reportaremos agora à crítica da esquerda.

A esquerda acusa o Estado de ser incompetente, repressor e mistificador, atuando de modo exclusivo para a manutenção do status quo capitalista. Em suma: o Estado social atuaria num sentido apenas compensador dos desequilíbrios sociais. Sua prestação de serviços se faz sob uma forma burocrática, perdulária, incompetente e ainda, mistificadora da realidade, contribuindo assim para a formação de uma falsa consciência político - social. Estamos diante de outro grande problema do Estado, este no que diz respeito à sua forma de atuação: "é constituída uma malha cada vez mais densa de normas jurídicas, de burocracias estatais e paraestatais, que recobre a vida cotidiana dos clientes reais ou potenciais"⁶⁸. Habermas questiona de forma radical essa atuação do medium poder: "será o emprego do poder político o medium adequado para alcançar o fim substancial de melhorar e consolidar formas de vida mais dignas e emancipadas"⁶⁹

Mesmo conjugando em si, sucessos e fracassos, a solução parece não estar no desaparecimento do Estado porque, "o desagradável segredo do Estado social reside em que, apesar de seu efeito sobre a acumulação capitalista poder muito bem tornar-se destrutivo (...), a sua eliminação seria evidentemente disruptiva (...) [Deste ponto pode-se perceber a contradição:] "o capitalismo não pode coexistir com o Estado social nem continuar a existir sem ele"⁷⁰. Fato sintomático para Habermas do esgotamento da utopia da sociedade do trabalho.

O aspecto mais interessante é que nenhum dos críticos do Estado de bem - estar o considera ainda a solução para os problemas político-sociais do capitalismo avançado bem como, nenhum desses críticos aponta para o mesmo uma alternativa. Tanto é que Habermas nos adverte que se tratam de problemas mas, de problemas que são decorrentes de uma bem - sucedida atuação e portanto, "aqueles países que ainda estão atrasados no desenvolvimento do Estado social, não têm razão alguma para desviarem-se deste caminho"⁷¹ Para Habermas, assim, a verdadeira contradição do Estado de bem-estar é aquela estabelecida entre seus fins e os seus meios: "seu

⁶⁷ Ibidem., p. 119.

⁶⁸ Habermas, J., NI, p. 123.

⁶⁹ Ibidem., p. 121.

⁷⁰ Offe, C., op.cit., p. 122. Segundo Offe, o termo contradição parece ser o único capaz de traduzir a situação real do Estado social.

⁷¹ Habermas NI, p. 124.

objetivo é a criação de formas vitais estruturadas igualitariamente que permitam ao mesmo tempo, âmbitos para a auto-realização e espontaneidade individuais. Mas, evidentemente, este objetivo não pode ser alcançado pela via direta de uma aplicação jurídico-administrativa de programas políticos. A produção de novas formas vitais é uma tarefa excessiva para o medium poder".⁷²

O certo é que a situação-limite a que foi conduzido o Estado social, aponta para o declínio da utopia da sociedade do trabalho, o qual, "não pode manter o trabalho como ponto central de referência. Já não se trata da consolidação do pleno emprego convertido em norma. (...) Este passo seria revolucionário porém, não o suficiente, sobretudo se não pudesse proteger o mundo da vida frente às contraproducentes conseqüências adicionais de uma administração providencial mas também, protegê-lo contra os imperativos desumanos do sistema de relações trabalhistas".⁷³ Mas, a contradição do Estado aponta para algo bem mais radical: a crise do Estado de bem - estar é uma crise do medium poder e como tal, requer uma redefinição da esfera política.

Se o enfraquecimento da utopia da sociedade do trabalho não enseja o esgotamento da totalidade do pensamento utópico, deixa em contrapartida um duplo ensinamento: a intensificação da produtividade das relações de trabalho não cria necessariamente as condições de possibilidade para um entendimento livre de coações e, não é possível antecipar projetos globais de formas de vida - é uma decisão que deve caber aos próprios implicados. Tal procedimento seria utópico negativamente falando, porque irrealizável: não mais encontraria lugar no marco histórico da modernidade.

3 - A CRÍTICA HABERMASIANA DA SOCIEDADE DO TRABALHO

A identificação anteriormente pressuposta entre a sociedade do trabalho e a sociedade capitalista burguesa torna-se hoje problemática.

Historicamente o modo de produção capitalista se afirmou, sofreu transformações, vindo a ser nomeado em sua fase atual de capitalismo avançado, ou tardio, capitalismo organizado ou regulado pelo Estado, que diz respeito "a duas classes de fenômenos, as quais se referem ao avançado estágio do processo de

⁷² Ib. Ibidem.,

⁷³ Ibidem., p. 129-130.

acumulação: por um lado, o processo de concentração de empresas (o surgimento de empresas nacionais e também multinacionais) e, a organização dos mercados para bens, capitais e trabalho; por outro lado, refere-se ao fato de que o Estado intervém nas crescentes falhas do funcionamento do mercado".⁷⁴ Considera-se aqui que o fenômeno que assinala o fim do capitalismo liberal consiste na suplementação e parcial substituição do mecanismo de mercado pela intervenção estatal.

Em *Técnica e Ciência enquanto Ideologia*, Habermas mostra como a intervenção do Estado na economia estabelece uma política que tende não somente a corrigir distorções, desequilíbrios, e crises de ordem econômica mas também, a regular e estabilizar as tendências autodestrutivas, além de promover através do aparato científico - técnico um nível de crescimento econômico aceitável. Tende assim a atenuar as diferenças e os conflitos entre as classes, evitando comprometer o equilíbrio geral do sistema. Habermas a partir da descrição da sociedade contemporânea, constata que as principais categorias de através das quais Marx realizou (com méritos) a crítica do capitalismo liberal não podem mais ser aplicadas em toda a sua extensão ao capitalismo atual.

Sendo agora questionável uma identificação entre a sociedade do trabalho e a sociedade do capitalismo avançado, pode-se concluir que, os conceitos, as categorias, e os pressupostos básicos das análises dos clássicos - centralizados na sociedade capitalista burguesa - podem deixar de representar uma possibilidade de leitura eficiente da realidade atual. É isto que nos propomos a examinar.

3.1 - A análise marxiana

Procurar-se-á situar alguns aspectos fundamentais da crítica que sistematicamente Habermas empreende à Marx.

De acordo com Marx, ao homem é inerente por natureza, a obrigatoriedade de agir, a conservação de si. Tal se efetiva pela intermediação do trabalho, através do qual o homem produz não só o seu mundo, como também a si mesmo no mundo. Compreende então a história da indústria (trabalho social em sentido genérico) como "o livro aberto das forças essenciais do homem, a psicologia humana apresentada

⁷⁴ Habermas, J. Problemas de legitimación en el capitalismo tardío (1973). Buenos Aires, Amarrortu, 1986, p. 49. Citado a seguir com a sigla PLCT.

sensivelmente".⁷⁵ Ora, se pela mediação do trabalho, o homem deve ser o seu ser a si mesmo, a sua história se confunde com a história do seu trabalho. O trabalho mais do que um processo histórico, é o próprio processo da história, visto que, "a história é a verdadeira história natural do homem."⁷⁶

Verifica-se dessa maneira em Marx, uma compreensão do homem como ser ativo, desde logo "em intercâmbio com a natureza", porque é através desse intercâmbio que ele se constitui a si e à própria natureza. A dinâmica aqui se expressa e se satisfaz nos objetos concretos da realidade natural. Pois o homem, exterioriza as suas forças essenciais, apropria-se dos objetos, realiza-se enquanto tal e ao mesmo tempo humaniza aos objetos, isto porque, os objetos naturais e o sentido humano não são enquanto tais, respectivamente, objetos humanos e objetividade humana. Tornam-se exclusivamente naquele intercâmbio, ou seja, na produção ou trabalho, cuja essência reside portanto, na objetivação de forças essenciais e na apropriação de objetos.

Efetivando uma transposição de categorias filosóficas para o plano económico da produção, Marx faz derivar a essência do homem do ato autogerador da espécie. A maneira pela qual ele apreende e compreende o ser, emerge portanto da dimensão essencial do trabalho, cujo fundamento é económico. Nestas considerações destaca-se o carácter antropológico que Marx confere ao trabalho. Este carácter antropológico do trabalho é em Marx ainda mais acentuado em suas análises sobre a natureza do trabalho alienado, ou seja, do trabalho que é resultante do modo de produção capitalista, especialmente tematizado nos Manuscritos. É da contraposição entre trabalho assalariado e capital, que se origina a autodesfiguração que obstaculiza o auto-reconhecimento dos homens enquanto sujeitos da história. A capacidade humana de auto-exteriorização e de auto-objetivização, na perspectiva da propriedade privada dos meios de produção, ocorre sob a forma de um estranhamento, como algo não passível de apropriação: "a vida que outorgou ao objeto se lhe põe como hostil e alheia."⁷⁷

⁷⁵ Marx, Karl, s. r., citado por Habermas, in: Antropologia Filosófica - Artigo para um dicionário Filosófico (texto publicado em 1958 no "Fischer Lexicon Philosophic" e republicado na obra de Habermas *Kultur und Kritik*. Frankfurt am Main. Suhrkamp, 1977, 2a. ed. p. 89-111. Tradução de Flávio Beno Siebeneicheber, p. 9. Exemplar mimeografado.

⁷⁶ Marx, Karl. *Pariser Manuskript* (Manuscritos: Economia e Filosofia, Alianza, 5a. ed., 1974), citado por Habermas, in: TP, p. 373..

⁷⁷ Marx / Engels. *Kleine Ökonomische Schriften*. p. 99, citado por Habermas, in: TP, p. 211.

Habermas chama a atenção para a imprecisão que caracteriza o conceito marxiano de alienação utilizado principalmente para caracterizar a forma de existência dos trabalhadores assalariados.

Se é verdade que no contexto antropológico dos Manuscritos, o critério para a crítica do trabalho alienado coincide com o ideal da estética da produção, no marco da teoria do valor, com a conversão do trabalho concreto em abstrato, altera-se esse sentido da alienação. Pois, está referido agora à instrumentalização de uma vida que é um fim em si mesma, e não mais à ruptura com um modelo ideal de praxis.

Marx não só tematizou criticamente as implicações negativas do capitalismo sobre a existência da classe trabalhadora mas, projetou igualmente uma perspectiva prático - política revolucionária. Pois, o modo de produção capitalista, a partir de suas próprias contradições internas, cria as condições de possibilidade de sua própria superação. Isto permitirá à classe trabalhadora a instauração de uma nova sociedade onde tais contradições serão superadas através da abolição da propriedade privada dos meios de produção.

A auto-superação do capitalismo circunscreve uma dupla dinâmica que envolve pressupostos objetivos e subjetivos. Marx localiza no desenvolvimento das forças produtivas, no incremento da produtividade do processo produtivo patrocinado pelo desenvolvimento da ciência e da técnica, o pressuposto objetivo para essa superação do capitalismo e, na atividade crítico - revolucionária dos trabalhadores associados, encontramos os pressupostos subjetivos para tal empresa.

O mecanismo dessa crise está formulado na conhecida **dialética entre forças produtivas e relações de produção**, um dos pressupostos fundamentais do materialismo histórico.

Neste ponto ocorre a maior incidência da crítica de Habermas à Marx: a falta de esclarecimentos acerca da relação entre o desenvolvimento das forças produtivas e a atividade crítico - revolucionária. O processo de autoconstituição da espécie decorre simultaneamente sob o pano de fundo do desenvolvimento das forças produtivas e da ação prático - revolucionária, sem que contudo Marx apresente um aparato categorial que explique a inter-relação entre os dois aspectos.

A centralização na categoria de trabalho conduz Marx a extrair a partir dele todas as demais categorias e como tal, reduz a interação ao trabalho. Neste reducionismo reside uma grande fonte de equívocos para Marx e para a tradição marxista.

Habermas defende com firmeza a irredutibilidade entre trabalho e interação: "Marx não explica em realidade, a conexão existente entre trabalho e interação mas, sob o rótulo inespecífico de prática social, reduz um ao outro, quer dizer, a ação comunicativa à instrumental. (...) Esta ação instrumental converte-se no modelo que rege a obtenção de todas as categorias, tudo se dissolve no automovimento da produção. Por isso mesmo, a visão genial da conexão dialética entre forças produtivas e relações de produção, pode ficar mal-interpretada em termos mecanicistas".⁷⁸

Este aspecto tão fundamental no pensamento habermasiano converte-se na diretriz de sua releitura de Marx, da sua genial tentativa de Reconstrução do Materialismo Histórico.

⁷⁸ Habermas, Trabajo e Interaccion. Notas sobre la Filosofía hegeliana del periodo de Jena (1967), in: CTCI, p. 49-50.

Do privilégio concedido à esfera do trabalho, seguem-se outras debilidades teóricas no que diz respeito aos conceitos de ação e de racionalidade utilizados por Marx.

Marx faz uma identificação entre racionalização social e incremento da racionalidade instrumental. No entanto, na sua projeção de uma associação de livres produtores, opera com um conceito mais amplo de racionalidade, para avaliar criticamente os processos de racionalização considerados empiricamente. Tal conceito contudo, não está inscrito na mesma perspectiva das forças produtivas, devido à estreiteza do conceito de ação utilizado, impossibilitando-o de "apreender nas ações sociais todos os aspectos em que se pode enredar a racionalização social."⁷⁹ O conceito de razão instrumental é portanto fundamental para a ação social na perspectiva marxiana.

Marx relaciona a modernização com o desenvolvimento das forças produtivas. Isto enseja uma compreensão da modernidade centrada na **praxis do sujeito produtor**. O Trabalho é então na perspectiva da filosofia da praxis, o **princípio da modernidade**. Por se tratar de uma visão limitada, porquanto privada de conteúdos normativos para uma avaliação crítica da modernidade, Marx necessita ampliar o conceito de trabalho. Adota então o ideal auto-expressivista da estética da produtividade, para equivaler ao automovimento de uma praxis completa.

Em consequência pode-se ter uma compreensão dual do processo de trabalho: enquanto forças essenciais alienadas e, forças emancipatórias. Contudo, a filosofia da praxis centraliza a razão de modo exclusivo, na racionalidade instrumental do sujeito produtor. Trata-se de um conceito limitado de razão e portanto, incapaz de promover a emancipação isto porque, "nas relações entre um ator e um mundo de objetos perceptíveis e manipuláveis, somente pode se fazer valer uma racionalidade cognitivo - instrumental porém, o que não pode caber em tal 'racionalidade com relação a fins', é o poder unificador da razão, poder que aqui se concebe como praxis emancipatória."⁸⁰

De resto subsistem dificuldades categoriais: "em primeiro lugar teria que esclarecer analiticamente se o conceito econômico de trabalho pode ser ampliado e convertido sem mais no conceito de uma produtividade criadora e ao mesmo tempo formadora (...) E finalmente, haveria de mostrar que se dá efetivamente uma dialética entre trabalho alienado e atividade crítico - revolucionária - pois ambas as coisas

⁷⁹ TAC, I, p. 199.

⁸⁰ DFM, p. 86.

Neste contexto, Habermas entende por filosofia da praxis, "não somente as versões distintas do marxismo ocidental, provenientes de Gramsci e de Lukács (como são a Teoria Crítica e a escola de Budapeste; o existencialismo de Sartre, Merleau-Ponty e Castoriadis; a fenomenologia de E. Paci e dos filósofos iuguslavos da praxis); mas também as formas radical - democráticas do pragmatismo americano (G. H. Mead e Dewey) e da filosofia analítica (ch. Taylor). Op. Cit., p. 83

não representam senão momentos distintos de um mesmo ciclo de estranhamento, objetivização, e reapropriação das forças humanas essenciais.⁸¹

São requeridos portanto, uma ampliação do conceito de ação e de racionalidade e ainda, esclarecimentos acerca dos fundamentos normativos da filosofia da praxis. As condições para a emancipação não decorrendo imediatamente de uma transformação nas condições do trabalho alienado, requerem uma outra forma de mediação.

A anterior consideração do paradigma do trabalho em Marx, deixava evidente o caráter antropológico do trabalho, enquanto mediação necessária entre o homem e a natureza para a constituição do homem e do seu mundo, ato por excelência da autoprodução da espécie e, motor de sua evolução histórica. Pode-se além disso corretamente compreender o trabalho não somente como uma **categoria antropológica**, na medida em que se fundamenta na organização corporal do homem, resultado de uma evolução natural, mas também, enquanto uma **categoria epistemológica**, posto que ele estabelece simultaneamente, as **condições empíricas** de uma possível reprodução da vida social e, as **condições transcendentais** da objetividade possível.

Se o trabalho pode ser apreendido como algo para além de um processo natural que ele efetivamente representa pois, é chave do metabolismo entre o homem e a natureza e ainda, atividade constituidora de um mundo, "o trabalho pois, no materialismo tem um traço de síntese."⁸²

A crítica à epistemologia marxiana ressalta a debilidade dos fundamentos filosóficos do conceito materialista de síntese, impossibilitando restabelecer a auto-reflexão fenomenológica do conhecimento contra os avanços do positivismo. Isto se deve a uma limitação que assinala a postura marxiana: "a redução do ato de autoprodução da espécie humana ao trabalho."⁸³ Resumindo: há em Marx um acentuado desnível: enquanto na **praxis de investigação**, utiliza-se de categorias pertinentes tanto ao agir instrumental, quanto ao agir comunicativo, ao **nível da auto-compreensão filosófica** dessa praxis - justamente onde se verifica a dinâmica da experiência fenomenológica - limita-se ao modelo categorial da espécie que se autoproduz pelo trabalho.

Reside na estreiteza de um modelo categorial limitado ao agir instrumental, na circunscrição à esfera da produção, que fornece os quadros interpretativos tanto da gênese, quanto da função do conhecimento, a fragilidade do projeto epistemológico de Marx. Assiste-se em consequência que, seja o saber sobre a natureza, seja o saber sobre o homem, emanam do mesmo contexto objetivo de

⁸¹ Réplica a objeciones (1980). In: Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y Estudios Previos, Madrid, Cátedra, 1989, p. 407. Citado a seguir com a sigla TAC (CEP).

⁸² Habermas. CI, p. 36.

⁸³ CI, p. 51.

relações referentes à autoconstituição da espécie. Disto decorre uma concepção instrumentalista da ciência humana, que sendo concebida de modo análogo à ciência natural, converte-se em um saber que torna possível dispor sobre os processos sociais, de igual forma como o saber técnico permite dispor os processos naturais: "na dimensão do trabalho, como um processo de produção e apropriação, o saber reflexivo transforma-se em saber produtivo."⁸⁴

Marx parece realizar uma redução da praxis à *techne*, uma identificação entre emancipação política e progresso técnico.

Atente-se para duas passagens distintas, uma (já referida anteriormente), onde Marx coloca a emancipação na dependência do progresso técnico - científico e onde portanto, "o homem se comporta muito mais como vigia e regulador frente ao processo da produção... Ele toma lugar ao lado do processo produtivo em vez de ser seu agente principal."⁸⁵ No entanto, ainda nos Esboços, há uma **concepção oficial** assegurando que "a transformação da ciência em maquinaria não tem, eo ipso, por consequência a liberação de um sujeito total, consciente de si e senhor do processo produtivo".⁸⁶

Por que então **duas versões** ? Elas se devem a uma indecisão que marca a teorização marxiana: "**por um lado**, em suas investigações materiais Marx trata o problema da autoconstituição da espécie humana como mediatizado não somente pela atividade produtiva dos indivíduos, mas também, pela organização de sua interação, isto é, pelas relações institucionalizadas de poder e pelas tradições culturais que regulam as interações dos homens entre si ... **Mas, por outro lado**, no plano das categorias, Marx tende a considerar unidimensionalmente o processo de autoconstituição da espécie em termos de um progresso operado exclusivamente por meio da atividade produtiva. O marco institucional é considerado como um aspecto do processo produtivo."⁸⁷

Se parece ser exigida uma redefinição do lugar da razão técnica, se se reafirma a irredutibilidade da praxis à *techne* então, "como um primeiro passo nessa direção, Habermas decompõe o conceito marxista de 'atividade humana sensível' em dois componentes que, embora interdependentes na prática, são sem dúvida, analiticamente distinguíveis e mutuamente irredutíveis: trabalho ou ação racional com relação a fins e, interação social ou ação comunicativa".⁸⁸

⁸⁴ Ibidem., p. 56.

