

Capítulo II

De Parsons a Habermas: à procura de uma teoria explicativa da emergência da *Luta Antimanicomial*

A leitura que Habermas faz de Parsons é minuciosa. Trata-se de uma exegese de tal monta que parece justificar a afirmação de um dos mais importantes comentaristas da obra de Habermas, David Ingram (1994), que vê em Parsons o autor contemporâneo que mais influenciou na construção da *teoria da ação comunicativa* (Habermas, 1987). Mais que isto, segundo Ingram:

A visão da tradição sociológica que informa a teoria de Habermas e o vocabulário cibernético em que está formulada sua concepção da sociedade em dois níveis se inspira amplamente em Parsons, e a defesa feita por Habermas da interdependência metodológica da teoria crítica e do funcionalismo estrutural é feita tendo em vista, sobretudo as idéias de Parsons (1994:177).

Esse comentário procede, desde que possamos entender o esforço de Habermas como o de construção de uma teoria da sociedade que contemple a possibilidade de agência humana articulada diante do árido território sistêmico. Ele enfrenta, assim como Parsons, o dualismo da experiência social moderna, resgatando toda a trajetória do pensamento social. O resultado mais significativo de sua obra, para nossos interesses de pesquisa e reflexão, será, como veremos, a *teoria da ação comunicativa* (Habermas, 1987).

As sintonias que Ingram enfatiza como construídas por Habermas com a obra de Parsons remetem à investigação das condições normativas da reprodução social. Ao acompanhar o desenrolar da teoria voluntarista parsoniana, desde sua gênese até o momento em que perde seu fôlego para a emergência da visão sistêmica, Habermas parece buscar as chaves da superação desse que poderia ser entendido como o principal problema das ciências sociais desde sua origem. Resulta desta busca uma apropriação sintética e crítica do conceito parsoniano de sociedade – contemplando sua dualidade não como um impasse, mas como uma característica estrutural – e o de linguagem cibernética, da *teoria de meios* (Ingram, 1994), ou seja, a linguagem sobre os sistemas, sua automanutenção, autocontrole e a comunicação entre eles. Estes são alguns *insights* que emergem dos estudos habermasianos de Parsons e que ganham formato original e consistente, apoiando-

se também na leitura dos clássicos do campo da sociologia – Marx, Durkheim e Weber – e na recuperação de outras referências, como o interacionismo simbólico de George H. Mead. Habermas persegue, ao longo de sua densa produção intelectual, “o paradoxo central da vida moderna: a perda da liberdade, do respeito pela vida humana e do seu significado” (Ingram, 1994:14).

Não se trata de reduzir Habermas a Parsons. Abordaremos apenas uma parte da vasta e abrangente obra habermasiana, ainda em construção, de forma a recuperar a crítica a Parsons, sintetizando-a e dando ênfase no que tange a nossos interesses de investigação. Então, situaremos as respostas ou soluções que Habermas propõe e que nos remetem ao resgate do mundo da vida (distinguindo-o da leitura sistêmica da sociedade) e, como dissemos há pouco, à proposição da *teoria da ação comunicativa*. Feita esta passagem, será possível abordar a *esfera pública*, relacionando-a com *sociedade civil*, e assim aportar novamente no problema dos profissionais, dos especialistas e suas ações coletivas.

1. Críticas de Habermas a Parsons

Habermas alude a Parsons, especialmente em seu livro *Teoria da ação comunicativa* (1987), como uma referência fundamental para qualquer esforço compreensivo sistemático da sociedade, considerada a complexidade, sistematicidade e amplitude da obra em questão. Segundo ele, é notável a complexidade da teoria parsoniana: não teria par entre os seus contemporâneos (Habermas, 1987).

No entanto, ele identifica na obra de Parsons uma permanente tensão entre a teoria da ação, voluntarista, e a teoria de sistemas, determinista, o que imprimiria ecletismo às conclusões ou resultados desse grandioso esforço reflexivo. Parsons tenderia a reformular sucessivamente sua teoria da ação, sem admiti-lo, e finalmente se veria obrigado a substituí-la por um funcionalismo sistêmico. Assim, teria fracassado na tentativa de reconciliar idealismo (na *teoria de ação social*) e positivismo (expresso na *teoria de sistema social*). Neste eixo, seriam muitas as tensões e insuficiências que devem ser identificadas e convertidas em significativos desafios intelectuais a serem afrontados.

Habermas propõe e desenvolve, ao longo da discussão das concepções de Parsons, três teses, que podem ser assim sintetizadas, para que, em seguida, possamos explorar a minuciosa revisão crítica que o livro *Teoria da ação comunicativa* nos oferece:

- Parsons não teria conseguido apreender um conceito de sociedade a partir de sua *teoria da ação*, e por isto recorre à *teoria de sistemas*. Apesar de este sociólogo afirmar o primado da *teoria da ação* em sua obra, efetivamente, teria abandonado, paulatinamente, este marco.
- A *teoria da ação* parsoniana não pode ser assimilada sem restrições e o seu ulterior modelo sistêmico se retroalimenta da *teoria da cultura* que se inspira em Durkheim, Freud e Weber.
- A teoria de Parsons não seria capaz de explicar as patologias da modernidade e acaba oferecendo uma visão excessivamente harmônica, ou pouco dinâmica, da sociedade.

A construção de uma teoria abrangente da sociedade, tal como entende Habermas, obriga Parsons a uma reestruturação que ele não assume ter feito. A *teoria da ação* liga a análise sociológica à perspectiva interna, subjetivista, dos membros dos grupos sociais. Porém, a *teoria de sistemas* trabalha com a perspectiva do observador, externa (Habermas, 1987:289). Parsons teria subestimado a capacidade e o grau de autonomia de sua *teoria da ação* e se viu obrigado a "situar a uma profundidade excessiva os pontos de sutura entre o modelo sistêmico e o modelo de ação" (Habermas, 1987:289).

Numa primeira fase da sua obra, Parsons, efetivamente, parte de um confronto com o utilitarismo, evidenciando que esta perspectiva não concede espaço ou liberdade de decisão ao sujeito da ação (dilema utilitarista). Com esta discussão quer demonstrar que a ordem social não se sustenta por um arranjo de interesses instrumentais ou por efeito estrito de coação, mas pela possibilidade de formação de consensos apoiados em normas válidas. Trata-se da discussão sobre o problema da ordem, que já foi discutido anteriormente. Assim, o fundador do estrutural funcionalismo desenvolve um conceito voluntarista e teleológico da ação e um conceito normativista da ordem, como apresentamos na discussão sobre a sua *teoria da ação*.

A possibilidade de integração social em Parsons apóia-se em sistemas de valores moralmente imperativos, materializados em normas sociais (encarnadas em instituições) e ancorados nos motivos dos sujeitos dotados de personalidade *moralmente disciplinada*. Os elementos normativos se apresentam então de duas formas: como subjetividade, na medida em que os atores se "identificariam" com eles; e como condições ou situação.

Para Habermas, as orientações de ação, da primeira fase de elaboração parsoniana, são processadas a partir de um ator solitário, e isto colocaria dificuldades para se pensar a própria orientação normativa da ação, pois não se esclarece o que leva o ator a orientar suas ações por valores; ou seja, ser moralmente disciplinado. Pressupõe que os elementos normativos sejam interiorizados, e assim o ator se identificaria com eles, restando a possibilidade de aceitar ou transgredir, em consideração às sanções inerentes a cada opção. Os atores acabam convertendo-se em bons ou maus árbitros privados e isolados.

Habermas enfatiza que a *teoria da ação voluntarista* parsoniana se empobrece nesta perspectiva do ator solitário no ato (ação) tomado como unidade, mesmo que Parsons relute contra o individualismo. Ele acaba por não considerar "o que significa" que um ator oriente suas ações por valores. Os sistemas sociais e de personalidade se tornam canais complementares, por meio dos quais os valores culturais se convertem em ações motivadas, o que pouco esclarece em relação à possibilidade de mudanças que contemple minimamente a figura de atores capazes de agência.