⁸⁵ Marx, K., Elementos Fundamentais para a Crítica da Economia Política, v. II, p. 227 e segs., citado por Habermas, in: CI, p. 58-9.

Caso prevalecesse esta tendência ter-se-ia como implicação no plano científico a submissão da Ciência humana à ciência social. Cf. Habermas, op. cit..

⁸⁶ CI, p. 60.

⁸⁷ Mc Carthy, Thomas. La Teoría Crítica de Jürgen Habermas. Madrid, Tecnos, 1987, p. 106-7.

⁸⁸ Ibidem., p. 42.

Para Habermas, muito embora a construção marxiana dispusesse de elementos suficientes para "uma concepção adequada de razão e do interesse da razão pela emancipação",⁸⁹ tal intento não se concretizou.

Assim, em *Dogmatismo, Razão e Decisão* (1968), Marx é incluído numa "terceira geração de ilustrados decididos", porquanto se opõe ao dogmatismo (as ideologias) através de uma razão decidida (a crítica das ideologias), alicerçando contudo o seu procedimento no próprio processo de trabalho: "os sujeitos que trabalham aspiram, em intercâmbio com uma natureza já estruturada em si mesma, e tomando-a como base, a uma forma de relação social emancipada ao final da coerção natural e do domínio, e com isso à maioria política."⁹⁰ E em *Progresso Técnico e Mundo Social da Vida* (1966), encontramos que Marx se equivoca pois faz uma equivalência entre "entendimento prático que deveria proceder da esfera da opinião pública política, com uma capacidade de disposição técnica acompanhada pelo êxito".⁹¹

Examinaremos agora as críticas de Habermas referentes à compreensão marxiana da sociedade.

Marx representa a sociedade a partir do **modelo da autogeração**, quer dizer, como uma **produção a partir dos próprios produtos**. Vejamos:

Os elementos fundamentais para esta construção são a natureza e o trabalho. Este, enquanto processo de mediação, está referido à natureza triplicemente considerada: subjetivamente (a dos indivíduos implicados no processo de trabalho), objetivamente (como pano de fundo para os processos de trabalho) e, objetivada (como resultado do processo de trabalho). O trabalho concebido segundo o ideal auto - expressivista, compreende um ciclo de exteriorização, objetivização e, reapropriação de forças essenciais.

Trabalho e natureza são processos de autogeração e logo, a sociedade, que resulta da conjunção de forças produtivas, e de relações de produção, **criadas nela e por meio dela**: "a natureza se reproduz a si mesma através da reprodução do macro-sujeito que é a sociedade, e da reprodução dos sujeitos através dela".⁹²

A idéia de sociedade enquanto macro-sujeito auto - referencial que engloba os sujeitos particulares, evidencia que Marx pensa a sociedade hegelianamente, ou seja, como **totalidade ética cindida**. Isto tanto no que diz respeito à sua gênese - pela divisão em classes; quanto no que diz respeito à modernização - pela alienação promovida pelo modo de produção capitalista.

Esta compreensão totalizante da sociedade capitalista acarreta conseqüências para o projeto revolucionário de Marx. Conforme a compreensão marxiana, "o

⁸⁹ Ibidem., p. 106.

⁹⁰ TP, p. 295.

⁹¹ Habermas, *Progresso Técnico y mundo social de la vida*, in: CTCL, p. 124.

⁹² DFM, p. 403.

processo de acumulação despreendido de toda a orientação por valores de uso, tem que se apresentar literalmente como aparência - o sistema capitalista não é outra coisa que uma forma fantasmagórica de relações de classes que se tornaram anônimas e se converteram em fetiche".⁹³ Desse modo, a revolução proletária ao promover a abolição da propriedade privada dos meios de produção, "suprime os fundamentos institucionais do medium através do qual se diferenciou a economia capitalista. (...) [E então,] nesse mesmo instante fica desfeita em nada a aparência objetiva do capital."⁹⁴

A compreensão hegeliana que Marx possui do modo de produção capitalista, como totalidade é tão enfática, que compromete a sua concepção científica quanto à complexidade inerente à empresa capitalista e ao Estado moderno. Além disso, a consideração simplista da economia capitalista como uma abstração, que se dissolverá junto com a dissolução das relações de produção, desconsidera portanto o valor evolutivo inerente aos subsistemas representados pela economia capitalista e pelo Estado moderno. Por fim, Habermas também questiona a visão demasiado empírica de Marx, operando com macro-sujeitos que imprimem à história um curso linear e necessário. Hegel se faz novamente presente com a idéia de um telos imanente à história.

Ao que parece, tudo isto é devido ao fato de que são categorias centradas no trabalho que reproduzem o processo de autogeração da espécie, o que concorre para uma compreensão ontológica da história, enquanto desenvolvimento de um macro-sujeito (gênero humano): "em toda a história a ser construída como história da emancipação, supomos sempre que existe um sujeito, concebido como natureza, razão, espírito ou espécie. Este sujeito tem de realizar algo paradoxal, como o Deus da mística herética: tornar-se aquilo que ele já é de certo modo, mas que, de outro, ainda não é. A motivação conceitual é complementar em ambos os casos: é preciso explicar de que maneira Deus, que é onipotente, se rebaixa; e de que maneira o gênero humano se eleva sobre si mesmo, a partir de suas próprias forças.

Esta suposição de um sujeito da história mundial produz as aporias do pensamento da filosofia da história."⁹⁵

A admissão de uma filosofia da história, enquanto um conhecimento necessário da totalidade, autoriza a emissão de "enunciados de tipo clínico acerca do caráter alienado ou não-fracassado de formas de vida em seu conjunto (...) ainda que, no melhor dos casos, uma teoria somente pode indicar as condições necessárias para

⁹³TAC, II, p. 479.

⁹⁴DFM, p. 415.

⁹⁵ Habermas, Kultur und Kritik, p. 393-4, citado por Flávio Beno Siebeneichler, in: Jürgen Habermas, Razão Comunicativa e Emancipação, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989, p. 132.

formas de vida emancipadas, cuja configuração concreta teria de ser decidida pelos implicados mesmos".⁹⁶

Nosso último aspecto diz respeito às críticas em torno da utopia marxiana.

Marx projeta o ideal de uma sociedade emancipada na futura sociedade comunista. Contrapondo-se aos socialistas utópicos mostra com a sua consideração científica, como a sociedade comunista já estava inscrita na própria dinâmica do capitalismo como uma **possibilidade histórica**.

A negação da sociedade capitalista permite assim a concretização do **reino da liberdade**, "uma associação onde o livre desenvolvimento de cada um é a condição do livre desenvolvimento de todos". Contudo Marx não se pronuncia acerca da institucionalização da liberdade na nova sociedade. Em consequência, "a idéia de uma livre associação de produtores, converte-se então na perspectiva utópica de um processo de vida coletivo, cuja unidade e harmonia surgiriam espontaneamente da interação não - mediatizada institucionalmente dos indivíduos emancipados".⁹⁷

As formas ideológicas (lei, moralidade, política) meras expressões da sociedade burguesa com suas classes e seus antagonismos de classes, seriam extintas na sociedade comunista. As instituições para Marx, "aparecem somente como os instrumentos de uma vontade comum, cuja unidade essencial já está garantida com o desaparecimento da divisão de classes."⁹⁸ Marx prescinde portanto do importante problema da **objetivação institucional das relações sociais**, o que enseja uma formulação abstrata da sociedade emancipada de trabalhadores: "sua imaginação institucional não vai além da ditadura do proletariado prevista para o "período de transição"" , afirma-nos Habermas.⁹⁹ A postura anti-institucionalista de Marx confere à sua política um traço utópico e também simplista.

Habermas critica principalmente em Marx, o fato dele não perceber as forças democráticas presentes nas instituições do Estado de direito, possuindo a respeito deste Estado, uma limitada compreensão funcionalista - uma **democracia vulgar**. E assim, "ao conceito mais amplo do político não correspondia nenhuma compreensão aprofundada dos modos de funcionamento, das formas de comunicação e das condições de institucionalização da formação da vontade igualitária".¹⁰⁰

No que se segue, a análise weberiana será objeto de igual consideração.

⁹⁶ Habermas, *Qué Significa Hoy Socialismo ?* in: NRI, p. 270.

⁹⁷ Wellmer, A. *Razón, utopía, y la dialéctica de la Ilustración*. In: Habermas y la modernidad, p. 70.

⁹⁸ *Ibidem.*, p. 69.

⁹⁹ Habermas, J. *Qué significa hoy socialismo?* In: NRI, p. 269.

¹⁰⁰ Habermas, *Soberania Popular como procedimiento* (1989). In: Cebrap, n.º. 26 - março 1990, p. 105.

3.2 - A análise weberiana

Para o cumprimento desta finalidade retomaremos a **Teoria da Ação Comunicativa** pois, ao reconstruir a problemática da racionalização, Habermas evidência as deficiências da análise de Weber. Nesse sentido pretende investigar as razões pelas quais Weber não desenvolveu satisfatoriamente a teoria da racionalização face as alternativas de seu enfoque inicial. Habermas pretende "rastrear as estreitezias que se produzem na descrição dos conceitos básicos de sua teoria da ação. Pois tais estreitamentos impedem a Weber investigar a racionalização dos sistemas de ação sob outro aspecto que não o da racionalidade com relação a fins, em que pese a racionalização das imagens do mundo e a diferenciação das esferas culturais de valor que determinam a modernidade, serem descritos em conceitos que visualizam a racionalização social em toda a sua complexidade, isto é, que inclui também os fenômenos prático-morais e, os fenômenos estéticos-expressivos do racionalismo ocidental".¹⁰¹

A crítica habermasiana incide portanto em dois pontos fundamentais: nas limitações do conceito de ação, e do conceito de racionalidade utilizados por Weber.

Primeiramente verificaremos em que consistem as insuficiências da teoria da ação weberiana.

Há duas versões possíveis para a teoria da ação em Weber a partir das quais, pode ser esclarecido o importante papel que cabe à coordenação da ação: a **versão oficial, e a versão não-oficial**.

O conceito fundamental para a teoria da ação é em Weber, o de **sentido**, o qual é vinculado às opiniões e intenções de um sujeito de ação, concebido de modo isolado e que atua teleologicamente. Por se tratar de um conceito monológico de ação, não pode ser introduzido o conceito de ação social unicamente por intermédio de uma explicação do conceito de sentido. É necessário portanto, a inclusão de duas determinações no modelo do agir teleológico para que se possa efetivar uma interação social: "a) a orientação em função do comportamento dos **outros** sujeitos de ação e, b) a **relação reflexiva** que haverão de guardar **entre si** as orientações de ação dos distintos participantes na interação."¹⁰²

¹⁰¹ TAC, I, p. 349-50.

¹⁰² Ibidem., p. 360.

Embora Weber pareça oscilar entre as duas determinações, o que é decisivo para sua teoria da ação, é a opção entre os aspectos da ação susceptíveis de racionalização: a) o **modelo teleológico de ação** ou, b) o **conceito de ação social**. A opção por a) ou seja, pelo **modelo teleológico de ação**, significa levar em conta apenas aqueles aspectos decorrentes do modelo de ação monológica apresentada como teleológica, e relativos à racionalidade meio-fim. A avaliação objetiva das ações nesta perspectiva, que é a da **versão oficial** de Weber, far-se-á de modo exclusivo, sob o ponto de vista da **"eficácia da intervenção causal que a ação representa em uma determinada situação, e da verdade dos enunciados empíricos em que se baseiam a máxima ou o plano de ação, isto é, a opinião que o sujeito tem sobre a organização racional dos meios"**.¹⁰³

No caso de optar por b), ou seja, pelo **conceito de ação social**, a relação reflexiva das orientações de ação, ensejam outros aspectos da racionalização das ações. Distinguindo as ações sociais de acordo com os mecanismos de coordenação da ação, conforme a relação social esteja respaldada em **situações de interesses** ou, em um acordo normativo, Weber diferencia entre "a existência puramente factual de uma ordem econômica, e a validade social ou vigência de uma ordem jurídica; no primeiro caso, as relações sociais adquirem consistência graças ao entrelaçamento fático de interesses; no segundo, graças ao reconhecimento de pretensões normativas de validade".¹⁰⁴ Nesta, que é a **versão não-oficial** da teoria da ação weberiana, o acordo normativo não ficando referido aos fundamentos prático-morais da formação discursiva da vontade bem como, o conceito da racionalidade por relação a valores não podendo ser adequadamente desenvolvido no marco da teoria da ação, de modo a apreender as conseqüências que a racionalização ética implica para os sistemas sociais de ação; a **versão não-oficial** carece de fecundidade para a problemática da racionalização social. Já a **versão oficial** mostra-nos uma grande limitação em sua estrutura conceitual e, sob seu alcance, somente poderão ser ajuizadas de modo exclusivo, as ações sociais no que diz respeito à racionalidade com relação a fins. Assim, "para que os processos de racionalização social possam ser investigados **em toda sua extensão**, é necessário para a teoria da ação, partir de uma base distinta".¹⁰⁵

Vejam-se agora as considerações críticas acerca do conceito de racionalidade.

A questão fundamental neste caso consiste no **decisivo estreitamento** do conceito de racionalidade, visível quando da passagem da racionalização cultural à racionalização social. Pois, o que caracteriza a racionalização cultural é a **dissociação da razão substancial** - expressa nas cosmovisões tradicionais - em

¹⁰³ Ibidem., p. 361.

¹⁰⁴ Ibidem., p. 363.

¹⁰⁵ Ibidem., p. 366.

esferas diferenciadas de valor. Vale dizer: em momentos diferenciados de racionalidade.

O problema é que Weber não é fiel ao seu ponto de partida: "as investigações empíricas de Weber concentram-se **diretamente** sobre o problema do nascimento do capitalismo e sobre a questão de como as orientações de ações racionais com relação a fins, ficaram efetivamente institucionalizadas nessa fase inicial. Com isso reduz de antemão a racionalização social ao aspecto da racionalidade com relação a fins."¹⁰⁶ E assim, os dois outros aspectos da racionalidade contemplados no início da análise são subsumidos na racionalidade instrumental:

Sob este pano de fundo pode-se compreender que para Habermas, dois problemas sejam fundamentais para uma teoria da sociedade: a ampliação do conceito de ação e, a relativização do conceito de agir teleológico.

Por fim, algumas referências sobre o diagnóstico weberiano da modernidade, baseado na teoria da racionalização, e traduzido nas teses da **perda de sentido e perda da liberdade**. Tais teses denotam o caráter paradoxal que Weber atribui à racionalização.

Simultaneamente a racionalização comporta tanto a emancipação quanto a reificação. Percebe-se em Weber, "uma relação interna entre racionalização e ilustração ou, entre uma concepção formal de racionalidade como idéia normativa, significando portanto, um modo de vida autêntico. Esta é a única razão pela qual podemos falar de um "paradoxo" da racionalização na teoria de Weber."¹⁰⁷

Por que razões então a racionalização possui um caráter ambivalente ? Ao que parece o problema reside em que "Weber, incomodado pelas estreitezas a que conduzem o seu conceito de ação, equivale o padrão de racionalização que representa a modernização capitalista, com a racionalização social em geral. Assim, os fenômenos que considerava sintomas de patologias da época, não pode atribuí-los a uma utilização seletiva do potencial cognitivo acumulado na cultura. Para aproveitar o diagnóstico que Weber faz do nosso tempo é preciso pois, recorrer aos efeitos colaterais patológicos que se originam de uma estrutura de classes a qual não pode ser adequadamente apreendida somente com os meios que a teoria da ação oferece."¹⁰⁸

As análises precedentes sugeriram a falência do modelo de sociedade e de racionalidade, centrados no paradigma do trabalho.

Que outro aparato conceitual pode ser adequado para a descrição de uma sociedade a qual, segundo indícios crescentes, não pode ser adequadamente compreendida como uma sociedade do trabalho ? O **desaparecimento da sociedade**

¹⁰⁶ Ibidem, p. 305.

¹⁰⁷ Wellmer, A., op. cit., p. 77.

¹⁰⁸ Habermas, J., TAC, II, p. 430.

do trabalho (1980), sugestivo título de uma obra de Dahrendorf, não nos impele a considerar um novo modo de compreensão do social ?

Offe tende a apostar na proposta habermasiana, como se pode verificar nesta passagem: "Habermas apresenta, em sua 'Teoria da ação comunicativa', uma proposta teórica fundamentada na história da teoria social, e que satisfaz essas necessidades, afastando-se decidida e controversamente dos paradigmas da teoria dos conflitos, Habermas constrói a estrutura e a dinâmica das sociedades modernas não como um antagonismo auto-enraizado na esfera da produção, mas como a colisão entre os 'subsistemas de ação objetivamente racional', mediatizados pelo dinheiro e pelo poder, e um 'espaço vital' (Lebenswelt) 'autodeterminado' (eigensinnig)"¹⁰⁹.

Em seguida verificaremos em que consiste a proposta habermasiana.

¹⁰⁹Offe, Claus, op. cit., v. I, p. 34.

III - A RAZÃO COMUNICATIVA E A SOCIEDADE DEMOCRATICAMENTE ORGANIZADA

A insuficiência da categoria de trabalho para uma adequada leitura da sociedade atual, sugere-nos uma tentativa de descrição da realidade social a partir da comunicação.

Este capítulo se inicia com a explicitação do paradigma da comunicação em Habermas, a partir do qual procurar-se-á delinear uma nova compreensão do social.

Por fim, verificaremos se o aparato habermasiano permite uma leitura mais eficiente da sociedade contemporânea, de modo a superar as defasagens do modelo anterior.

1 - O NOVO PARADIGMA DA COMUNICAÇÃO

Ao pretendermos esclarecer em que consiste este aspecto, torna-se necessário examinar a intuição subjacente ao novo paradigma habermasiano da comunicação, como ele se fundamenta, e de que contribuições se nutre.

1.1 - A Intuição fundamental

"O entendimento é imanente como telos à linguagem humana"¹¹⁰. Assim enuncia Habermas a intuição básica do novo paradigma da comunicação, inspirada tanto em fontes religiosas quanto filosóficas. As alusões habermasianas são variadas, compreendendo desde a tradição judaico - cristã, especialmente os místicos judeus e protestantes (Isaak Luria e Jacok Böhme), até Schelling, o jovem Hegel, Klaus Heirich, e ainda, Adorno¹¹¹.

O que existe de comum em todas essas alusões, é o fato de levarem em consideração a esfera de relações intersubjetivas onde, sob o pressuposto de uma forma de vida em comum, "uma violação das estruturas de convivência racional, estruturas que todos tem que pressupor, afeta a todos por igual"¹¹². Este é o sentido que pode ser apreendido das contribuições de Schelling da "idade do mundo", da tematização do jovem Hegel sobre o "crime e o castigo" e, da idéia do "pacto de Javé com o povo de Israel", de Klaus Heirinch.

¹¹⁰TAC (I), p. 369.

Vejam-se formulações idênticas em outros textos de Habermas: La lógica de las ciencias sociales (1982), Madrid, Tecnos, 1988, p. 454. Citado a seguir com a sigla LCS; TAC (CEP) e EP.

¹¹¹Adorno a partir da Eichendorff, faz referências à idéia de reconciliação entendida como "uma intersubjetividade não menoscabada, que somente se estabelece e mantém na reciprocidade de um entendimento que repouse sobre o livre reconhecimento". Habermas, TAC (I), p. 498.

¹¹²DFM, p. 384.

Há também uma ligação com a tradição pragmatista, cujas referências são Ch. S. Pierce e George Herbert Mead, os quais respectivamente, através de uma teoria consensual da verdade e, de uma teoria da sociedade enquanto teoria da comunicação, fundamentaram filosoficamente o impulso religioso.

Na verdade o que Habermas tem em mente não são simplesmente relações intersubjetivas mas, relações intersubjetivas que possam ser bem - sucedidas, não excluindo a ocorrência de oposições e de conflitos mas, apostando na possibilidade de que "a linguagem é aquele meio no qual diferentes sujeitos, com diferentes situações e interesses conflitantes, podem chegar ao consenso sem o uso da violência"¹¹³. Trata-se portanto de uma intuição bastante simples que pontua toda a tradição do logos, alicerçada na vivência intersubjetiva de uma violência que não usa violência, ou seja, na primazia do melhor argumento, extraída da experiência banal de que nos encontramos em meio a outras pessoas, com as quais devemos nos entender. Nesse sentido Richard Bernstein, nos faz ver que "uma das razões pelas quais a obra de Habermas atraiu tanta atenção, é que não somente advogava pela importância contemporânea, e pela validade de um tema principal da tradição idealista alemã, mas que lutava por reivindicar e revitalizar um tema que também foi central para a filosofia ocidental"¹¹⁴, ou seja, a retomada com a tradição socrática do diálogo.

Isto nos remete à famosa aula inaugural da Universidade de Frankfurt (1965), onde Habermas afirma: "aquilo que nos eleva acima da natureza é cabalmente a única realidade que podemos conhecer segundo a sua natureza: a **linguagem**. Através de sua estrutura coloca-se para nós a emancipação. Com a primeira proposição é expressa inequivocamente a intenção de um consenso comum e sem restrições"¹¹⁵. Significa que as condições de possibilidade para um entendimento ou acordo sem coações, bem como para a emancipação, decorrem das estruturas da comunicação. Ambos os aspectos são coincidentes uma vez que o interesse em maioridade (MÜNDIGKEIT) é um interesse em comunicação isenta de dominação, patentizado através da linguagem: "a idéia de verdade que já esta implicada na primeira frase proferida, somente pode ser formada segundo o modelo de um acordo idealizado, obtido em uma comunicação livre de coação. Neste sentido, a verdade dos enunciados está ligada à intenção de uma vida verdadeira".¹¹⁶

¹¹³ Habermas, O filósofo do diálogo, citado por Bojunca, Cláudio, Rio de Janeiro, Jornal do Brasil, 07/10/1989, Caderno B, p. 1.

¹¹⁴ Bernstein, Richard J., Intruducción. In: Habermas y la modernidad, p. 29-30.

¹¹⁵ Habermas, Conocimiento y Interés. In: CTCL, p. 177

¹¹⁶ Habermas, Perfíles filosófico - políticos (1971). Madrid, Taurus, 1986, p. 158. Citado a seguir com a sigla PFP.

Trata-se aqui de uma nova alusão ao estado reconciliado de Adorno.

Este não é um aspecto circunstancial pois, "a idéia de uma teoria social crítica, orientada por um interesse emancipatório, nos leva ao centro do pensamento de Habermas".¹¹⁷

Existe portanto uma imbricação essencial entre linguagem e entendimento, a tal ponto que a linguagem não pode ser compreendida com independência face ao entendimento e mais, de não constituir um instrumento que torna possível o entendimento porque, o conceito de entendimento já está contido no conceito de linguagem: "os conceitos de falar e entender se interpretam um ao outro"¹¹⁸. Em se tratando de conceitos co-originários, eles se explicam mutuamente ou reciprocamente. Linguagem e entendimento pressupõem assim uma recíproca interpretação, isto é, um termo não pode ser explicado sem a recorrência ao outro. É nesse sentido portanto que o entendimento é o telos imanente à linguagem.

A idéia de um entendimento intersubjetivo em uma comunicação sem coações implícita na linguagem, é o marco a partir do qual Habermas desdobra o seu conceito de **racionalidade comunicativa**, uma vez que em todo processo de entendimento está compreendida a idéia de uma racionalidade. Trata-se de um conceito processual e mais amplo de razão, capaz de articular e de conter em si, o conceito de racionalidade cognitivo - instrumental: "este conceito de racionalidade comunicativa possui conotações que em última instância se remontam à experiência central da capacidade de unir sem coações e de gerar consenso que tem uma fala argumentativa, em que diversos participantes superam a subjetividade inicial de seus respectivos pontos de vista e graças a uma comunidade de convicções racionalmente motivadas, se asseguram ao mesmo tempo da unidade do mundo objetivo e da intersubjetividade do contexto em que desenvolvem suas vidas"¹¹⁹. Nesse sentido, é introduzido o conceito complementar de **mundo da vida** correlacionado aos processos de entendimento, constituindo o pano de fundo da **ação comunicativa** que "pressupõe a linguagem como um medium dentro do qual tem lugar um tipo de processos de entendimento em cujo transcurso os participantes, ao se relacionarem com um mundo se apresentam uns aos outros com pretensões de validade que podem ser aceitas ou postas em questão"¹²⁰. Trata-se de um conceito-chave da tematização habermasiana que revela o lugar central que a linguagem passa a desempenhar enquanto mecanismo de coordenação de ação e entendimento mútuo. Adiante todos estes elementos serão retomados.

¹¹⁷ McCarthy, op. cit., p. 99.

Consultar a crítica de McCarthy que considera o caráter a priori do interesse pela maioria, "reminiscência do idealismo". Op. cit. p. 134 e segs..

¹¹⁸ Habermas, TAC (I), p. 369.

¹¹⁹ Ibidem., p. 27.

¹²⁰ Ibidem., p. 143.

1.2 - Justificativa para a adoção do paradigma

O termo **giro lingüístico** da Teoria Crítica (Albrecht Wellmer), designa a liberação da Teoria Crítica da Sociedade das "categorias básicas da tradição filosófica que remonta a Kant e a Hegel"¹²¹. Assinala o ponto de ruptura de Habermas com a tradição, com as denominadas filosofias da consciência ou do sujeito, e a passagem para uma filosofia ou teoria da linguagem, substituindo-se portanto, a tradicional problemática da consciência, pela problemática da linguagem.

Esta é portanto a alternativa encontrada por Habermas para superar as aporias gestadas a partir do que ele considera como esgotamento do paradigma da consciência ou do sujeito, retomando os temas clássicos no novo marco da linguagem.

Vários são os elementos que influenciaram de modo decisivo para a mudança de paradigma em Habermas. Poder-se-ia primeiramente fazer referências à unilateralidade da análise marxiana, porquanto restrita aos problemas do subsistema econômico, não atingindo por isso a complexidade da sociedade atual. Além do mais, quando da retomada da teoria weberiana da racionalização, ficaram patentizados a estreiteza dos conceitos da teoria da ação e de racionalidade em Weber, exigindo portanto uma **reconstrução efetuada com melhores instrumentos conceptuais**, conforme verificamos anteriormente.

Outro aspecto importante reside na constatação do fracasso do programa da primeira Teoria Crítica em decorrência do esgotamento do paradigma da consciência ou do sujeito. Neste caso, a "mudança de paradigma permite retrazar as tarefas pendentes da Teoria crítica da sociedade"¹²².

Finalmente a mudança de paradigma deve auxiliar na prossecução da modernidade e de seu projeto, "posto que a crítica radical de Nietzsche à razão não pode ser consistentemente realizada nem pela linha da crítica da metafísica, e nem pela linha da teoria do poder, temos que buscar um caminho **distinto** para sair da filosofia do sujeito"¹²³. Está portanto esgotado o paradigma da consciência que dominou os quadros do pensamento ocidental a partir de Descartes, impondo a sua substituição.

Muito embora possam ser razões necessárias que impliquem uma mudança de paradigma, não são ainda contudo, razões suficientes. A introdução de um novo paradigma somente poderá ser justificada plenamente através de um procedimento denominado de **negação determinada**. Isto significa dizer que "a sua superação seja

¹²¹ LCS, p. 13 (Prefácio a la nueva edición, 1982).

¹²² TAC (I), p. 493.

¹²³ DFM, p. 358.

visível **de dentro**, não se limitando a uma mera evocação da extinção do sujeito"¹²⁴. Neste caso a crítica só poderá assumir uma forma **determinada** a partir de uma efetiva substituição do paradigma da auto-referência ou autoconsciência de um sujeito monológico, pelo paradigma da comunicação ou entendimento intersubjetivo.

Não se trata portanto de um mero processo de desconstrução levado a cabo por pensadores como Nietzsche, Foucault, Heidegger, Derrida, e outros, que apenas consiste em uma negatividade radical e vazia, por não oferecer em contrapartida um outro paradigma diverso. É preciso que fique estabelecida uma contraposição real entre paradigmas alternativos, onde um pode conseqüentemente substituir ao outro.

Trata-se do definitivo abandono de um paradigma centrado na relação sujeito-objeto, a qual é definida pela capacidade de que o sujeito é dotado para conhecer e logo, dominar objetos, isto é, de "um sujeito que se representa os objetos, e que se forma no confronto com eles por meio da ação"¹²⁵; e a assunção do paradigma do entendimento ou da comunicação, caracterizado pela "relação intersubjetiva de sujeitos socializados comunicativamente, que se reconhecem reciprocamente"¹²⁶. Em lugar da perspectiva de um sujeito solitário que se forma no trato com os objetos, tem-se agora sujeitos capazes de linguagem e de ação que se formam enquanto tais, nas relações intersubjetivas possibilitadas pela linguagem. Portanto com a adoção do paradigma da comunicação manifesta-se um novo tipo de subjetividade. Ao nível da linguagem e da ação, na interação com os demais, a subjetividade é ampliada na intersubjetividade, ou seja, na "comunidade que através da compreensão de significados idênticos e do reconhecimento de pretensões universais de validade, se estabelece se estabelece entre os sujeitos capazes de linguagem e de ação"¹²⁷.

Diante do exposto há que se observar que "desloca-se também a problemática do conhecimento, própria da filosofia do sujeito, para a problemática do entendimento"¹²⁸. Neste contexto entendimento significa "um processo de convencimento recíproco que coordena as ações dos distintos participantes sobre a base de uma **motivação por razões**. Entendimento significa comunicação endereçada a um **acordo válido**"¹²⁹.

Percebe-se que embora o paradigma da comunicação só assume em Habermas uma versão mais definitiva ou acabada nos anos 70, ele já está presente ao longo da obra de Habermas anterior a esse período. Parece por isso mesmo acertado localizar dois acentos distintos na utilização deste modelo da comunicação: um

¹²⁴ Ibidem., p. 368.

¹²⁵ TAC (I), p. 497.

¹²⁶ DFM, p. 368.

¹²⁷ Notas sobre el desarrollo de la competencia interactiva (1974). In: TAC (CEP), p. 176.

¹²⁸ Herrero, Xavier, Racionalidade Comunicativa e Modernidade, Síntese n. 37 (1986), p. 17.

¹²⁹ TAC, (I), p. 500.

primeiro, onde o central reside na idéia de **comunicação sistematicamente distorcida** e outro, pautado na Pragmática Universal.

Notadamente em *Conhecimento e Interesse*, o paradigma da comunicação sistematicamente distorcida é utilizado como crítica da ideologia, cujo modelo encontra-se na psicanálise de Freud, reconstruída enquanto análise da linguagem, a partir dos trabalhos de Alfred Lorenzer.

O discurso psicanalítico remete a uma teoria da comunicação sistematicamente distorcida. Pois, as neuroses se expressam em uma **linguagem privatizada**, ou seja, **excomungada ou excluída da comunicação pública**, sistematicamente distorcida, tornada incompreensível. Isto implica que "a comunicação consigo mesmo do sujeito falante e agente fica interrompida"¹³⁰. A cura ou autoliberação se define pela retradução do texto neurótico para a linguagem do cotidiano, ou em tornar conscientes os dados reprimidos ou subtraídos à **comunicação pública**.

No plano da sociedade, a comunicação sistematicamente distorcida circunscreve uma dinâmica similar ao processo neurótico individual. E aqui reside a função da ideologia: obstaculizar a discussão de certos temas que também são **excomungados ou excluídos de uma comunicação pública**, privatizando-os ou distorcendo-os sistematicamente.

A psicanálise faz Habermas acenar para uma teoria da Competência Comunicativa, a quem caberia explicitar tanto as condições da comunicação não - distorcida ou normal, quanto as condições a partir das quais se produz a comunicação sistematicamente distorcida, e ainda, fornecer uma explicitação em um sentido evolutivo, da aquisição da competência comunicativa.

A Teoria da Competência Comunicativa - modo inicial de denominação da Pragmática Universal e, cujos contornos estão mais bem delineados a partir de 1971, representa outro aspecto significativo do pensamento habermasiano: recoloca em novas bases o problema das relações entre teoria e praxis, representando um "esforço para reformular os fundamentos teórico-normativos da teoria crítica"¹³¹. Para tanto, a Pragmática Universal sob a forma de uma teoria da competência comunicativa, "tem como tarefa identificar e reconstruir as condições universais do entendimento possível."¹³²

A seguinte passagem ilustra de modo exemplar um outro acento distinto na consideração do paradigma da comunicação: "a estrutura da comunicação deformada não é nenhum dado último mas, está fundamentada na lógica da comunicação linguística não deformada"¹³³. E como que definido a preterição pela

¹³⁰ CI, p. 227.

¹³¹McCarthy, T., op. cit., p. 14.

¹³²Habermas, *Qué significa pragmática universal ?* (1976). In: TAC (CEP), p. 299

¹³³ TP, p. 27. (introducción a la nueva edición, 1971.)

idéia de uma comunicação distorcida e, em uma clara alusão à intuição fundamental, encontramos que: "a expressão 'comunicação não - distorcida' não acrescenta nada à de 'entendimento lingüístico' pois 'entendimento' significa o telos imanente à comunicação lingüística"¹³⁴. Tal modelo ideal de comunicação remete portanto à Pragmática Universal.

O paradigma da comunicação passa a se alicerçar em uma comunicação plena ou ideal que antecede à comunicação distorcida. Trata-se da **situação ideal de fala**, sem a qual não teríamos condições de realizar nenhuma comunicação completa ou mesmo concreta: "chamo ideal a uma situação de fala em que não somente as comunicações não são impedidas por influências externas contingentes, nem tampouco, pelas coações que se seguem da própria estrutura da comunicação. A situação ideal de fala exclui as distorções sistemáticas da comunicação"¹³⁵.

A situação ideal de fala é um conceito extremamente complexo e ambivalente. Em primeiro lugar, pode garantir a racionalidade de um consenso fático obtido no curso de um processo de entendimento e simultaneamente, funcionar como instância crítica que torna possível problematizar um tal consenso. É ainda o critério que permite distinguir entre um consenso verdadeiro e um consenso falso. Entretanto, a referência à situação ideal de fala, não garante de per si, a obtenção de um consenso verdadeiro mas, a sua possibilidade. Pois, uma vez cumpridas as condições estabelecidas na situação ideal de fala, pode-se assinalar à argumentação o valor de verdade: "a situação ideal de fala não é nem um fenômeno empírico e nem uma simples construção mas, uma pressuposição inevitável que reciprocamente nos fazemos nos discursos"¹³⁶

Deve-se acrescentar ainda que ao propugnar **uma condição universal de simetria** para os participantes na comunicação, "as condições contrafáticas da situação ideal de fala, podem também ser entendidas como condições necessárias para formas emancipadas de vida"¹³⁷. Vale dizer: uma **forma de vida comunicativa**, que se inscreve nas mesmas estruturas da comunicação. Entretanto, esta passagem e outras análogas, suscitaram uma série de críticas e de objeções a Habermas, principalmente a de constituir a partir da comunicação uma nova utopia. Em entrevista recente a Michael Haller, Habermas se defende da seguinte forma: "realmente a 'sociedade emancipada' é um ideal que causa mal-entendidos. Eu

¹³⁴ Considerações sobre patologias de la comunicacion (1974). In: TAC (CEP), p. 198.

Neste texto verifica-se que Habermas pretende rastrear as condições de normalidade da comunicação lingüística, através da análise do sentido de entendimento, alegando que "para todo ato de fala pressuponho uma base de validade intransponível, e que tem por assim dizer, um caráter transcendental". Ibidem., p. Cit.

¹³⁵ Teorías de la verdad (1972). Op. cit., p. 153.

¹³⁶ Ibidem., p. 155.

¹³⁷ Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del language (1970-71). In: Op. cit., p. 107.

prefiro falar da idéia da intersubjetividade ílesa. Essa idéia pode ser obtida a partir da análise de condições necessárias do entendimento em geral - ela caracteriza a manifestação de condições simétricas do reconhecimento recíproco e livre de sujeitos que agem comunicativamente entre si. Entretanto, não podemos colorir esta idéia como se fora uma utopia. Ela não contém mais, mas também não menos, do que a caracterização formal de condições necessárias para formas não antecipáveis de uma vida não fracassada¹³⁸.

Um novo passo nesta tentativa de explicitar o novo paradigma será o de mostrar as contribuições mais significativas que Habermas incorpora em sua tematização.

1.3 - Contribuições relevantes para a adoção do paradigma

As referências de Habermas neste sentido são variadas, tanto no que se refere aos autores, quanto ao conteúdo obtido a partir deles. Pretendemos destacar aquelas contribuições que mais enfaticamente estão presentes na construção do paradigma da comunicação.

Em primeiro lugar o paradigma habermasiano foi de certa forma antecipado nos trabalhos de George Herbert Mead e Emile Durkheim, respectivamente, através de uma teoria da comunicação e de uma teoria da solidariedade social.

Dito de modo breve, a reconstrução habermasiana da teoria de Mead¹³⁹, permite-nos acompanhar as etapas que conduzem à uma interação mediatizada linguisticamente e regida por normas, a partir de uma interação não-propriadamente humana, porquanto ainda mediatizada por gestos.

Na passagem para a interação mediatizada simbolicamente são postulados três tipos de transformações: que os gestos se transformem em símbolos; a conversão de uma relação causal baseada no binômio estímulo - resposta em uma relação entre os participantes na interação; e, uma transformação de caráter estrutural na esfera da interação, de modo a permitir aos agentes um discernimento entre ações orientadas ao entendimento e, orientadas ao êxito. Tais transformações dependem entretanto de um mecanismo intitulado "adoção da atitude do outro" (taking the attitude of the other). Este mecanismo é fundamental porque é ele que permite ao indivíduo a saída de uma perspectiva monológica e seu ingresso em processos comunicativos.

¹³⁸ Habermas. Sobre o alcance e as limitações das teorias (1991), p. 106-7. In: Habermas, Passado como futuro, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1993, p. 95-112.

¹³⁹ Cf. TAC (II), pp. 07 e segs..

Habermas critica a formulação de Mead por conter aspectos idealistas e formalistas em excesso: "seria idealista porque omite uma análise da produção e reprodução material (econômica e política) da sociedade (...) E seria formalista, porque a formação interativa das estruturas de personalidade é estudada por Mead sem levar em conta as características específicas da sociedade, da situação, do momento histórico em que se dão essas interações"¹⁴⁰.

A crítica principal a Mead no entanto, reside no fato de ter privilegiado em sua reconstrução uma consideração ontogenética em detrimento de uma filogenética. Daí a incompletude de sua análise "porque não se dá conta do salto qualitativo que ocorre no momento estratégico em que se dá a passagem da interação simbólica para a interação verbalmente articulada e regulamentada [e ainda, a impossibilidade] de teorizar o surgimento e a consolidação de sistemas normativos verbalmente mediatizados, que assegurem a interação dos membros do grupo"¹⁴¹.

Habermas julga então poder preencher as lacunas do modelo de Mead a partir das considerações de Durkheim.

Para Durkheim o fundamental é explicar como se verifica a passagem da solidariedade mecânica à solidariedade orgânica.

Durkheim percebe que nas sociedades primitivas a autoridade moral das normas sociais tem um fundamento religioso: "os símbolos religiosos têm o mesmo significado para todos e, sob a base desta semântica sacra unitária, tomam possível um tipo de intersubjetividade"¹⁴². Tais símbolos são indicadores de um consenso normativo, que é atualizado pela prática ritual, e cujos critérios de verdade são exteriores à linguagem. Tem-se aqui a expressão de uma consciência coletiva que garante uma solidariedade de tipo mecânico.

Na passagem da solidariedade mecânica à orgânica - entendida por Habermas como um processo de racionalização - a linguagem desempenha um papel fundamental. Pode-se observar agora um deslocamento das funções sociais do âmbito do sagrado para a esfera da ação comunicativa. A dinâmica de tal processo de dessacralização, (*die Versprachlichung des Sakraler*) explica-se pela internalização do sagrado na linguagem: "e com isto fica ao mesmo tempo desencadeado o potencial de racionalidade contido na ação comunicativa"¹⁴³. Assiste-se então a conversão de uma comunidade religiosa em uma comunidade de comunicação, a substituição da autoridade do sagrado pela autoridade do consenso. Neste caso, afirma

¹⁴⁰ Freitag, Barbara. Piaget: Encontros e Desencontros. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1985, p. 113.

¹⁴¹ Ibidem.

¹⁴² Habermas, TAC (II), p. 78.