Parsons não se interessa efetivamente, segundo Habermas, pelos *processos* de institucionalização e internalização de valores. Ao se contentar com a caracterização da dimensão normativa e a concordância ou não do ator, ele reconhece a correspondência entre os planos pessoal e suprapessoal, mas desconsideraria o pressuposto de reconhecimento da pretensão de validade das normas e valores, o que não pode ser tomado como mera externalidade.

Seria de se esperar, segundo Habermas, que Parsons conectasse, neste ponto, o conceito de ação e de ordem, deixando de colocar a estrutura meio/fim no centro da sua teorização. Isto seria possível se ele considerasse a formação de consenso pela via da linguagem e a possibilidade de reconhecimento intersubjetivo

e interação social em processos comunicativos. Retomaremos esta discussão ao abordarmos as soluções que Habermas propõe em sua leitura de Parsons.

Parsons procura suas respostas, já em um segundo momento, nos anos 50, na articulação entre cultura, sociedade e personalidade, delegando à primeira um lugar de destaque. Suas unidades elementares deixam de ser as unidades de ação, dando lugar aos padrões culturais e aos significados simbólicos que serão processados pelos mecanismos de institucionalização, no sistema social, e pela internalização (socialização), no sistema de personalidade. Ele tenderia a perder de vista o ato como unidade elementar. A ênfase recai nos padrões culturais ou nos significados simbólicos, que são, a princípio, intersubjetivos e encarnados nas instituições sociais. Os sistemas de personalidade e social se convertem em canais complementares na estruturação das ações motivadas, e as instituições não apenas materializam valores como integram interesses.

O problema passa a ser, na perspectiva habermasiana, o da reificação dos padrões culturais, reduzindo-os a componentes da situação (objetos), sem dar atenção ao fato de que estes são gerados e acessados pela participação dos atores em processos comunicativos.

Na verdade, os padrões culturais de interpretação, avaliação e expressão realizam uma dupla função: são formadores de um *contexto ou pano de fundo* (não questionados ou, simplesmente, práticos) e são formadores de *texto* (objeto) suscetível de crítica e apropriação. Parsons contrapõe os objetos componentes da cultura (institucionalizados e interiorizados) aos objetos que compõem a situação, ou seja, que são exteriores com relação ao ator.

As variáveis padrão tentam superar os impasses que se colocaram, mas são uma solução insuficiente. Tomam a forma de alternativas de decisão binárias, gerais, abstratas e transcendentais (Habermas, 1987:316). Os cinco dilemas, envolvendo dez variáveis, que se colocariam para toda e qualquer situação, sugerem a distinção entre comunidade e sociedade, de forma mais abstrata e enfatizando percursos de racionalização referidos a uma base ética, a valores culturais que estruturam o espaço de decisão dos atores, como padrões de preferência. Servem para a identificação de possibilidades de interpenetração entre

cultura, sociedade e personalidade, mas não esclarecem como se dá este relacionamento.

Haveria na abordagem das variáveis padrão uma via de exploração de como os valores culturais estruturam decisões dos atores na modernidade.

Segundo Habermas, haveria apenas duas vantagens na utilização das variáveis padrão: escapar do modelo psicologizante e centrado na razão utilitarista do ator para acusar a relevância de valores culturais nas tomadas de decisão; e, além disso, romper com o concretismo da oposição entre comunidade e sociedade, explorando diversos tipos de ação racional orientados por valores ou por finalidades.

Porém,

As sociedades modernas ostentam uma alta diferenciação estrutural de âmbitos de ação que exige dos atores a capacidade de distinguir entre essas alternativas fundamentais de decisão, a capacidade de adotar conscientemente [...] padrões contrários de decisão nos distintos âmbitos da vida e a passar de uma combinação de preferências à oposta (Habermas, 1987:321).

O modelo de ação teleológica regulada por valores não demonstra como essas articulações que sustentam decisões se constroem.

Tal conceito de ação não é capaz de proporcionar, como conceito complementar, o conceito de um mundo intersubjetivamente compartilhado. E sem o gancho de um mundo da vida centrado na ação comunicativa, cultura, sociedade e personalidade se dissociam (Habermas, 1987:321).