¹⁴³ Ibidem., p. 112. Habermas analisa as conseqüências que se seguem desse processo de dessacralização / racionalização, principalmente, p. 120 e segs..

Habermas: "a ação comunicativa é portanto, o ponto não suficientemente levado em conta por Durkheim em que se **ramificam** as energias da solidariedade social"¹⁴⁴.

Quanto a outros autores dos quais Habermas se utiliza na formulação do paradigma da comunicação destacam-se principalmente: J. L. Austin, J. R. Searle, D. Wunderlich, N. Chomsky, o segundo Wittgenstein e, Karl O. Appel, cujas contribuições retomaremos aqui de um modo bastante sucinto.

Considerando-se que o paradigma da comunicação é tematizado via Pragmática Universal, Habermas admite que o ponto de partida mais promissor para tanto é encontrado na teoria dos atos de fala, principiada por Austin, e também desenvolvida por Searle e Wunderlich. Pode-se acertadamente localizar na teoria dos atos de fala a maior contribuição para o paradigma habermasiano. Entretanto, quando da apropriação da referida teoria, Habermas afasta-se de alguns aspectos de Austin e de Searle, uma vez que reinterpreta a teoria dos atos de fala à luz da Pragmática.

Um ato de fala - através do qual são constituídas as relações intersubjetivas - representa a **unidade elementar de fala**. O que possibilita o estabelecimento das relações intersubjetivas é a **força ilocucionária** da qual o ato de fala é dotado, visto que "pode mover ao ouvinte a confiar nas obrigações típicas para cada classe de atos de fala que contrai o falante"¹⁴⁵.

Se o esclarecimento do estatuto performático dos proferimentos lingüísticos empreendido por Austin, é o aspecto principal da teoria dos atos de fala, de modo análogo, para o paradigma da comunicação, "o fundamental é a atitude performativa dos participantes na interação que coordenam seus planos de ação, entendendo-se entre si sobre algo no mundo. Ao executar ego um ato de fala, e ao tornar alter posição frente a esse ato, ambos estabelecem uma relação interpessoal. Esta vem estruturada pelo sistema de perspectivas reciprocamente entrelaçadas de falantes, ouvintes, e assistentes atualmente não implicados. A isso corresponde no plano gramatical o sistema de pronomes pessoais. Quem se exercitou neste sistema aprendeu como adotar em atitude performativa as perspectivas de primeira, segunda, terceira pessoas, e como pode transformá-las entre si"¹⁴⁶. Tem-se aqui uma nova contribuição pois, a análise habermasiana deste sistema de pronomes pessoais fundamenta-se em Wunderlich. Os pronomes pessoais constituem ao lado de outros elementos, os chamados Universais Pragmáticos, ou seja, expressões lingüísticas que se referem às estruturas gerais da situação de fala"¹⁴⁷.

¹⁴⁴ Ibidem., p. 85.

¹⁴⁵ Qué significa pragmática universal / In : TAC (CEP), p. 362.

¹⁴⁶ DFM, p. 354.

¹⁴⁷ Cf., Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje. In: TAC (CEP), p. 86. Veja-se a classificação habermasiana dos Universais Pragmáticos. Ibid. ibidem..

Todo ato de fala compreende uma dupla estrutura: elementos performativos - que permitem o estabelecimento de uma relação intersubjetiva entre falantes e ouvintes e, elementos proposicionais - que possibilitam uma comunicação sobre objetos ou estados de coisas. Isto revela por sua vez, a dupla estrutura da comunicação: o nível da intersubjetividade, estabelecido entre os sujeitos falantes, e o nível dos objetos, a respeito dos quais esses sujeitos falantes se entendem. Aqui encontramos a função da Pragmática Universal: reconstruir o sistema de regras que habilitem um falante competente para dominar a dupla estrutura da comunicação. Trata-se da **Competência Comunicativa**.

O conceito de Competência Comunicativa é obtido a partir de Chomsky, que propõe "uma ciência geral da linguagem como reconstrução racional da competência lingüística" (gramática generativa)¹⁴⁸. Entretanto Habermas apresenta sérias restrições ao programa reconstutivo de Chomsky sobretudo, questionando a possibilidade que teria uma lingüística de se converter em uma teoria da competência lingüística, dado o seu ponto de partida se localizar nas intuições do falante, além da utilização de um procedimento reconstutivo. Assim sendo, "o máximo que poderá desenvolver (e no melhor dos casos), será uma teoria da compreensão intuitiva que o falante competente tem de sua própria língua"¹⁴⁹ e não, a pretendida Competência Lingüística.

Por fim é sugerida uma revisão nos conceitos de Competência Lingüística e de Performance Lingüística¹⁵⁰ pois, as colocações de Chomsky não permitem uma distinção entre lingüística e pragmática e logo, entre Competência Lingüística e Competência Comunicativa. É problemático inferir-se que através de sua Competência Lingüística o falante estaria igualmente apto para dominar situações de entendimento. Necessário se faz portanto distinguir entre dois tipos de capacidade: a **capacidade de linguagem** - enquanto uma habilidade para dominar um sistema de regras gramaticais, cuja tematização está à cargo da lingüística e, a **capacidade de comunicação** - que se refere "à capacidade de um falante disposto a se entender, para inserir uma proposição bem formada em referências à realidade, ou em relações com a realidade"¹⁵¹, tematizável de modo exclusivo no âmbito da Pragmática.

Outro marco de referência encontra-se no segundo Wittgenstein, que empreendeu corretamente a passagem da filosofia da consciência para uma teoria da linguagem.

¹⁴⁸ Qué significa pragmática universal ? In: TAC (CEP), p. 315.

¹⁴⁹ Ibidem., p. 316.

¹⁵⁰ Segundo Habermas, "Chomsky entende de saída estes conceitos da seguinte forma: tem sentido investigar as propriedades fonéticas, sintáticas e semânticas das proposições no marco de uma reconstrução da competência (competence) lingüística, e deixar as propriedades pragmáticas dos enunciados para uma teoria da realização (performance) lingüística". Ibidem. p. 326.

¹⁵¹ Ibidem., p. 328.

Wittgenstein nega às ciências naturais a sua hegemonia lingüística tornando possível o surgimento de uma pluralidade de linguagens. Entende a linguagem como um jogo: "chamarei jogo de linguagem ao conjunto: à linguagem, e às estruturas com as quais ela está entrecida"¹⁵². Wittgenstein privilegia as dimensões pragmáticas das regras que presidem aos jogos de linguagem em detrimento da dimensão lingüística, ensejando uma distinção entre a **gramática de uma língua**, e a **gramática de um jogo de linguagem**, que diz respeito "às regras conforme as quais são também geradas situações de entendimento possível: a estrutura de um jogo de linguagem estabelece como se pode empregar proposições em proferimentos susceptíveis de consenso"¹⁵³. Ora, nada mais acertado do que a utilização do conceito de jogo de linguagem como diretriz para o desenvolvimento de uma teoria da sociedade enquanto teoria da comunicação, tal como objetiva Habermas.

Além do mais, a conexão entre linguagem e praxis que o modelo do jogo de linguagem expressa, permite relacionar linguagem e interação, a qual "inclui o emprego de símbolos, a reação a expectativas de comportamento, e um consenso concomitante acerca do cumprimento de expectativas. O qual, ao ser perturbado, exige que se corrija a falta de acordo. Pois, de outro modo, a interação se interrompe e se destrói. O jogo de linguagem deixa de funcionar"¹⁵⁴. Mas, em que pese tamanhas convergências, Habermas postula uma análise da linguagem de maior alcance, ou seja, capaz de transcender as limitações decorrentes do modelo do jogo de linguagem¹⁵⁵.

No que diz respeito à contribuição procedente de Apel, ela reside na idéia normativa de uma "comunidade ideal de comunicação", onde o consenso é obtido unicamente através da força não - coercitiva do melhor argumento. Este é o sentido mesmo que encerra a intuição básica de Habermas acerca do novo modelo da comunicação.

Segundo Apel, a realização efetiva dessa "comunidade ideal de comunicação" está condicionada a limitações de ordem histórico-social. De maneira semelhante, Habermas procura demonstrar a validade universal das pretensões de validade. Estas enquanto tais, são incondicionadas, no sentido de poderem transcender ao espaço e ao tempo. Entretanto acrescenta que tal incondicionalidade se põe sempre em condições determinadas, ou seja, **aqui e agora**. Reaparece o "entrelaçamento entre comunidade ideal e comunidade real de comunicação" analisado por Apel.

¹⁵² Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, p. 6, citado por Habermas, in: LCS, p. 216.

¹⁵³ Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje. In: TAC (CEP), p. 66.

¹⁵⁴ LCS, p. 216.

¹⁵⁵ Cf. TAC (CEP), pp. 71 e segs..

Vale observar por fim que a adoção do novo paradigma da comunicação implica transformações fundamentais na compreensão de uma teoria da sociedade: "se partirmos de que a espécie humana se mantém através das atividades socialmente coordenadas de seus membros, e de que esta coordenação tem que se estabelecer por meio da comunicação e, em âmbitos centrais por meio de uma comunicação tendente a um acordo, então, a reprodução da espécie exige também o cumprimento das condições da racionalidade imanente à ação comunicativa"¹⁵⁶. A mudança de paradigma permite portanto à Habermas estabelecer uma ligação entre a linguagem (no sentido pragmático) e a comunidade social, e elaborar uma teoria da sociedade cujo marco categorial e bases normativas, são desenvolvidos sob a forma de uma teoria geral da ação comunicativa.

2 - A COMPREENSÃO HABERMASIANA DA SOCIEDADE

No texto *A Nova Intransparência*, Habermas pronuncia-se acerca de "uma mudança de paradigma da sociedade do trabalho à [sociedade] da comunicação"¹⁵⁷. Toda nossa tentativa se encaminha no sentido de visualizar os quadros sociais a partir dessa mudança.

A teoria da sociedade em Habermas tem como marco de reflexão, as modernas sociedades ocidentais e, desdobra-se a partir do eixo temático fundamental constituído pelos conceitos de **ação comunicativa**, **mundo da vida** e **racionalidade comunicativa**. Cada um desses conceitos entrelaça-se aos demais, de modo a articular um modelo de sociedade onde a linguagem ocupa um lugar central enquanto medium originário e universal.

¹⁵⁶ TAC (I), p. 506.

¹⁵⁷ NI, p. 133.

Segundo T. McCarthy, a publicação de *Teoria da Ação Comunicativa* (1981), "representa até a data, os esforços de Habermas, para reconstruir uma teoria da sociedade com intenção prática". Op. cit., p. 446. Acrescenta ainda que se trata de um prosseguimento das idéias fundamentais desenvolvidas na *Teoria da Competência Comunicativa*, respaldado na lingüística, na filosofia da linguagem, e na psicologia evolutiva cognitiva. Cf. p. 449.

O conceito de ação comunicativa é a base da sociedade, de todas as demais ações sociais e, o princípio fundamental das interações sociais. Relaciona-se com o conceito de mundo da vida - o contexto necessário da ação comunicativa pois, é o horizonte possibilitador do entendimento. Além disso é o elemento que permite visualizar a conexão entre a teoria da ação e a teoria da sociedade. Quanto à racionalidade comunicativa, é o tipo de racionalidade que perpassa a estrutura da sociedade da comunicação, que é essencialmente uma sociedade racional. Tal racionalidade pode ser assim apreendida do processo comunicativo como um todo, já que se trata de uma razão inerente à própria praxis comunicativa cotidiana. Habermas esforça-se aqui para evidenciar a conexão interna entre teoria da racionalidade e teoria da sociedade.

São estes os elementos que em sua conexão, direcionarão toda a nossa análise inicial.

2.1 - Uma nova compreensão crítica do social

A teoria habermasiana da sociedade é constituída sob a forma de uma ação comunicativa, a qual não deve ser entendida enquanto constituição ontológica mas, a ação comunicativa é a condição de possibilidade do social, aquilo sem o qual o social não seria tal. A ação comunicativa representa o lugar próprio da constituição originária da sociedade. Portanto não encontramos em Habermas, uma ontologia do social, problemas de fundamentação última. A ação comunicativa é entendida como pressuposição originária pois, o que interessa à Habermas, é fundar o constitutivo próprio da realidade social. Tal problemática enseja uma investigação em termos de Pragmática Universal, cujo objetivo consiste como vimos, em "identificar e reconstruir as condições universais do entendimento possível".

O conceito de ação comunicativa embora tematizado por Habermas a partir de suas primeiras obras, a rigor surge-nos com maior alcance e precisão, quando da publicação da Teoria do Agir Comunicativo (1981). Parece acertado fazer referências às duas estratégias teóricas¹⁵⁸ utilizadas por Habermas para a explicitação do conceito de ação comunicativa: a) a conceituação provisória que é obtida a partir da análise reconstrutiva dos conceitos sociológicos de ação mais relevantes, a saber: ação teleológica, ação regulada por normas, ação dramática. A ênfase da análise incide sobre os aspectos relativos ao ator, ao conceito central, aos pressupostos ontológicos e, sobre as funções da linguagem e; b) a partir da crítica à teoria weberiana da ação, onde se verifica a prossecução da análise da ação comunicativa em termos pragmáticos-formais.

¹⁵⁸ TAC (I), pp. 110 e segs. e, pp. 351 e segs..

Em se tratando de a) primeiramente considera-se que a ação comunicativa pode ser analisada por recorrência ao sentido de entendimento, o qual "remete a um acordo racionalmente motivado alcançado entre os participantes, que se mede por pretensões de validade susceptíveis de crítica"¹⁵⁹. A praxis comunicativa visando a obtenção de um acordo, é orientada por pretensões de validade criticáveis: verdade, correção e, veracidade, respectivamente referidas ao tríptico conceito de mundo: o mundo objetivo dos fatos ou acontecimentos, o mundo social das normas e, o mundo subjetivo das vivências. As pretensões de validade necessariamente devem estar apoiadas em razões. Logo, são baseadas em razões que falantes e ouvintes discutem acerca da validade de seus proferimentos lingüísticos. Com isto, já incursionamos na perspectiva da racionalidade comunicativa. Tal racionalidade é inerente às pretensões de validade, que são avaliadas pela possibilidade de fundamentabilidade e de criticabilidade. Neste sentido, verdade, correção e veracidade, convergem para um só ponto focal: a racionalidade. É portanto uma idéia de razão, a que se diferencia através de diferentes pretensões de validade, que falantes e ouvintes nas suas tentativas de chegar ao entendimento, colocam-se reciprocamente.

Retomando a introdução provisória do conceito de ação comunicativa, resultante da contraposição com os outros conceitos sociológicos de ação, tem-se que: "a ação comunicativa refere-se à interação de pelo menos dois sujeitos capazes de linguagem e de ação que (seja com meios verbais ou extra-verbais) estabelecem uma relação interpessoal. Os atores buscam entender-se sobre uma situação de ação para poderem assim coordenar de comum acordo seus planos de ação e com isso, as suas ações. O conceito central aqui o de interpretação, refere-se primordialmente à negociação de definições da situação susceptíveis de consenso. Neste modelo de ação a linguagem ocupa, como veremos, um posto proeminente"¹⁶⁰.

O fundamental aqui consiste em rastrear a racionalidade implicada nos diferentes tipos de ação, considerando também os pressupostos ontológicos (relações com o mundo) e ainda, a concepção de linguagem, vinculados aos vários modelos de ação.

Segue-se a constatação de que diferentemente do que ocorre nos outros modelos, na ação comunicativa, "a problemática da racionalidade que até então somente se colocava ao cientista social, insere-se agora na perspectiva mesma do agente"¹⁶¹. Pois, na medida em que desejam chegar a um entendimento, os participantes da interação utilizam-se do potencial de racionalidade implicado na tríptica relação entre ator - mundo.

De igual forma, "não é difícil reconhecer aqui as três relações ator / mundo, que nos conceitos de ação analisados até agora, eram pressupostos pelo cientista

¹⁵⁹ Ibidem., p. 110.

¹⁶⁰ Ibidem., p. 124.

¹⁶¹ Ibidem., p. 136.

social e que com o conceito de ação comunicativa ficam adstritas à perspectiva dos **próprios falantes e ouvintes**¹⁶². Além disso, os outros tipos de ação social fazem referência a um, ou no máximo, a dois conceitos de mundo, na ação comunicativa ao contrário, os agentes contam com um sistema tríplice de mundo, enquanto "marco de interpretação que todos compartilham e dentro do qual podem chegar a se entender"¹⁶³.

Finalmente a contraposição aponta para a concepção de linguagem presente nos conceitos sociológicos de ação em questão. Tem-se então por parte dos outros modelos, uma concepção unilateral da linguagem, ou uma tematização da mesma que privilegia uma de suas funções, a obtenção de efeitos perlocucionários, o estabelecimento de relações intersubjetivas e, a expressão de vivências subjetivas. Para o modelo de ação comunicativa, todas as funções da linguagem são igualmente reconhecidas em sua co-originalidade e igual dignidade.

Mas aqui já se coloca uma importante questão inerente a modelos de sociedade: o problema da coordenação das ações sociais, o qual somente pode surgir "a partir do momento em que o ator só pode executar o seu plano de ação de modo interativo, isto é, com o auxílio (ou mediante a omissão de auxílio) de pelo menos um outro ator"¹⁶⁴.

Neste modelo de sociedade considera-se que é o entendimento o mecanismo coordenador das ações sociais, porque "os participantes da interação põem-se de acordo acerca da **validade** que pretendem para os seus proferimentos, quer dizer, que reconhecem intersubjetivamente as **pretensões de validade** com as quais se apresentam uns frente aos outros"¹⁶⁵. Com isto já incursionamos também na perspectiva do mundo da vida porque "todo processo de entendimento tem lugar sob o pano de fundo de uma pré-compreensão imbuída culturalmente"¹⁶⁶. Trata-se daquele saber que os participantes da interação têm às suas costas e ao qual recorrem para a resolução de seus problemas de entendimento.

Vejamus a segunda estratégia teórica (b), adotada para a explicitação da ação comunicativa por intermédio de uma análise pragmático-formal. É retomado o conceito de ação comunicativa apoiado na análise pragmático-formal dos atos de fala. O ponto de partida para tal encontra-se numa tipologia das ações sociais tendo como base as suas orientações fundamentais: orientação para o êxito ou orientação para o entendimento¹⁶⁷.

¹⁶² Ibidem., p. 144.

¹⁶³ Ibidem., p. 143.

¹⁶⁴ Habermas, J., Pensamento Pós - Metafísico (1988), Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1990, p. 71. Citado a seguir com a sigla PPM.

¹⁶⁵ TAC (I), p. 143.

¹⁶⁶ Ibidem., p. 145.

¹⁶⁷ Ibidem., pp. 366 e segs..

É a versão não - oficial da teoria da ação de Weber que respalda esta tipologia.

Tem-se assim a **ação orientada ao êxito**, onde o ator se orienta para a realização de um fim, e cujo êxito dependerá da obtenção de um pretendido estado de coisas, tanto por sua intervenção, quanto pela sua omissão, em uma dada situação. Tal tipo de ação pode ser **instrumental** - quando compreendida como execução de regras técnicas, e avaliada sob o prisma de sua eficácia, enquanto intervenção no mundo, e; **estratégica** - quando compreendida como execução de regras de eleição racional, e avaliada sob o ponto de vista de sua influência nas decisões de outrem.

Diversamente a ação comunicativa é aquela onde "os planos de ação dos atores implicados não se coordenam através de um cálculo egocêntrico de resultados, senão mediante atos de entendimento"¹⁶⁸. Sendo este um tipo de ação onde os participantes da interação não são orientados imediatamente para o próprio êxito, pode ser designada com propriedade, por **ação orientada ao entendimento**. Será então que se pode considerar toda e qualquer interação lingüisticamente mediatizada como um caso de ação orientada ao entendimento? Os meios lingüísticos não podem ser apropriados de forma instrumental ou estratégica?

Isto somente pode ser esclarecido na medida em que a ação orientada ao entendimento for analisada a partir da atitude dos participantes da interação - um dos quais produz um ato de fala e o outro, toma posição face a ele, em termos de sim / não. É então possível demonstrar que a ação orientada ao entendimento é o **modo originário de uso da linguagem** em relação ao qual, a ação estratégica se apresenta como uma utilização derivada ou secundária.

Tal consideração apoia-se na distinção proposta por Austin entre **atos locucionários** (através dos quais o falante expressa um estado de coisas, diz algo); **atos perlocucionários** (através dos quais o falante procura causar um efeito sobre o seu ouvinte) e; **atos ilocucionários** (através dos quais o falante realiza uma ação dizendo algo).

É extremamente fecunda a investigação das forças ilocucionárias e dos efeitos perlocucionários que os atos de fala podem proporcionar. Pois, entre os objetivos ilocucionários e o ato de fala existe uma relação interna, na medida em que são constitutivos do próprio ato de fala. A intenção comunicativa do falante se esgota naquilo que é dito ou expresso logo, tais objetivos são totalmente dependentes dos meios lingüísticos do entendimento, requerendo assim para o seu sucesso, um processo de cooperação. De modo inverso, os efeitos perlocucionários mantêm uma relação de exterioridade em relação ao ato de fala, ao conteúdo do que é expresso. Dizem respeito propriamente à intenção do falante o qual, se age orientado ao êxito, não pode sequer explicitá-los.

Uma conclusão se impõe então: somente os atos ilocucionários são originados da fala e logo, somente a ação orientada ao entendimento é o modo

¹⁶⁸ Ibidem., p. 367.

originário de uso da linguagem, diante do qual, a ação estratégica se mostra como uma utilização parasitária. Pode-se então definir a ação comunicativa em relação aos atos ilocucionários, assinalando de modo conclusivo, a distinção categorial entre dois tipos de ações: a ação estratégica e, a ação comunicativa: "a ação comunicativa se distingue das interações de tipo estratégico porque todos os participantes perseguem sem reservas, fins ilocucionários com o propósito de chegar a um acordo que sirva de base a uma coordenação comum dos planos de ação individuais"¹⁶⁹.

A análise reconstrutiva, essencialmente pragmático - formal da ação comunicativa requer um desdobramento pois, todos os processos de entendimento ocorrem no horizonte mais amplo do mundo da vida dos participantes em interações. O conceito de mundo da vida aparece então como conceito complementar ao de ação comunicativa.

Encontra-se em Habermas¹⁷⁰ um conceito rico, diferenciado, multifacetado, de mundo da vida. Isto resulta de uma reconstrução que se contrapõe criticamente às unilateralizações ou reducionismos de investigações anteriores, procedentes sejam de E. Husserl a A. Schultz, sejam de E. Durkheim a T. Parsons.

Nesta abordagem serão contemplados três aspectos essenciais: a concepção pragmático - formal do mundo da vida, a compreensão da sociedade enquanto mundo da vida simbolicamente estruturado e, a racionalização do mundo da vida.

Em se tratando de uma abordagem pragmático - formal, o mundo da vida é visualizado da "perspectiva participante e reconstrutiva de um falante"¹⁷¹. É precisamente sobre este ponto de vista que o mundo da vida exerce a função de pano de fundo para os processos de entendimento e, de recurso ou reservatório de convicções comuns, ao qual os participantes em interações recorrem no sentido de suprir as suas necessidades de entendimento.

Enquanto saber não - temático, pré - reflexivo, o mundo da vida apresenta as seguintes características: **certeza imediata, força totalizadora e, holismo.**

Vejam: enquanto **certeza imediata**, o mundo da vida se reveste de um **caráter paradoxal**. Constituindo-se no pano de fundo da ação comunicativa, o mundo da vida proporciona aos sujeitos comunicativos um acervo de saber

¹⁶⁹ Ibidem., p. 379.

Esta distinção entre dois tipos básicos de ação, é fundamental para o aparato conceptual habermasiano, e pode ser rastreada desde os seus primeiros escritos.

¹⁷⁰ Em várias obras de Habermas, tais como: *Lógica das Ciências Sociais, Conhecimento e Interesse, Para a Reconstrução do Materialismo Histórico, Perfis Político - Filosóficos*, etc..., podem ser encontradas inúmeras referências sobre o conceito de mundo da vida, que no entanto recebe um tratamento privilegiado a partir da publicação da *Teoria da Ação Comunicativa*. De acordo com Flávio Siebeneichler, "o conceito 'mundo vital' de Habermas conhece vários graus de desenvolvimento. Ele o toma da fenomenologia, reconstruindo-o no interior de uma lingüística pragmática, a fim de utilizá-lo, no final, como conceito com força explanatória". Op. cit., p. 166.

¹⁷¹ PPM, p. 88.

imediatamente disponível, intenso, mas deficitário, porquanto não - problematizável. Paradoxalmente no horizonte do mundo da vida, "certezas absolutas permanecem inabaláveis até o momento em que se decompõem de maneira brusca; pois, elas não representam nenhum tipo de saber no sentido da falibilidade"¹⁷².

O mundo da vida caracteriza-se também enquanto uma **força totalizadora**, no sentido em que constitui "uma totalidade que possui um ponto central e limites indeterminados, porosos e, mesmo assim, intransponíveis, que vão recuando"¹⁷³. Desenvolve algo como uma força centrípeta para a qual tudo converge: espaço, tempo, individualidades. Confere ao ator a percepção de estar efetivamente situado "num mundo compartilhado intersubjetivamente, de tal modo que os mundos vitais habitados coletivamente encontram-se engrenados, entrecruzados e entrelaçados como o texto e o contexto"¹⁷⁴.

Em consonância com as características anteriormente apontadas, o mundo da vida se constitui em um saber de tipo holista, onde tudo remete a tudo. Contudo é desse todo emaranhado, não - problematizável, de onde procede tudo quanto "se bifurca, após a tematização, em atos de fala, assumindo o significado do saber proposicional, da relação interpessoal estabelecida ilocutoriamente ou da intenção do falante"¹⁷⁵.

O conceito de mundo da vida possibilita uma compreensão da sociedade que é imanente à própria praxis comunicativa cotidiana. Parece fundamental para as intenções deste trabalho esclarecer essa compreensão de sociedade - enquanto um mundo da vida simbolicamente estruturado. Até então o mundo da vida foi considerado somente enquanto **constitutivo dos processos de entendimento**, no entanto, é preciso considerar a perspectiva inversa, a perspectiva mesma do mundo da vida.

Sob este aspecto verifica-se um processo circular entre a ação comunicativa e o mundo da vida, "onde o agente não aparece mais como iniciador, mas como produto de tradições nas quais ele está inserido, de grupos solidários aos quais ele pertence e de processos de socialização e de aprendizagem aos quais ele está submetido"¹⁷⁶. Temos portanto a atuação do agir comunicativo sobre o mundo da vida, ou seja, as contribuições do agir comunicativo para a reprodução do mundo da vida.

A ação comunicativa desempenha as seguintes funções no processo de reprodução do mundo da vida: "os participantes da interação, ao entenderem-se entre si sobre uma situação, movem-se numa tradição cultural da qual fazem uso, ao

¹⁷² Ibidem., p. 92.

¹⁷³ Ibidem., Ibid.

¹⁷⁴ Ibidem., p. 93.

¹⁷⁵ Ibidem., Ibid.

¹⁷⁶ Ibidem., p. 95.

mesmo que a renovam; os participantes da interação, ao coordenar suas ações através do reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade susceptíveis de crítica, apoiam-se na pertença a grupos sociais e reforçam ao mesmo tempo, a sua integração; ao participar de interações com pessoas de referência, que atuam competentemente, o menino interioriza as orientações de valor de seu grupo social e **adquire capacidades generalizadas de ação** [Portanto tem-se que] **sob o aspecto funcional do entendimento**, a ação comunicativa serve à tradição e à renovação do saber cultural; **sob o aspecto da coordenação da ação**, serve à integração social e à produção de solidariedade; **sob o aspecto da socialização**, finalmente, a ação comunicativa serve à formação de identidades pessoais¹⁷⁷

A reprodução das estruturas simbólicas do mundo da vida procedem: "da continuidade do saber válido, da estabilização de solidariedades grupais, da formação de atores responsáveis e se mantém através deles. A rede da prática comunicativa cotidiana espalha-se sobre o campo semântico dos conteúdos simbólicos, sobre as dimensões do espaço social e sobre o tempo histórico, constituindo o meio através do qual se reproduz a cultura, a sociedade e as estruturas de personalidade"¹⁷⁸.

Cultura, sociedade e, estruturas da personalidade - **componentes estruturais do mundo da vida** - são caracterizados como se segue: "**cultura é o armazém de saber**, do qual os participantes da comunicação extraem interpretações no momento em que se entendem mutuamente sobre algo. A **sociedade compõe-se de ordens legítimas** através das quais os participantes da comunicação regulam sua pertença a grupos sociais e garantem solidariedade. Conto entre as **estruturas da personalidade** todos os motivos e habilidades que colocam um sujeito em condições de falar e agir, bem como garantir sua identidade própria"¹⁷⁹.

Tais componentes estruturais entrecruzam-se entre si pela mediação da linguagem cotidiana. Isto possibilita que sejam respondidas questões fundamentais da teoria clássica da sociedade, tais como as que versam sobre a possibilidade da ordem social e, sobre as relações entre o indivíduo e a sociedade. Isto porque na perspectiva do mundo da vida, ocorre uma constituição recíproca entre o indivíduo e a sociedade e assim, somente se pode falar em **sujeitos socializados comunicativamente** a partir do tecido "das ordens institucionais e das tradições da sociedade e da cultura"¹⁸⁰, que são exatamente os mesmos elementos através dos quais se estrutura o mundo da vida.

Além deste processo de reprodução simbólica, há que se distinguir também o **processo de reprodução material** do mundo da vida. Diferentemente da reprodução

¹⁷⁷ Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa (1982). In: TAC (CEP), pp. 497-8.

¹⁷⁸ PPM, p. 96.

¹⁷⁹ Ibidem., Ibid.

¹⁸⁰ Ibidem., p. 99-100.

simbólica, a reprodução material "realiza-se através da ação teleológica com a qual os sujeitos socializados intervêm no mundo para realizar seus fins"¹⁸¹.

O processo de reprodução material do mundo da vida postula uma crescente eficácia na coordenação das atividades teleológicas dos indivíduos nele implicados e assim, "na medida em que a economia de esforços, e a eficácia dos meios são a medida do êxito, realiza-se uma pressão na direção de uma divisão cooperativa do trabalho, isto é, de uma especificação funcional das atividades com a correspondente diferenciação de seus resultados ou produtos. Isto requer por sua vez que essas atividades se coordenem, e que esses produtos se intercambiem de algum modo".¹⁸²

Vale ressaltar que neste caso o mundo da vida deixa de ser algo compartilhado intersubjetivamente porque, "considerada em sentido amplo, como um mundo da vida estruturado simbolicamente, a sociedade se forma e se reproduz apenas através do agir comunicativo"¹⁸³.

O último aspecto a ser considerado diz respeito à **racionalização do mundo da vida**.

Inspirado em idéias de Mead e Durkheim, Habermas reconstrói o processo de racionalização do mundo da vida como se segue: "quanto mais se diferenciam os componentes estruturais do mundo da vida e os processos que contribuem para a sua manutenção, tanto mais ficam submetidos os contextos de interação, às condições da formação de um consenso, o qual em última instância se baseia na autoridade do melhor argumento"¹⁸⁴.

A racionalização do mundo da vida circunscreve uma dinâmica evolutiva no curso da qual, as estruturas do mundo da vida se transformam, possibilitando uma diferenciação progressiva entre cultura, sociedade e, estruturas da personalidade. É neste ponto que a linguagem "assume as funções de entendimento, de coordenação da ação e, de socialização dos indivíduos, convertendo-se com isso no medium através do qual se realizam a reprodução cultural, a integração social, e a socialização"¹⁸⁵.

Na verdade a melhor chave para a leitura de um mundo da vida racionalizado encontra-se no par conceitual acordo **adstrito normativamente e entendimento comunicativamente alcançado**. Isto significa que no processo de racionalização do mundo da vida, "a necessidade de entendimento torna-se progressivamente independente de um estoque de interpretações referendadas pela tradição e portanto imunes à crítica; ao nível de uma compreensão de mundo inteiramente descentrada, a

¹⁸¹ TAC (II), p. 197.

¹⁸² McCarthy, T., op. Cit., p. 470.

¹⁸³ PPM, p. 97.

¹⁸⁴ TAC (II), p. 206.

¹⁸⁵ Ibidem., p. 409.

necessidade de consenso tem que ser satisfeita com mais frequência através de um acordo o qual ao ser racionalmente motivado, comporta seus riscos"¹⁸⁶.

No marco de uma visão descentrada do mundo, o saber tradicional é substituído em suas funções de coordenação das ações por um **saber comum**, ou seja, um saber capaz de instaurar um acordo entre os participantes da interação. Para tanto terá que permitir um reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade. Ora, se por um lado, há de se observar a grande vantagem representada pela possibilidade de uma maior autonomia para a ação, face ao contexto da tradição; por outro lado, isso também expõe os agentes sociais aos riscos que são inerentes à busca de um acordo. Vale dizer: em seu agir comunicativo, os sujeitos sociais ficam tanto dependentes da obtenção de um consenso, quanto expostos ao risco de um dissenso.

Habermas considera no entanto, que compreender a sociedade de modo exclusivo enquanto mundo da vida, encerra limitações porque, "a análise científica fica então ligada à perspectiva interna dos membros dos grupos sociais, e se obriga a vincular hermeneuticamente sua própria compreensão, à compreensão dos participantes"¹⁸⁷. Propõe então uma compreensão da sociedade, **simultaneamente enquanto sistema e mundo da vida**, conceituando (provisoriamente) a sociedade "como um sistema que tem que cumprir as condições de manutenção próprias dos mundos sócio-culturais da vida", ou ainda, "as sociedades são contextos de ações **sistematicamente estabilizados de grupos integrados socialmente**".¹⁸⁸

Este conceito dual de sociedade, fundamenta-se numa teoria da evolução social, que enseja uma diferenciação entre racionalização do mundo da vida e, aumento de complexidade dos sistemas sociais. A evolução é auferida no que diz respeito à dimensão sistêmica, por um incremento de sua complexidade e, no que se refere ao mundo da vida, pelo avanço progressivo de sua racionalização. A dinâmica evolutiva no primeiro caso, se manifesta na capacidade de controle da sociedade; enquanto a racionalização do mundo da vida, patentizada por uma diferenciação de suas estruturas simbólicas, enseja a liberação do potencial de racionalidade inscrito na ação comunicativa.

Habermas articula assim duas estratégias conceptuais contando poder superar as limitações decorrentes de tematizações que concebem de modo unilateral a sociedade como sistema ou como mundo da vida

O sistema representa a perspectiva externa do observador, e entende a sociedade como uma totalidade estruturada, como um sistema que pode atingir a sua auto-suficiência, devido à capacidade auto-regulativa. De igual modo, a compreensão da sociedade somente enquanto sistema, é também restrita porque, "vincula a análise à perspectiva externa de um observador, e nos põe face ao

¹⁸⁶ TAC (I), p. 435.

¹⁸⁷ TAC (II), p. 213.

¹⁸⁸ Ibidem., p. 215.

problema de interpretar o conceito de sistema em termos que podem ser aplicados aos contextos de ação¹⁸⁹.

Além disso, este nível dual de estruturação da sociedade, enquanto sistema e mundo da vida, é o único habilitado para uma apreensão da complexidade das sociedades modernas. Tal nível nos remete também a uma duplicidade de enfoques na consideração da forma de integração empreendida pela sociedade. Significa dizer que este modelo de sociedade dispõe de dois mecanismos distintos para a coordenação das ações: a **integração social** e, a **integração sistêmica**: "em um caso, o sistema de ação fica integrado ou, mediante um consenso normativamente assegurado ou, mediante um consenso alcançado comunicativamente; no outro, através de um controle (Steuerung) não-normativo de decisões particulares subjetivamente carentes de coordenação"¹⁹⁰.

Em outras palavras: o mecanismo de coordenação das ações repousa numa comunicação orientada ao entendimento, no que diz respeito à **integração social**; quanto à **integração sistêmica**, pela intervenção de outros mecanismos não-lingüísticos, como o dinheiro e o poder (os novos media), com total independência das orientações de ação dos indivíduos. Tal distinção entre duas formas de integração, (que é de fundamental importância para o aparato habermasiano), somente pode ser visualizada a partir da modernidade, no marco da racionalização do mundo da vida.

Ao conceito de mundo da vida entrelaça-se o de racionalidade comunicativa, que tem a sua procedência no mundo da vida. Através dela podem os agentes sociais orientar racionalmente as suas ações. Configura-se assim uma racionalidade prática, que é intrínseca à prática comunicativa cotidiana.

O pano de fundo da racionalidade comunicativa é a possibilidade de que os participantes da interação possam chegar ao entendimento mútuo, num processo comunicativo isento de quaisquer coações. A racionalidade comunicativa seria então a condição de possibilidade de interações sociais racionais, manifestando em seu exercício, a intuição fundamental de Habermas: o telos do entendimento recíproco que é inerente à comunicação. É fundamental observar que a linguagem não representa apenas um instrumento do falante por intermédio do qual se manifesta a estrutura da racionalidade, mais do que isso, a linguagem é a própria condição de possibilidade da racionalidade.

Para fundamentar a idéia de racionalidade comunicativa sem o recurso às garantias da tradição filosófica, Habermas dispõe de três caminhos, a saber: a) desenvolver o conceito de ação comunicativa em termos pragmáticos-formais; b) avaliar a fecundidade empírica de diversos elementos da pragmática formal, e finalmente, c) reelaborar os desenvolvimentos sociológicos da teoria da

¹⁸⁹ Ibidem., p. 214.

¹⁹⁰ Ibidem., p. 213.

racionalização social¹⁹¹. Habermas obtém assim o conceito de racionalidade comunicativa "não a nível ontológico nem a nível transcendental, mas como teoria da **reconstrução das competências universais comunicativas do gênero humano (...)**"¹⁹².

Se anteriormente verificamos a distinção categorial entre dois tipos de ações sociais, o mesmo pode ser feito em relação à problemática da racionalidade.

Tem-se por um lado, uma razão instrumental, de natureza monológica, centrada em um sujeito que se relaciona com os objetos no sentido de manipulá-los para um determinado fim e assim, um conceito parcial de razão, ou uma compreensão estreita de racionalidade. Por outro lado, encontra-se uma razão comunicativo-consensual, fundada na perspectiva intersubjetiva, uma racionalidade em uso na prática cotidiana de um processo de entendimento mútuo: "a racionalidade orientada para um fim aponta para as condições necessárias a uma intervenção, eficiente do ponto de vista causal, no mundo de estado de coisas existentes; ao passo que a racionalidade dos processos de entendimento mede-se pelo conjunto de condições de validade exigidos para atos de fala, por pretensões de validade, que se manifestam através de atos de fala, e por razões para o resgate discursivo dessas pretensões"¹⁹³.

Estas considerações nos remetem à prática da argumentação, um tipo de discurso onde são tematizados as pretensões de validade que se tornaram problemáticas. O processo de argumentação desdobra-se em: **discurso teórico** - onde são tematizadas as pretensões de verdade dos fatos e, **discurso prático** - tematizando as pretensões concernentes à correção normativa.

A resolução das pretensões de validade normativas em discursos práticos, enseja o surgimento da ética do discurso (Diskursethik), o qual tem como objetivo destacar "o conteúdo normativo de um uso lingüístico orientado para a compreensão"¹⁹⁴. Adiante nos reportaremos a esta ética e suas implicações para a política.

Dessa forma o exercício efetivo da racionalidade comunicativa decorre através de pretensões de validade, ou seja, ela pressupõe que falantes e ouvintes visando ao entendimento mútuo, orientam suas ações por pretensões de validade criticáveis. Por isso, a racionalidade comunicativa encontra seus critérios nos procedimentos argumentativos, onde sujeitos capazes de linguagem e de ação, levantam pretensões de validade: "o conceito de racionalidade comunicativa remete por um lado, às diversas formas de resolução discursiva de pretensões de validade (por isso Wellmer fala também de racionalidade 'discursiva'); e pelo outro, às relações que em sua ação comunicativa os participantes estabelecem com o mundo,

¹⁹¹ Cf. TAC (I), p. 192-94.

¹⁹² Herrero, X., Racionalidade comunicativa e Modernidade. In: Síntese Nº. 37 (1986), p. 23.

¹⁹³ PPM, p. 70.