Parsons teria efetivamente autonomizado, de forma analítica, os sistemas de ação, optando pelo argumento da interpenetração recíproca. Ou seja, teria abandonado o esforço de esclarecer, em termos da *teoria da ação*, a idéia de que os valores culturais fossem incorporados à sociedade por meio da institucionalização e internalização. Assim, Parsons acabaria substituindo a *teoria da ação* pelo funcionalismo sistêmico.

Ingram sintetiza bem essas ponderações de Habermas quando afirma que na segunda versão da *teoria social*, de 1951 a 1956 (ano de publicação de *Economia e Sociedade*), "Parsons passou a considerar a orientação da ação como o produto de padrões culturais reconhecidos intersubjetivamente, institucionalizados na sociedade (sob a forma de motivações permissíveis)" (Ingram, 1994:183).

As variáveis padrão expressam uma tipologia de orientação em dilemas do ator na ação social. No entanto, os valores institucionalizados são considerados como *objetos*. São determinantes diretos da ação.

Habermas chama ainda a atenção para o tratamento que Parsons dá especificamente ao sistema cultural, em consideração às mudanças que opera em seu conceito de sistema, conferindo-lhe um status ambivalente. O sistema cultural, diferentemente do social e o de personalidade, não tem correspondente empírico: é simbólico, e seus componentes devem ter consistência entre si, devem ser coerentes. Quando ele é incorporado pelos outros dois sistemas de ação, seu status se transforma: “se converte em elementos funcionais de sistemas de ação empiricamente identificáveis” (Habermas, 1987:323). O sistema cultural passa a ocupar uma posição analítica dupla: está “acima” e, ao mesmo tempo, é “interno” à sociedade e à personalidade.

A consistência simbólica (integração social como manutenção de padrões) e a necessidade de integração funcional se confrontam. O primeiro modo de integração, social, responde ao primado da conservação de valores; o segundo, sistêmico, tem que cumprir as exigências dos imperativos funcionais para afrontar o ambiente hipercomplexo.

Se os sistemas de ação são, e devem ser, culturalmente estruturados ou integrados (exigências de consistência) e, ao mesmo tempo, devem responder aos imperativos relativos à função de alocação nas relações com o ambiente sistêmico, trata-se de uma situação de raro equilíbrio.

Especialmente nas sociedades modernas, ocorreriam, freqüentemente, fatos problemáticos que expressariam conflitos entre exigências de consistência e imperativos funcionais. A integração do sistema de ação se veria apoiada em mecanismos, como os de racionalização e ideologização do conflito, que teriam como consequência lateral o surgimento de patologias individuais e sociais. Caso o sistema não consiga encontrar equilíbrio, então poderiam ocorrer processos de mudança.

Habermas identifica essa resistência cultural diante dos imperativos funcionais como problemática em sua formulação. Fica difícil compreender como a estabilidade, apoiada em ilusão e auto-engano, seria compatível com as exigências relativas à esfera de pretensão de validade. De que perspectiva se poderia pensar que as soluções seriam patológicas senão da própria cultura? Se as variáveis padrão se prestam apenas a tornar compreensíveis as diversas culturas resultantes

de um conjunto limitado de padrões de decisão e não descrevem uma estrutura que submete estes padrões a restrições internas, como explicar a resistência que os padrões culturais oferecem?

Na seqüência de seu esforço de elaboração, Parsons, segundo Habermas, teria abdicado da *teoria da ação*, levado por decisões que nos projetam no desenvolvimento de sua *teoria sistêmica*, desembocando no modelo AGIL. Este resulta em uma interpretação que retira o ator do ato unidade. Ele não é mais *citado* como elemento do sistema de ação. Além disto, o sistema de ação deixa de *atuar* e passa a *funcionar*. Os demais elementos do ato – valores, normas, fins e meios – são convertidos nos subsistemas cultura, sociedade, personalidade e organismo. É o que Habermas explicita em forma de esquema, com correspondências “caprichosas” (1987:346), que sintetizamos no quadro que se segue:

Orientações da ação na situação	Sistema de ação	Sistema social	Funções AGIL
Valores	Cultura	Cultura	Manutenção de padrão (L)
Normas	Sociedade	Comunidade societária	Integração (I)
Fins	Personalidade	Política	Obtenção de fins (G)
Meios	Sistema comportamental	Economia	Adaptação (A)

Quadro 7: Correspondências entre modelos: sistema de ação e sistema social (AGIL)

Parsons considera que esses sistemas possam variar com relativa autonomia, sendo que a cultura, como já foi dito, obedeceria apenas aos seus próprios imperativos de manutenção.