¹⁹⁴ Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática (1989). In: Estudos Avançados - setembro/dezembro 1989, v. 3, número 7, São Paulo, USP, p. 4

ao reivindicar validade para os seus proferimentos"¹⁹⁵. Portanto, tem-se uma racionalidade diferenciada em esferas irreduzíveis entre si, pois implicam distintas pretensões de validade e formas de argumentação, e ao mesmo tempo, tem-se uma racionalidade unitária, no sentido de ser formal, processual, constituída no medium lingüístico do entendimento. Nesse sentido Habermas nos fala de uma **unidade da razão na multiplicidade de suas vozes**.

A compreensão da sociedade em Habermas circunscreve uma **forma de vida comunicativa**, isto é, constitui uma forma de vida estruturada lingüisticamente. Isto é possibilitado pelo entendimento que se estabelece entre sujeitos capazes de linguagem e de ação, sob a base de pretensões de validade criticáveis intersubjetivamente reconhecidas. O universo de uma vida em comum ou intersubjetivamente compartilhada, confere assim um lugar exponencial à linguagem. Evidentemente tudo isto pressupõe a imbricação essencial entre linguagem e entendimento anunciada na intuição habermasiana do modelo da comunicação.

Até aqui a tentativa de apresentar uma visão geral da sociedade a partir do novo paradigma habermasiano da comunicação. A análise da sociedade prossegue com um enfoque mais específico das questões morais e políticas, de acordo com as categorias comunicativas.

2.2 - Uma forma de vida comunicativa

O nosso ponto de partida encontra-se na referência de Habermas à **uma forma de vida comunicativa** na qual "a validade de todas as normas de ação politicamente relevantes depende de processos discursivos de formação da vontade política"¹⁹⁶. Isto sugere a idéia segundo a qual, tanto as questões práticas, quanto as questões políticas, são susceptíveis de um tratamento discursivo.

Para uma melhor compreensão, devemos nos reportar à crítica de Habermas à ética kantiana. Para Habermas, a finalidade do discurso prático, é a obtenção de um consenso à respeito de que interesses são passíveis de universalização. Significa dizer que a racionalidade e a legitimidade das normas, não são dadas a priori no interior da consciência, mas são produzidas em um processo discursivo: "as normas que podem se justificar discursivamente, e os interesses universalizáveis, possuem um núcleo não-convencional: não vem já **dados** empiricamente, nem se **estabelecem** simplesmente mediante uma decisão, mas **se configuram** e **se descobrem** ao mesmo tempo de maneira não-contingente - se é que pode existir algo assim como uma **vontade racional**"¹⁹⁷. É a prática da discussão portanto, que enseja a universalização

¹⁹⁵ TAC (I), p. 111.

¹⁹⁶ Teorías de la verdad. In: TAC (CEP), p. 156. Esta referência situa-se no contexto de uma explicitação da situação ideal de fala.

¹⁹⁷ CI, Epílogo (1973), p. 326--7.

de interesses. Da interpretação teórico - discursiva (*diskurstheoretisch*) do imperativo categórico resulta que, no discurso prático "só podem encontrar assentimento fundamentado aquelas sugestões de normas que expressem um interesse comum de todos os envolvidos"¹⁹⁸. Isto requer alguns esclarecimentos.

No entender de Habermas, somente serão considerados legítimos, os interesses passíveis de universalização. A discussão enquanto princípio mesmo da razão prática, é a instância que torna possível a universalização dos interesses, permitindo a conciliação entre interesses divergentes. Sem omitir a ocorrência de divergências e de conflitos, depreende-se contudo do sentido mesmo da prática político-social, que a particularidade dos interesses pode ser coordenada para um interesse universal. Tal universal não é dado a priori, é antecipado pois, a tendência da discussão é a de chegar a um consenso racional, a um universal.

Entretanto, a verdadeira discussão exclui os falsos argumentos da autoridade e da ameaça, somente admitindo argumentos aceitos por todos. Além das implicações éticas, já nos situamos aqui no terreno do **direito**.

No pensamento habermasiano, o direito é a instância que define "os procedimentos de auto - organização racional da sociedade"¹⁹⁹. Considerando a complexidade da sociedade e a pluralidade de agentes, os problemas da busca conjunta de metas coletivas e da regulamentação da vida em comum, são colocados em novas bases. Assim encontramos em Habermas, uma formulação discursiva do direito: "com o problema da compreensão entre as partes cujas vontades e interesses se chocam, as operações da razão prática executadas *in mente* deslocam-se para o plano dos procedimentos e dos pressupostos comunicativos dos discursos e discussões que são levados realmente a termo"²⁰⁰

De acordo com Habermas, a autonomização do sistema jurídico não enseja uma desvinculação cabal entre o direito, a moral e a política. A positividade do direito não implica em uma dissolução completa das constelações internas entre direito moral e política. A evolução histórica do direito possibilita o surgimento de uma ordem política onde são constituídos reciprocamente o poder estatal e o direito estatal. Nesse entrelaçamento entre direito e política, há que ser destacado o papel fundamental desempenhado por algumas estruturas da consciência moral de nível convencional (no sentido utilizado por L. Kohlberg).

Contudo, a articulação apontada entre as esferas do direito, da moral e da política, não invalida a especificidade e a competência própria a cada uma delas, pois tratam-se de instâncias irredutíveis entre si. Então, em uma articulação correta teríamos que "o direito se situa entre a política e a moral, (...) no discurso jurídico os argumentos relativos à interpretação das leis, no caso da aplicação destas, se unem e

¹⁹⁸ Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática, p. 15.

¹⁹⁹ El filósofo como verdadero maestro del Derecho (1990), in: NRI, p. 87.

²⁰⁰ Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática, p. 19.

se mesclam tanto com argumentos relativos a objetivos políticos, quanto com argumentos relativos a justificações morais".²⁰¹

Pode-se agora situar adequadamente o lugar próprio do direito na compreensão habermasiana de sociedade como desempenhando um "papel central, a saber, como depositário da pretensão de que nem sequer aos nossos complexos sistemas sociais, regidos através dos media que representam o dinheiro e o poder administrativo, lhes é possível dissociar-se por inteiro do tipo de integração que venho denominando de 'integração social', uma integração mediatizada pela consciência da sociedade global (...) [O direito funcionaria como um elemento de ligação entre a integração sistêmica e a integração social, uma vez que] restringe as interações a partir do exterior, ao mesmo tempo em que as justifica a partir da perspectiva dos participantes (...)".²⁰²

Relevante é a observação segundo a qual, a legitimidade da legalidade repousa na racionalidade do direito. Isto nos remete à consideração habermasiana do Estado de Direito, cuja legitimidade advém da racionalidade com a qual é garantida a imparcialidade dos procedimentos legislativos e judiciais. É exatamente nessa idéia de imparcialidade que se constitui a essência da razão prática: "a legalidade somente pode engendrar legitimidade na medida em que a ordem jurídica reaja reflexivamente diante da necessidade de fundamentação posta com a positividade do direito, e isto de maneira que se institucionalizem procedimentos jurídicos de fundamentação que sejam permeáveis a discursos morais".²⁰³

A autonomia do sistema jurídico somente pode ser avaliada a partir da idéia de Estado de Direito: "um sistema jurídico é autônomo, somente na medida em que os procedimentos institucionalizados para a produção legislativa, e para a administração da justiça, garantam uma formação imparcial do juízo e da vontade comum, e por essa via permite que penetre, tanto no direito quanto na política, uma racionalidade procedimental de tipo ético."²⁰⁴

Habermas tem dedicado uma atenção muito especial ao tema do direito nos seus últimos escritos. Contudo a admissão de que a racionalidade e a universalidade das normas de ação são gestadas em processos discursivos, mostra-nos como a imbricação essencial entre direito, moral e política no pensamento habermasiano, é uma presença constante.

Em Teoria e Praxis, hegelianamente, Habermas critica a separação entre moral e política no pensamento moderno. Para Aristóteles, era inseparável "a eticidade da ação, do costume e da lei. Somente a **Politeia** habilita o cidadão para a vida boa: o homem é em geral, **zoon politikon**, no sentido em que para a realização

²⁰¹ Escritos sobre moralidad y Eficidad, Barcelona, 1991, p. 167.

²⁰² El filósofo como verdadero maestro del derecho, in: NRI, p. 91.

²⁰³ Escritos sobre moralidad y Eficidad, p. 163.

²⁰⁴ Idem, Ibidem., p. 172.

de sua natureza depende da cidade. Em Kant, pelo contrário, o comportamento ético do indivíduo, livre sob um ponto de vista puramente interior, está claramente diferenciado da legalidade de suas ações exteriores. E assim como a moralidade está desvinculada da legalidade, também a política está de ambas (...)205. Já em um texto de 1973 postula a dissolução da oposição entre moralidade e legalidade: "que se relativize a oposição entre os campos regulados pela moral e os regulados pelo direito, e que a validade de **todas** as normas dependa da formação discursiva da vontade dos interessados potenciais. Isto não exclui a necessidade de estabelecer normas obrigatórias, pois ninguém sabe (hoje) em que grau se poderia reduzir a agressividade e obter o livre reconhecimento do princípio discursivo de justificação. Somente ao nível de princípio construído, a moral; se tornaria universal em sentido estrito, com o que ao mesmo tempo, deixaria de ser 'meramente' moral no sentido de sua diferenciação em relação ao direito. Também o processo de internalização se completaria totalmente somente se interiorizasse o princípio válido para justificar possíveis princípios (quer dizer, a disposição para o esclarecimento discursivo das questões práticas) porém, além disso, a interpretação ininterrupta das necessidades de se exteriorizar em processos de comunicação"206.

Pode-se localizar no procedimento discursivo, o princípio mesmo de organização da sociedade, pois a discussão comporta um **princípio de universalização**, fundamento dos discursos. Por esse motivo Habermas defende com muita insistência a idéia de uma **formação política da vontade**, essencialmente vinculada ao **princípio da discussão** isenta de coações. Isto define "uma forma de vida na qual todas as questões publicamente relevantes tratam-se conforme à máxima de proceder a um discurso ou discussão"207. A prática discursiva é assim a instância que enseja essa formação democrática da vontade coletiva, onde é gestada a legitimidade da ação política dos sujeitos socializados comunicativamente, porque a legitimidade do sistema administrativo é auto-produzida.

Conclui-se então que um grande problema da política habermasiana é o de como estabelecer uma ligação necessária entre racionalidade política e legitimidade democrática, o que tem implicações diretas com a ética. Pois, sendo a idéia de uma racionalidade prática a que preside e regula esse modelo de sociedade baseado na comunicação, segue-se que encontra-se na "razão dialógica o fundamento ético da

205 TP, p. 50.

Contudo, recentemente Habermas disse: "eu jamais tive a pretensão de meus famosos colegas americanos - Rawls e Nozich - de desenvolver uma teoria política normativa. Eu não contesto a validade de tal projeto, porém eu não tento construir na escrivania as normas fundamentais de uma 'sociedade bem organizada'." Sobre o alcance e as limitações das teorias. In: Passado como futuro, p. 98.

206 PLCT, p. 109.

207 Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje. In: TAC (CEP), p. 107.

legitimidade das decisões políticas"²⁰⁸. Fundamental é saber como e onde poderia se efetivar essa formação democrática da vontade.

Em princípio ela parece depender da situação histórico-concreta e dos impedimentos que esta coloca a um processo de democratização: "por ser um processo empírico, todo discurso está submetido a restrições de espaço e tempo, e também a limitações de tipo psicológico e social, a diferenças de informação, de influência pessoal, etc... Estas e outras restrições, tornam necessária uma regulação do discurso... tornam necessária uma organização da discussão, quer dizer, assegurar e limitar a condução de informações, separar temas e contribuições, estabelecer a ordem das intervenções, etc... Todas as regulamentações deste tipo, têm um caráter pragmático porém, nada desdenhável, já que seu objetivo é tornar possível um discurso prático sob restrições empíricas dadas... Isto é quase sempre difícil e amiúde praticamente inalcançável porém, não-impossível em princípio"²⁰⁹

A própria racionalidade comunicativa chega a ser identificada ao processo de formação democrática da vontade, devido "à introdução de estruturas argumentativo -reflexivas adequadas na interação social"²¹⁰. Na mencionada entrevista a Michael Haller, há uma referência no sentido em que a formação democrática da vontade pode se realizar tanto em comunicações públicas informais, quanto pode ser institucionalizada em corporações que tenham poder de decisão.

O certo é que encontramos em Habermas, frequentes apelos no sentido da constituição de processos de democratização, por intermédio da formação de espaços para uma livre discussão das questões que sejam do interesse comum dos envolvidos. A democracia no entender de Habermas, consistiria assim em uma **auto-organização jurídica de cidadãos livres e iguais**.

O sentido da democracia em Habermas postula portanto a idéia da institucionalização de formas e mecanismos de interação social, que tornem executável a prática de uma comunicação isenta de dominação. Tem-se uma compreensão da democracia - enquanto um procedimento político que se constitui em meio a processos comunicativos livres de coação, visando a obtenção de acordos quanto a interesses universalizáveis - em total concordância com a concepção moral de Habermas.

Assim, há um traço característico do pensamento político de Habermas - a sua defesa permanente por uma organização da sociedade a partir de uma esfera pública isenta de dominação. Isto pode ser rastreado desde seus primeiros

²⁰⁸ González, Francisco Colom. *Las Caras Del Leviatán*. Barcelona, Anthropos, 1992, p. 279.

²⁰⁹ Habermas, "Die Utopie des guten Herrschers", en *Kultur und Kritik*, Frankfurt, 1973, pp. 384-86. Citado por McCarthy, T., op. cit. p. 384.

²¹⁰ Meca, Diego Sánchez. *En torno al superhombre*. Barcelona, Anthropos, 1989, p. 330.

escritos²¹¹, até a publicação de Teoria da Ação Comunicativa, que assinala a sua maturidade político - moral.

Predomina em Habermas no início, uma crítica à mentalidade positivista. Ressalta que a maneira positivista de conceber as relações entre a teoria e a prática implicam na supremacia da razão teórica (científica) e na redução da dimensão prática à redução técnica. Sob uma aparência de neutralidade, a consciência positivista proclama que as questões práticas na impossibilidade de ser colocadas e resolvidas tecnicamente, têm que ser apenas objeto de decisões, as quais possuem um caráter subjetivo e irracional.

No texto, Política Cientificada e Opinião Pública (1963), Habermas crítica alguns modelos políticos tais como, o decisionismo e o tecnocrático, pelo fato de reduzirem a dimensão política à técnica e assim, eliminando de uma discussão pública, as questões práticas. Quanto ao decisionismo, afirma que a "esfera de opinião com funções políticas, que constitui o público dos cidadãos, somente pode servir para a legitimação dos grupos de líderes (...) a eleição democrática realiza-se aqui muito mais em forma de aclamações, do que em discussões públicas. Face a esfera da opinião pública política, legitimam-se em todo caso, as pessoas que haverão de decidir. As decisões mesmas ficarão por princípio, subtraídas à discussão pública (...) ²¹².

No que diz respeito ao modelo tecnocrático, "a redução do poder político à administração racional, somente pode pensar-se aqui em geral, ao preço da democracia"²¹³. Neste caso, à esfera da opinião pública política, somente restaria a legitimação dos dirigentes políticos. Portanto, não há uma diferença essencial em relação ao modelo anteriormente considerado. Contra o decisionismo e o tecnocratismo, Habermas contrapõe que as questões práticas, ou seja, as questões político - morais, são passíveis de racionalidade.

Habermas postula que a razão seja o fundamento da legitimidade, isto é, busca legitimar a praxis política como racional. Em Para a Reconstrução do Materialismo Histórico, encontra-se que: "**legitimidade significa o fato do merecimento de reconhecimento por parte de uma ordem política.** O que esta definição destaca, é que a legitimidade constitui uma pretensão de validade discutível, de cujo reconhecimento (pelo menos) fáctico, depende (também) a

²¹¹ De acordo com Francisco Colom González, a partir da publicação de Mudança Estrutural da Esfera Pública (1961), "a filosofia política de Habermas adquiriu uma ambição genérica: a de preservar mediante uma reconstrução sistemática das estruturas da comunicação discursiva, essa dimensão prática que originalmente manteve para a política o pensamento clássico e, que em sua acepção parlamentar herdamos do liberalismo". Op. cit., p. 194. Tal obra constitui portanto, um marco na política habermasiana.

²¹² Habermas, J., Política Cientificada y Opinión Pública. In: CTCL, p 139-40.

²¹³ Ibidem., p. 140.

estabilidade de uma esfera de dominação²¹⁴. Somente através de processos discursivos é que se poderá decidir a legitimidade de uma instituição, a sua adequação para o exercício do poder político. Isto significa que a legitimação não é conferida a priori ao medium poder mas, é constituída na esfera pública política. Disto decorre uma consideração comunicativa das relações de poder, onde Habermas distingue entre um poder gerado de maneira comunicativa, "que emerge dos processos democráticos de formação de opinião e de formação de uma vontade comum (...) [que se contrapõe] à legitimação que o próprio sistema administrativo se cria e procura"²¹⁵.

Habermas posiciona-se portanto em favor de uma legitimação das relações de poder, por intermédio de uma discussão pública, e assim, radicalmente contrário à ideologia cientificista que promove a despolitização dos cidadãos e o desmoroamento da esfera pública.

Em Técnica e Ciência enquanto Ideologia²¹⁶, Habermas empreende uma crítica à conversão da política em técnica, no marco do capitalismo avançado.

O novo capitalismo por estar baseado em tarefas económicas exige em primeiro lugar, uma grande despolitização das massas e, em segundo lugar, uma cientificação da técnica, que permita a legitimação do poder político, que se dará através do recurso à eficiência da gestão. Isto se mostra não no aspecto ético mas, porque permite aos cidadãos: 1. a possibilidade de um maior consumo; 2. a possibilidade de mais tempo para o lazer; 3. a possibilidade de uma segurança maior no emprego. Tais elementos constituem-se no limite das aspirações humanas.

Assim a dimensão técnica reprime a dimensão moral, e as três aspirações humanas são resultantes de uma auto-interpretação do indivíduo a partir de categorias moralmente neutras. Desta forma, elas permitem a continuidade de um sistema que se legitima politicamente através da nova ideologia da ciência e da técnica. Diante desse quadro, a proposta de Habermas reside essencialmente em uma "crítica da absolutização da razão técnica e uma tentativa de resgatar a razão prática (moral)"²¹⁷.

Na atualidade um tema político predominante em Habermas é a crise do Estado Social. Esta crise está vinculada à perda de convicção da utopia da sociedade do trabalho. Este é um aspecto muito importante para Habermas, porque está em jogo o futuro mesmo do projeto democrático que o Estado Social representa.

²¹⁴ RMH, p. 243-4.

²¹⁵ Habermas, entrevista a T. Huiid Nielsen (janeiro-1990). In: NRI, p. 195-6.

²¹⁶ CTCI, p. 83 e segs..

Neste contexto, uma formação democrática da vontade política é totalmente destituída de suas funções, podendo ser "substituída por decisões plebiscitárias relativas de administradores". P. 88.

²¹⁷ Herrero, F. X., J. Habermas: Teoria Crítica da Sociedade. In: Revista Síntese, nº. 15, v. VI, p. 21-2.

A questão fundamental aqui é a de saber se compete ao Estado todas as tomadas de decisões, a organização das formas de convivência entre os homens. A resposta de Habermas acena mais uma vez para a formação de espaços públicos de comunicação que coloquem as decisões das questões relevantes ao alcance dos indivíduos que são afetados por elas: "os âmbitos públicos autônomos teriam que alcançar uma combinação de poder e de autolimitação inteligente, que fossem suficientemente sensíveis aos mecanismos de autodireção do Estado e da economia, face aos resultados finalistas da formação de uma vontade democrático-radical"²¹⁸.

Devemos nos reportar agora de modo específico à questão do poder, a qual muito embora perpassasse toda a obra de Habermas, encontramos apenas um artigo²¹⁹ onde essa questão é tratada de modo especial. Não tendo a pretensão de acompanhar o desenvolvimento da noção de poder em Habermas, objetiva-se apenas situá-lo face a compreensão habermasiana da sociedade.

Habermas distingue entre duas formas de poder: "o poder gerado de maneira comunicativa e o poder utilizado administrativamente. No espaço público político entrecruzam-se então dois processos em sentidos opostos: a geração comunicativa do poder legítimo, para o qual Hannah Arendt esboçou um modelo normativo, e a obtenção de legitimação pelo sistema político, com o qual o poder administrativo é refletido."²²⁰

A articulação dessa compreensão dual de poder se clarifica se se atentar para o modo de atuação do sistema político. Como este "pode em geral ser programado pelas políticas e leis produzidas a partir de processos de formação de opinião e vontade torna-se um problema, uma vez que ele tem que traduzir todos os dados normativos para a sua própria linguagem. Operando no âmbito das leis, a administração obedece a critérios próprios de racionalidade; da perspectiva da aplicação do poder administrativo o que conta não é a razão prática do uso das normas, mas a eficácia na implementação de um programa dado²²¹. Ora, como o poder político carece de fundamentos normativos, estes "constituem, por isso, a cotação (*währung*) na qual o poder comunicativo se faz valer".²²²

Mas, como entender a eficácia do poder comunicativo entre o sistema econômico e o sistema administrativo? Considerando a relação entre a economia e a administração, o poder comunicativo seria exercido sob uma forma indireta, ao modo de um assédio, atuando "sobre as premissas dos processos decisórios do sistema administrativo sem intenção de conquista, a fim de apresentar seus

²¹⁸ Habermas, NI, p. 132.

²¹⁹ El concepto de poder de Hannah Arendt (1976), in: PFP, p. 205. Pode-se encontrar outras considerações sobre o poder em: LCS, p. 391; TAC (CEP), p. 459 e NRI, pp. 133 e segs., etc.

²²⁰ Soberania Popular como procedimento, p. 108.

²²¹ Idem., p. cit.

²²² Ibidem., p. 109.

imperativos na única linguagem que a cidadela sitiada entende: ele gere o **pool** de fundamentos com os quais o poder administrativo pode lidar instrumentalmente, sem contudo poder ignorá-los tais como são concebidos juridicamente (*rechtsförmig*).²²³

Dessa forma percebe-se que para Habermas, o projeto democrático do Estado Social deve ter prosseguimento mas, **socialmente domesticado**, isto é, "convertido em reflexivo", quer dizer também, que se percebem as conseqüências pertinentes às experiências no trato com o medium poder, daquilo que os programas políticos do Estado Social serviram-se para suas intervenções no substrato social²²⁴.

Da compreensão habermasiana pode-se depreender portanto a idéia de uma sociedade democrática que coloca nas mãos dos implicados a possibilidade de decidir as normas que devem regular a convivência social. Configura-se uma cultura democrática da discussão, pela reafirmação da idéia de democracia a partir de processos comunicativos, visando a um acordo em decisões coletivas. Tal procedimento ético-político remete a "uma intersubjetividade de um grau mais alto (*die höherstufige Intersubjektivität*), que conjuga a perspectiva de cada um com a perspectiva de todos, (...) [que] pode constituir-se apenas sob os pressupostos comunicativos de um discurso ampliado universalmente"²²⁵.

3 - A RESOLUÇÃO DA PROBLEMÁTICA DA SOCIEDADE DO TRABALHO

Pretende-se mostrar como alguns aspectos problemáticos detectados no contexto da sociedade do trabalho podem agora ser retomados na perspectiva da comunicação. Tal modelo partindo de um novo referencial teórico, pode mostrar-se fecundo para a resolução dos impasses anteriormente indicados.

Em primeiro lugar retomaremos a problemática weberiana da racionalização, onde como visto, o fundamental para Habermas é investigar as "razões iminentes que impediram a Weber desenvolver sua teoria da racionalização à altura das

²²³ *Ibidem.*, p.111.

²²⁴ Habermas. Entrevista con Hans Peter Krüger (nov. 88). In: NRI, p. 135-6.

²²⁵ Habermas. Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática. p. 15.

possibilidades que oferecia o seu enfoque inicial".²²⁶ Entendemos que Habermas adota para tanto duas estratégias principais.

Uma primeira estratégia (à qual já fizemos referência) é aquela utilizada para a explicitação do conceito de ação comunicativa por meio da análise pragmático-formal dos atos de fala. Aqui é evidenciada a estreiteza dos conceitos de ação utilizados nas análises de Marx e sobretudo nas de Weber, ensejando assim uma ampliação das investigações feitas em termos de teoria da ação. Isto viria possibilitar inclusive uma releitura muito mais eficiente da problemática da racionalização social.

Ao final, Habermas conclui que somente com a introdução do conceito de mundo da vida como complementar ao de ação comunicativa, torna-se visível a conexão entre a teoria da ação e a teoria da sociedade, "pois é então quando a ação comunicativa adquire primariamente interesse como princípio de socialização (*Vergesellschaftung*), ao mesmo tempo em que os processos de racionalização social adquirem uma significação distinta. Pois, eles se realizam principalmente nas estruturas implicitamente sabidas do mundo da vida e não como sugere Weber, nas orientações de ação explicitamente conscientes".²²⁷

Uma segunda estratégia localiza-se no processo evolutivo onde se desacoplam sistema e mundo da vida e logo, mecanismos diferenciados de integração - ponto central para essa releitura de Weber. Através deste procedimento podem ser ampliadas as considerações sobre a teoria da ação, "não somente na linha da ação comunicativa mas, relacionando-a e combinando-a com um desenvolvimento articulado em termos de teorias dos sistemas. Somente a integração destes dois tipos de desenvolvimento, pode proporcionar uma base suficientemente firme para desenvolver uma teoria da sociedade, capaz de dar conta com alguma perspectiva de êxito da problemática da racionalização social, que Weber foi o primeiro a abordar"²²⁸.

A compreensão habermasiana da modernidade circunscreve um processo de diferenciação que conjuga dois planos: de um lado, a racionalização progressiva do mundo da vida e de outro, o desacoplamento entre sistema e mundo da vida.

O processo de racionalização do mundo da vida enseja a sua diferenciação estrutural progressiva entre cultura, sociedade e, personalidade: "o 'telos' dessa racionalização do mundo da vida aparece quando o consenso é conseguido unicamente através do *medium* linguagem, o qual não é apenas *medium* de comunicação mas, ao mesmo tempo, sua *norma* imanente por causa dos pressupostos implicados."²²⁹

²²⁶ TAC, I, p. 349.

²²⁷ *Ibidem.*, p. 431-32.

²²⁸ *Ibidem.*, p. 350.

²²⁹ Herrero, Xavier, Racionalidade Comunicativa e Modernidade. In: Síntese nº. 37 (1986), p. 24.

Observa-se que, "à medida em que depois se diferenciam as próprias estruturas do mundo da vida, também se separam entre si, os mecanismos de integração sistêmica e os da integração social."²³⁰ Este desacoplamento entre sistema e mundo da vida intensifica a racionalidade do mundo da vida, intensificando de igual forma, a complexidade das estruturas sistêmicas.

De início há uma relação de complementariedade entre os dois planos: os mecanismos sistêmicos requerem a sua institucionalização no mundo da vida e, a racionalização do mundo da vida (de modo especial, a racionalização do direito e da moral), é a condição indispensável para tal. No curso da evolução esta perspectiva se altera pois, "os mecanismos sistêmicos se desligam cada vez mais das estruturas sociais através das quais se cumpre a integração social. As sociedades modernas alcançam (...) um nível de diferenciação sistêmica em que a conexão entre organizações que se tornaram autônomas, fica estabelecida através de meios de comunicação deslingüístizados. Estes mecanismos sistêmicos controlam um comércio social amplamente desvinculado de normas e valores, quer dizer, aqueles subsistemas de ação econômica e administrativa racionais com relação a fins (...)"²³¹

A problemática weberiana da racionalidade é então retomada a partir deste processo evolutivo: "do fato de que a integração social e a integração sistêmica fiquem amplamente desconectadas, não se pode inferir ainda dependências lineares em uma ou outra direção. Podemos representar as coisas de duas maneiras: as instituições mediante as quais ficam ancorados no mundo da vida mecanismos de controle tais como o dinheiro e o poder, canalizam, ou a influência do mundo da vida sobre os âmbitos de ação formalmente organizados ou o inverso, a influência do sistema sobre os contextos de ação comunicativamente estruturados. Em um caso atuam como marco institucional que submete a manutenção do sistema às restrições normativas do mundo da vida, e no outro, como a 'base' (no sentido de Marx), que subordina o mundo da vida às coações sistêmicas da reprodução material e que deste modo o mediatiza".²³² Destaca-se então a natureza essencialmente ambígua do processo de modernização no que diz respeito às suas possibilidades lógicas internas.

De forma análoga, a racionalização do mundo da vida promove uma progressiva liberação do potencial de racionalidade da linguagem e assim, uma autonomia crescente da ação orientada para o entendimento face aos contextos normativos mas, enseja também o aparecimento de novos mecanismos de coordenação da ação - **os novos media do dinheiro e do poder**: "o mundo da vida racionalizado possibilita o surgimento e o crescimento de subsistemas, cujos imperativos autonomizados retornam destrutivamente sobre esse mesmo mundo da

²³⁰ Habermas, TAC, II, p. 232.

²³¹ Ibidem, p. 217.

²³² Ibidem., p. 261-2.

vida."²³³ Ocorre então a **colonização do mundo da vida** pelo sistema, de onde emergem as **patologias**, como fenômenos decorrentes do processo de racionalização social. Isto se deve ao fato de que o mundo da vida não pode ser afetado em sua reprodução simbólica pelos mecanismos sistêmicos (diversamente do que ocorre em sua reprodução material) sem a produção de efeitos patológicos.

Tendo como referência Weber e Marx é retomada a problemática da reificação (alienação) em termos da teoria da comunicação, como **patologias do mundo da vida sistematicamente induzidas**. São fenômenos resultantes do fato de ser o mundo da vida afetado em suas funções de reprodução simbólica: "no âmbito da cultura as perturbações no processo de reprodução manifestam-se como perda de sentido, no âmbito da sociedade como anomia e, no âmbito da personalidade, como enfermidade anímica (psicopatologias). As perturbações em cada um desses âmbitos dão lugar aos correspondentes fenômenos de privação em outros"²³⁴. Habermas empreende então uma significativa análise crítica da teoria do valor marxiana,²³⁵ tendo como objetivo verificar qual a sua contribuição para a problemática da reificação, retraduzindo-a porém, em categorias de **sistema de mundo de vida**.

Weber conferiu à racionalização um caráter paradoxal principalmente a partir do fenômeno da burocratização, entendida enquanto perda da liberdade. Vista como **efeito do desacoplamento entre sistema e mundo da vida**, a contradição da racionalização é reinterpretada: "trata-se de uma contradição entre a racionalização da comunicação cotidiana, ligada às estruturas intersubjetivas do mundo da vida, para quem a linguagem representa o medium originário e insubstituível de entendimento e a complexidade crescente dos sistemas de ação racional com relação a fins, onde a ação é coordenada pelos meios de controle como o dinheiro e o poder"²³⁶. A reformulação do paradoxo da racionalização assume então a seguinte forma: "a racionalização do mundo a vida torna possível um tipo de integração sistêmica que concorre com o princípio de integração que é o entendimento, o que sob determinadas condições, pode inclusive retornar com efeitos desintegradores sobre o mundo da vida"²³⁷.

Na verdade para Habermas, a construção weberiana pautada somente em termos de uma institucionalização da Zweckrationalität, o impediu de perceber de forma adequada a **seletividade** do processo de modernização. Destaca ainda que "uma análise do surgimento e desenvolvimento da sociedade capitalista e em geral, dos sistemas sociais modernos, que se coloque em termos de uma teoria da

²³³ Ibidem, p. 263.

²³⁴ Ibidem, p. 203.

²³⁵ Ibidem, p. 472 e segs..

²³⁶ TAC, I, p. 437.

²³⁷ Ibidem, Ibid..

racionalização, teria que partir da pergunta se a via de racionalização que se seguiu na Europa, não é somente uma entre outras várias sistematicamente possíveis."²³⁸

Wellmer ressalta os méritos da teoria habermasiana, permitindo revisões conceituais à Teoria Crítica e, preenchendo lacunas entre as perspectivas teóricas de Hegel, Marx, e Weber. De modo especial encontra-se: "1) Contra Marx, Habermas pode demonstrar que as formas burguesas da moralidade e da lei universal, não podem ser entendidas **simplesmente** como reflexos ideológicos do modo de produção capitalista mas que, por muito que possam estar geneticamente relacionadas com o surgimento do capitalismo, devem também ser consideradas como a expressão de um processo irreversível de aprendizagem coletivo, que deve se distinguir categorialmente dos processos de aprendizagem existentes na dimensão da ciência e da tecnologia. 2) Contra Weber, Habermas pode demonstrar que este surgimento da moralidade universal e concepções legais universais, que levaram à uma concepção especificamente moderna da democracia e dos direitos humanos, representam um tipo de processo de racionalização que tem que se distinguir categorialmente da racionalização no sentido de racionalização formal e burocrática."²³⁹

O processo de desacoplamento entre sistema e mundo da vida e, o da colonização do mundo da vida, constituem a teoria evolutiva da modernidade em Habermas.

Certamente que não se trata de um dado novo no pensamento habermasiano. Em 1976, Habermas realiza um trabalho de "reconstrução" do Materialismo Histórico, com o objetivo de promover a atualização do pensamento marxiano, de modo a torná-lo compatível com as recentes teorias científicas. E ainda, para **liberar o Materialismo Histórico de seu lastro de Filosofia da História**, por intermédio de uma teoria da evolução social em bases científicas. Em Teoria da Ação Comunicativa, é retomado esse tema numa discussão sobre as tarefas de uma Teoria Crítica da Sociedade, mostrando que a teoria da ação comunicativa interdita qualquer retorno à filosofia da história, a qual não foi capaz de discernir entre problemas de lógica evolutiva e de dinâmica evolutiva. Nesta obra, a evolução social é interpretada "como uma seqüência de quatro formas de entendimento, ou comunicação voltada ao consenso:

1) A fase das sociedades arcaicas, estruturadas em torno do mito e do rito. Aqui o entendimento é buscado através de comunicações particularistas e de um aproveitamento não sistemático de descobertas técnicas.

²³⁸ Ibidem., p. 291.

²³⁹ Wellmer, A., Razón, utopía, y la dialéctica de la ilustración. In: op. cit., p. 89. Sobre "o problema de uma 'objetivação' adequada da racionalidade comunicativa (...) [Wellmer afirma que] Habermas não tenta responder (...) Isto é bastante coerente com sua postura geral (...)" P. 98-99.

2) A fase das grandes culturas, centradas em imagens de mundo ou cosmovisões religiosas e metafísicas, onde as ações comunicativas passam a ser reguladas por normas sociais e a atividade técnica é organizada especificamente.

3) A fase das sociedades pré-modernas, que se apoiam na idéia do direito e da ética da consciência. Aqui as ações comunicativas são desligadas de normas, a atividade racional com relação a fins é neutralizada do ponto de vista ético, havendo um aproveitamento de tecnologias e estratégias científicas (...)

4) A fase das sociedades modernas. Estas giram em torno da **praxis** comunicativa e argumentativa, ao contrário das precedentes, que se referiam em maior ou menor grau a uma praxis ritual.(...)²⁴⁰

Habermas adverte assim à Teoria Crítica da Sociedade, a qual "já não pode partir de ideais concretos, imanentes à formas de vida legadas pela tradição, tendo que se orientar pelas possibilidades de processos de aprendizagem que se abrem com o nível de aprendizagem historicamente alcançado. Tem que renunciar a ajuizar criticamente e a classificar normativamente totalidades, formas de vida e culturas, formações sociais e épocas históricas **em seu conjunto**."²⁴¹

Um último aspecto: como substituir a partir de categorias comunicativas o modelo auto-referencial de sociedade ?

No processo circular que transcorre entre a ação comunicativa e o mundo da vida, a diferença não é subsumida em uma unidade de ordem superior mas, "se **aprofunda** à medida em que a reprodução do mundo da vida não se limita simplesmente a passar **através** do medium que é a ação orientada ao entendimento, mas que começa a **ficar à cargo** das operações interpretativas dos próprios atores. (...) [Nesse caso,] as forms de vida concretas e as estruturas gerais do mundo da vida **deixam** de formar uma unidade".²⁴²

Se se considerar uma situação onde a reprodução simbólica do mundo da vida se realize de uma forma equilibrada ou não perturbada, suas diferenciações estruturais não produziram autoconsciência, autodeterminação e auto-realização (como pretendia o modelo da auto-reflexão) mas, uma intensificação da reflexividade, do universalismo, e da individualização. Pois, "agora a reflexivização da cultura, a universalização de valores e normas, a extrema individualização dos sujeitos socializados, a consciência crítica, a formação autônoma da vontade coletiva, a individualização, momentos de racionalidade, atribuídos outrora à praxis do sujeito, se cumprem, aumentam ou se reforçam, sob as condições de uma rede de intersubjetividade produzida lingüisticamente(...)".²⁴³

²⁴⁰ Siebeneichler, Flávio Beno, in: op. cit. p. 137.

²⁴¹ Habermas, TAC, II, p. 541-2.

²⁴² Habermas, DFM, p. 404.

²⁴³ Ibidem., p. 407.

Interessante notar que a racionalização do mundo da vida envolve sempre uma formação discursiva da vontade, justamente a instância que permite assegurar o **vínculo social de todos com todos**, considerando para tanto, os **interesses de cada um** dos envolvidos no tecido social. Então, do mundo da vida racionalizado emerge o princípio da interação socializadora: "a socialização somente se realiza como individualização, na mesma proporção em que a inversa, os indivíduos se constituem socialmente".²⁴⁴

Também é possível a recuperação do conteúdo normativo da modernidade através da perspectiva intersubjetiva, na medida em que possibilita "entender porque o exame crítico e a consciência falibilista, inclusive reforçam a continuidade de uma tradição após esta ter perdido o seu caráter quase - natural; porque os procedimentos abstrato - universalistas de formação discursiva da vontade comum, inclusive consolidam a solidariedade em meio à formas de vida que já não vem legitimadas em termos tradicionalistas, e porque os espaços ampliados para a individualização e a auto-realização, inclusive adensam e estabilizam um processo de socialização que se liberou de toda pauta fixa".²⁴⁵

Contudo a progressiva racionalização do mundo da vida não elimina a possibilidade de conflitos no seu processo de reprodução. Apenas, alteram-se as formas pelas quais podem se revestir esse conflitos que serão múltiplas, consoante o componente estrutural do mundo da vida que seja afetado. A crescente racionalização do mundo da vida intensifica ao mesmo tempo, os riscos de dissenso. Afinal, tudo depende de um mecanismo de coordenação da ação - que é segundo a descrição de Habermas - arriscado, trabalhoso, de mobilidade escassa e com uma limitada capacidade de rendimento: a linguagem cotidiana.

A tese do desacoplamento entre sistema e mundo da vida proporciona na modernidade, a chave para a compreensão da **reificação ou objetivação das formas de vida**. Marx, pela sua consideração simplista do modo de produção capitalista, subestimou "a lógica específica dos âmbitos de ação sistematicamente integrados os quais, se desligam das estruturas da intersubjetividade, até o ponto de não manter nenhuma analogia com os âmbitos de ação socialmente integrados, diferenciados **dentro de um mundo da vida**".²⁴⁶

Por isso, uma questão decisiva na atualidade consiste em redefinir os limites entre sistema e mundo da vida e não mais, em como tornar exeqüível uma praxis revolucionária.

Nas sociedades modernas com a conversão da esfera política em um subsistema a mais ao lado de outros, ela carece de autonomia suficiente e de neutralidade para o exercício de um controle central, de forma a possibilitar uma

²⁴⁴ Ibidem., p. 409.

²⁴⁵ Ib. Ibidem..

²⁴⁶ Ibidem., p. 414-5.

atuação da sociedade sobre si mesma. A contradição do Estado Social desfez essa ilusão. E dessa forma, "o modelo de atuação da sociedade sobre si mesma fica pois substituído pelo modelo de um conflito de limites, mantido sob controle pelo mundo da vida, entre ele e os subsistemas político e econômico, que lhe são superiores em complexidade, que só muito indiretamente podem ser influenciados, e de cujas contribuições sem dúvida, ele depende."²⁴⁷

Para Habermas é necessário então transformar as relações que se processam entre os espaços públicos e os âmbitos de ação sistêmicos, isto é, proceder a uma nova divisão de poderes no âmbito da integração social, para tanto, "as sociedades modernas dispõem de três recursos mediante os quais satisfazem a sua necessidade de orientar o processo: dinheiro, poder, e solidariedade. É preciso buscar um novo equilíbrio para suas esferas de influência. Quero dizer com isso que o poder de integração social da solidariedade teria que poder se afirmar contra os 'poderes' dos outros dois recursos de direção o dinheiro e o poder administrativo. Certos âmbitos vitais que se especializaram na transmissão dos valores admitidos e dos bens culturais, em integrar os grupos e em socializar os adolescentes, sempre dependeram da solidariedade. Nesta mesma fonte tem que se originar uma vontade política que haverá de exercer influência, por um lado, sobre a delimitação de espaços e o intercâmbio entre estes âmbitos vitais estruturados de modo comunicativo, e por outro lado, sobre o Estado e a economia".²⁴⁸

²⁴⁷ *Ibidem.*, p. 431

²⁴⁸ NI, p. 130.

CONCLUSÃO

Na atualidade o pensamento de Habermas se destaca pela fecundidade e pelo rigor da sua elaboração. A respeito de sua grande erudição fala-nos George Lichtheim: "em uma época em que quase todos seus colegas conseguiram controlar com muito esforço uma parte do campo, ele se apossou da totalidade, tanto no que se refere à profundidade, quanto à amplitude. Não há nada que lhe escape (...)

Parece haver nascido com uma faculdade para assimilar um tipo de material mais difícil, e depois transformá-lo em totalidades ordenadas"²⁴⁹.

São incontestáveis os méritos de Habermas em sua forma de analisar a sociedade, onde a categoria de trabalho cede lugar ao esquema discursivo do entendimento, enquanto princípio político de organização da sociedade.

Reafirma-se em Habermas a idéia de uma autêntica democracia, dos princípios fundamentais de justiça, liberdade e igualdade, produzidos em meio a processos comunicativos. Seu projeto político - democrático visa fundamentalmente a uma recuperação das bases humanísticas da ação política, à qual assinala uma radical eticidade.

Além disso, há que ser destacada a tentativa de Habermas de reeditar em novas bases o projeto iluminista, justamente em um contexto onde releva o epitáfio da modernidade. Na contramão das tendências pós-modernas, Habermas reafirma ainda ser possível constituir-se uma sociedade verdadeira, isto é, verdadeiramente racional.

Entretanto, além de reconhecer os seus méritos, Habermas parece também nos estimular uma suspeita, ou uma ousadia - em se tratando de um aspecto que várias vezes foi objeto de suas considerações - a idéia de comunicação em Habermas não contém **mesmo** traços utópicos ? Retomando o texto que nos serviu de direcionamento para a realização deste trabalho, encontramos que "hoje se constitui em problema o que para a utopia da sociedade do trabalho era um pressuposto ou condição marginal. E, com esse problema, o acento utópico se desloca do conceito de trabalho ao da comunicação".²⁵⁰

É sabido como Habermas rechaça radicalmente as críticas concernentes aos aspectos utópicos de seu pensamento. Em uma de suas mais veementes defesas afirmou: "nada me deixa mais nervoso do que essa **suposição** reiterada em tantas versões, e nos mais suspeitosos contextos, de que a teoria da ação comunicativa, ao chamar a atenção sobre a facticidade social das pretensões de validade reconhecidas como tais projeta, ou pelo menos sugere, uma utopia racionalista da sociedade. Nem considero um ideal uma sociedade que se tenha tornado totalmente transparente, nem pretendo sugerir ideal **algum** - não é somente a Marx a quem atemorizam os vestígios do socialismo utópico".²⁵¹

²⁴⁹ Lichtheim, George. "From Historicism to marxist Humanism", en From Marx to Hegel, Nueva York, 1971, p. 175, citado por Richard J. Bernstein, in: Habermas y la modernidad, (Introducción) p. 13.

²⁵⁰ Habermas, NI, p. 133.

²⁵¹ Réplica a objeciones (1980), in: TAC (CEP), p. 419.

Esta passagem de Habermas pode ser ainda encontrada em uma entrevista publicada pela New Left Review (1984), a qual foi posteriormente incluída em Die Neue Unuebersichtlichkeit.

Certamente que não devemos vincular ao (possível) conceito de utopia em Habermas justamente os elementos que são sistematicamente criticados por ele principalmente, os que se referem às aspirações utópicas de Marx e ainda, da Teoria Crítica. Ainda no texto *A Nova Intransparência*, pode-se verificar que a referência de Habermas diz respeito a um acento utópico: "permito-me falar de "acentos" já que, com a mudança de paradigma da sociedade do trabalho à da comunicação, também varia a forma com a qual nos vinculamos à tradição utópica(...) O conteúdo utópico da sociedade da comunicação se reduz aos aspectos formais de uma intersubjetividade íntegra".²⁵²

Na verdade parece que o conceito de utopia utilizado na perspectiva habermasiana, carece de uma melhor precisão e não de eliminação sumária. Ora, mudando o que deve ser mudado, não deve ser esquecida a advertência do autor: "quando secam os mananciais utópicos, difunde-se um deserto de trivialidade e de perplexidade"²⁵³. O que nos impediria então de validar a aposta radical de Habermas nas possibilidades inscritas na comunicação ?

Se este trabalho representa uma tentativa de visualizar a passagem da utopia do trabalho à sociedade da comunicação, de certa forma, as intenções de Marx, eivadas de traços utópicos, prosseguem em Habermas, depuradas ou não desses traços: "Nesse mesmo sentido trata-se também hoje de uma análise das constelações de forças que reprimem, e somente permitem aparecer sob uma forma desfigurada essa intenção inscrita na racionalidade da ação teleológica e do entendimento lingüístico, a essa pretensão de razão que se faz sentir nas estruturas teleológicas e, nas estruturas intersubjetivas da reprodução social. Uma e outra vez se faz calar essa pretensão da razão, que sem dúvida, tanto nas fantasias como nas ações efetivas, desenvolve uma força insistentemente transcendente, porque se renova em cada ato de entendimento não sujeito a coações, em cada instante de convivência solidária, em cada individuação lograda e, em cada emancipação salvadora".²⁵⁴

Em "Razón, Utopía, y la dialéctica de la ilustración", Wellmer tece algumas considerações sobre a perspectiva utópica inerente à teoria habermasiana, as quais são retomadas por Habermas no texto acima referido.

²⁵² NI, p. 133-4.

²⁵³ Ibidem., p.133.

²⁵⁴ Réplica a objeciones, in: TAC (CEP), p. 401-2.

BIBLIOGRAFIA

- Adorno, T. W. et alii (1969) *La disputa del Positivismo en la Sociologia alemana*, Barcelona, Ediciones Grijalbo, 1972.
- Almeida, G. A. 'Verdade e Consenso' pp. 125-52, in *Tempo Brasileiro* 98, Jürgen Habermas: 60 anos, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, julho / setembro 89.
- _____. 'Verdade e Objetividade, Novas Considerações sobre a 'Teoria Consensual' de J. Habermas, (1983), pp. 9-22, in *Revista Filosófica Brasileira*, Rio de Janeiro, UFRJ, Vol. III, julho 1986.
- Apel, K. O. 'Es la ética de la Comunidad ideal de comunicación una utopía ?' *Estudios éticos*, Barcelona, Ed Alfa, pp. 175-219, 1986.
- Avritzer, L. 'Reflexões Críticas sobre o Conceito de Poder em Habermas', pp. 235-256, *Síntese Nova Fase*, São Paulo, Loyola, v. 20, nº 61, abril - junho 1993.
- Bernstein, Richard et alii. (1985) *Habermas y la Modernidad*, Madrid, Catedra, 1988.
- Bernstein, R. 'Introducción', pp. 13-61, in Bernstein, R. et alii.
- Berten, A. 'Habermas, l'étique et la politique', pp. 74-96, in *Revue Philosophique de Louvain*, Tome 87, (Quatrième Série, nº 73) février 89.
- Bojunca, C. 'O filósofo do diálogo', *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 07 de outubro de 1989, Caderno B.
- Caio, J. S. 'Abertura do Espaço Epistemológico em Jürgen Habermas', (1984), pp. 57-70, *Revista Filosófica Brasileira*, Rio de Janeiro, UFRJ, vol. I, nº 2, dezembro 1985.
- Connon, S. *Cultura Pós - Moderna, Introdução às Teorias do Contemporâneo*, (1989), São Paulo, Loyola, 1992.
- Cortina, A. *Crítica y utopia: la escuela de Frankfurt*, Madrid, Editorial Cincel, 1985.
- _____. *Razon Comunicativa y Responsabilidad Solidaria*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1985.

- Frank, M. 'Comment Fonder une Morale aujourd'hui ?' pp. 361-82, in *Revue Internationale de Philosophie*, 3/ n° 166, 1988.
- Freitag, B. *Piaget: Encontros e Desencontros*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1985.
- _____. 'O conflito moral', pp.79-124, in *Tempo Brasileiro* 98, Jürgen Habermas: 60 anos, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, julho - setembro 89.
- Giannotti, J. A. *Trabalho e Reflexão. Ensaio para uma dialética da sociabilidade*, São Paulo, Brasiliense, 1983.
- _____. *Origens da Dialética do Trabalho, Estudo sobre a lógica do jovem Marx*, Porto Alegre, L&PM, 1985.
- _____. 'O tema da Ilustração em três registros', pp. 3-15, in *Novos Estudos*, São Paulo, Cebrap, n° 18, setembro 1987.
- _____. 'A sociabilidade travada', pp. 50-66, in *Novos Estudos*, São Paulo, Cebrap, n° 28, outubro 1990.
- _____. 'Habermas: Mão e Contramão', pp. 7-23, in *Novos Estudos*, São Paulo, Cebrap, n° 31, outubro 1991.
- _____. 'O fim da História ou o Fim da Picada', pp. 31-48, in *Novos Estudos*, São Paulo, Cebrap, n°34, novembro 1992.
- Giddens, A. 'Razón sin revolución ? La Theorie des Kommunikativen Handelns de Habermas', pp. 153-192, in Bernstein, R. et alii.
- González, F. C. *Las caras del Leviatán, Una lectura política de la Teoría Crítica*, Barcelona, Anthropos, 1992.
- Habermas, J. (1958) *Antropologia Filosófica - Artigo para um dicionário filosófico*, Tradução de Flavio Beno Siebeneichler, exemplar mimeografado.
- _____. (1962) *L'Espace Public*, Paris, Payot, 1986.
- _____. (1963a) *Teoría y Praxis*, Madrid, Tecnos, 1987.
- _____. (1963b) 'Política Cientificada y Opinión Pública', , pp. 131-58. In CTCL.
- _____. (1963c) 'Teoría Analítica de la Ciencia y Dialéctica, apéndice a la controversia entre Popper e Adorno', pp. 147-80, in Adorno, T. W. et alii.
- _____. (1965a) 'Conocimiento e Interés', pp. 159-81. In CTCL.
- _____. (1965b) 'Progreso Técnico y mundo social de la vida', , pp.113-29. In CTCL.
- _____. (1965c) 'Ludwing Wittgenstein - El retorno de Wittgenstein', pp. 195-99, in PFP.
- _____. (1967) 'Trabajo e Interaccion. Notas sobre la Filosofía hegeliana del periodo de Jena', , pp. 11 - 51 In CTCL.
- _____. (1968a) *Ciencia y técnica como "ideología"*, , Madrid, Tecnos, 1986.
- _____. (1968b) *Conocimiento e Interés*, , Madrid, Taurus, 1982.
- _____. (1969) 'Theodor W Adorno', pp. 144-61, in PFP.

- _____. (1970\1971) 'Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje', , pp. 19-111, in TAC(CEP).
- _____. (1971) *Perfiles filosófico - políticos*, Madrid, Taurus, 1986.
- _____. (1971) *Dialéctica e Hermenéutica*, Porto Alegre, L&PM, 1987.
- _____. (1972) 'Teorías de la verdad', , pp. 113-58, in TAC (CEP)
- _____. (1973) *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu, 1986.
- _____. (1974a) 'Notas sobre el desarrollo de la competencia interactiva', pp. 161-92, in TAC(CEP).
- _____. (1974b) 'Consideraciones sobre patologías de la comunicación', , pp.193-229, in TAC(CEP).
- _____. (1976a) *La Reconstrucción del Materialismo Histórico*, Madrid, Taurus, 1986
- _____. (1976b) 'Qué significa pragmática universal', pp. 299-368, in TAC(CEP)
- _____. (1976) 'El concepto de poder de Hannah Arendt', pp. 205-22, in PFP.
- _____. (1977) 'Aspectos de la racionalidad de la acción', pp. 369-395, in TAC(CEP).
- _____. (1980a) 'La modernidad: un proyecto inacabado', pp. 265-83, in EP.
- _____. (1980b) 'Réplica a objeciones', pp. 399-477, in TAC(CEP).
- _____. (1981a) 'Dialéctica de la racionalización', pp. 137-76. In EP.
- _____. (1981b) 'Arquitectura moderna y posmoderna', pp. 11-28 In EP.
- _____. (1981c) *Teoría de la acción comunicativa I - Racionalidad de la acción y racionalización social, II - Crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Taurus, 1988
- _____. (1981) 'Max Weber: Sobre la racionalización de la imagen religiosa del mundo', in *Teorema*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Vol. XII/3, pp. 289-305, 1982.
- _____. (1982a) *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1988.
- _____. (1982b) 'Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa', pp. 479-507, in TAC(CEP).
- _____. (1982) 'Un modelo del compromiso del Estado Social', in *Teorema*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, vol. XIII / 1-2, pp. 9-19, 1983.
- _____. (1983a) 'Observaciones al comienzo de una clase', pp. 177-180. In EP.
- _____. (1983b) 'La desobediencia civil, piedra de toque del Estado Democrático de Derecho', pp. 51-71. In EP.
- _____. (abril 1983) 'Política conservadora, trabajo, socialismo y utopía hoy', Entrevista a Hans - Ulrich Reck, , pp. 31 - 48. In EP.
- _____. (1983) *Morale et communication*, Paris, Editions du Cerf, 1986.
- _____. (1984a) 'Entrevista con la 'New Left Review'', pp.181-224. In EP.
- _____. (1984b) 'La Nueva Impenetrabilidad', , pp.111-34. In EP

- _____. (1984c) *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*, Madrid, Catedra, 1989.
- _____. (1985a) *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Catedra, 1988.
- _____. (1985b) 'Cuestiones y contracuestiones', pp. 305-43, in Bernstein, R. et alii.
- _____. (1987a) *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, Tecnos, 1989.
- _____. (1987b) 'A unidade da razão na multiplicidade de suas vozes', in *Revista Filosófica Brasileira, Habermas*, Rio de Janeiro, UFRJ, vol. IV, nº 4, pp. 53-81, outubro 1989.
- _____. (Junho 1988) 'Entrevista com Robert Maggiori', pp. 46-57, in NRI.
- _____. (nov. 88) 'Entrevista com Hans Peter Krüger', , pp. 117-141, in NRI
- _____. (1988a) *Pensamento Pós - Metafísico*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1990
- _____. (1988b) 'Motivos de Pensamento Pós - Metafísico', pp. 25-47, in *Revista Filosófica Brasileira, Habermas*, Rio de Janeiro, UFRJ, IV, nº 4,
- _____. (1988c) *Ensayos Políticos*, Barcelona, Ediciones Península, 1988.
- _____. (1989) 'Soberania Popular como Procedimento. Um conceito normativo de Espaço Público', in *Novos Estudos*, São Paulo, Cebrap, nº 26, pp. 100-13, março 1990.
- _____. (junho 89) 'Jürgen Habermas fala a Tempo Brasileiro', pp. 5-21, *Entrevista à Barbara Freitag*, in *Tempo Brasileiro*, 98, Jürgen Habermas: 60 anos, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, julho/setembro 1989.
- _____. (Out. 1989) 'Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática', in *Estudos Avançados*, São Paulo, Usp, nº 7, vol. 03, pp. 4-19, setembro/dezembro de 1989.
- _____. (janeiro 1990) 'Entrevista com Huiid Nielsen', , pp. 163-209, in NRI
- _____. (1990a) 'El filósofo como verdadero maestro del Derecho', pp. 76-95, in NRI
- _____. (1990b) 'Revolución Recuperadora y Necesidad de Revisión de la Izquierda: Qué significa hoy socialismo?', , pp.251- 88, in NRI.
- _____. (1991a) *La necesidad de revisión de la izquierda*, Madrid, Tecnos, 1991.
- _____. (1991b) 'Sobre o alcance e as limitações das teorias', *Entrevista à Michael Haller*, pp. 95-112, in *Habermas*, (1993)
- _____. (1991c) 'Escritos sobre Moralidad y Eticidad', pp. 131-72, Barcelona, 1991.
- _____. (1993) *Passado como Futuro*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1993.
- _____. 'Límites del normativismo iusnaturalista', pp. 101-116, in NRI
- Harvey, D. *Condição Pós - Moedrna*, (1989), São Paulo, Loyola, 1992.
- Herrero, X. 'Habermas ou a Dialética da Razão', (1984), pp.15-36, in *Síntese*, São Paulo, Loyola, nº 33,1985.
- _____. 'J. Habermas: Teoria Crítica da Sociedade', pp.11-36, *Síntese*, São Paulo, Loyola, nº 15, 1979

- _____. 'Racionalidade Comunicativa e Modernidade', pp. 13-32, in Síntese, São Paulo, Loyola, n° 37, 1986.
- _____. 'A razão Kantiana entre o logos socrático e a Pragmática Transcendental', pp. 35-57, in Síntese Nova Fase, São Paulo, Loyola, vol. XVIII, n° 52, janeiro - março 1991
- Jay, M. 'Habermas y el modernismo', pp. 195-220, in Bernstein, R. et alii
- Jorge Filho, E. J. 'O problema da Radicalização da Crítica do Conhecimento em J. Habermas', pp. 1-39, in Kriterion, Belo Horizonte, UFMG, v. XXVIII, n° 77, jul-dez 1986.
- McCarthy, Thomas, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, (1978), Madrid, Tecnos, 1987.
- _____. 'Reflexiones sobre la racionalización en La Teoría de la Acción Comunicativa', pp. 277-304, in Bernstein et alii.
- Meca, D. S. *En torno al Superhombre, Nietzsche y la crisis de la Modernidad*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- Offe, Claus (1984) *Trabalho & Sociedade, Problemas Estruturais e Perspectivas para o Futuro da Sociedade do Trabalho*, vol. I - A crise e, vol. II - Perspectivas, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1991.
- Oliveira, M. A. *A filosofia na crise da modernidade*, Coleção Filosofia, São Paulo, Loyola, 1989.
- Rorty, R. 'Habermas y Lyotard sobre a posmodernidad', pp. 253-76, in Bernstein et alii.
- Rouanet, S. P. 'Ética Iluminista e Ética Discursiva', pp. 23-78, in Tempo Brasileiro 98, Jürgen Habermas: 60 anos, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, julho / setembro 89.
- _____. *Teoria Crítica e Psicanálise*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1986.
- _____. *As razões do Iluminismo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- _____. *Mal - Estar na Modernidade*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.
- Siebeneicheler, F. B. *Jürgen Habermas, Razão Comunicativa e Emancipação*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989.
- _____. 'Encontros e Desencontros no Caminho da Interdisciplinaridade: G. Gusdorf e J. Habermas', pp. 153-80, in Tempo Brasileiro, 98, Jürgen Habermas: 60 anos, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, julho/setembro 1989.
- _____. 'A noção de Discurso em Habermas', pp. 91-100, in Tempo Brasileiro, 91, Tempo de Filosofia, Rio de Janeiro, outubro / dezembro 1987.
- Urefia, E. M. *Karl Marx Economista*, (1977), São Paulo, Loyola, 1981.
- _____. *La teoría Crítica de la Sociedad de Habermas, La crisis de la Sociedad Industrializada*, Madrid, Tecnos, 1978.
- Vattimo, G. *O fim da modernidade, Nihilismo e Hermenêutica na Cultura Pós - Moderna*, (1985), Lisboa, Editorial Presença, 1987.

Wellmer, A. 'Razón, utopía, y la dialéctica de la ilustración', pp. 65-110, in Bernstein et alii.

Whitebook, J. 'Razón y felicidad: algunos temas psicoanalíticos de la Teoría Crítica', pp. 221-52, in Bernstein et alii.