O desenvolvimento ulterior da teoria se encontra matizado por essa guinada sistêmica, que acaba se descolando da *teoria da ação*, pois Parsons passa a trabalhar o problema da autonomia e reprodução dos sistemas a partir das variáveis tempo e espaço, traduzidas em estados inicial/final e consumatório/instrumental.

As variáveis padrão perdem paulatinamente sua razão de ser nessa altura. Um dos dilemas – orientação para si mesmo ou para a coletividade – é eliminado. O problema da determinação cultural das ações toma a forma de como surgem as decisões dos atores, a partir do desenvolvimento dos sistemas. As variáveis se convertem em indicadores de organização sistêmica, sem a sintonia fina com as

orientações de valor dos atores. Importa saber como os sistemas de ação estabilizados solucionam os seus problemas. Os dilemas de ação se convertem nos quatro problemas universais do sistema social, que se traduzem em funções (AGIL).

Ao dar-se conta da necessidade de articular a ação social com as exigências de um sistema social, Parsons começa pelos problemas de estrutura social e tratou de passar daí para o plano do ator individual no sistema. (Habermas, 1987:351)

Assim, teremos uma vinculação bastante arbitrária entre o AGIL e os dilemas do ator, que não se sustentaria, segundo Habermas, nem lógica, nem empiricamente:

Modalidades do sistema social e seus problemas	Avaliação dos objetos pelo ator	Orientação do ator para objetos
Manutenção de padrão – L	Qualidade (Adscrição)	Neutralidade afetiva
Integração – I	Particularismo	Difusão (Inespecificidade)
Obtenção de fins – G	Performance (Desempenho)	Afetividade
Adaptação – A	Universalismo	Especificidade

Quadro 8: Relação entre dilemas do ator (variáveis padrão) e o AGIL (sistema social)

A *teoria de ação* fica obscurecida pela leitura sistêmica e a integração social deixa terreno para a integração sistêmica. A preocupação com o formato sistêmico da sociedade se concentra no esforço de manutenção de limites e no grau de autarquia ou autonomia em relação ao ambiente, ou seja, os outros sistemas. Esta contraposição entre voluntarismo e determinismo inspira em Habermas a construção de um modelo analítico que contemple dois tipos de coordenação de ações: um comunicativo e outro sistêmico (Habermas, 1987).

A atividade teleológica e subjetiva dos indivíduos e dos coletivos perde seu status de determinação constitutiva no sistema de ação parsoniano e se condensa no deslocamento de ênfase para a linguagem como um dos meios simbólicos em operação nos ambientes sistêmicos: “Parsons equipara os valores culturais com valores de controle” (Habermas, 1987:354), como o dinheiro, o poder e a influência.

Os quatro sistemas de ação, que gozam de relativa independência, passam a manter relações contingentes entre si. Além disso, Parsons, ao reafirmar o mecanismo de interpenetração ou intercâmbio sistêmico, supõe uma hierarquia de

controle cibernético entre sistemas e funções, dando destaque para acúmulos de informação e energia.

O sistema cultural conquista papel soberano de controle (determinismo cultural), porém depende da energia dos outros subsistemas. Já a idéia de ambiente sistêmico se traduz em dois formatos: empírico, como o organismo; e não empírico, como a cultura.

Parsons teria se deixado levar pelo formalismo inerente à técnica dos diagramas cruzados e deixa no caminho a consciência dos impasses que ele próprio produziu no confronto da *teoria da ação* com a *teoria sistêmica*.

Mas há ainda algo a acrescentar. A mais evidente fragilidade do esforço de articulação entre *teoria da ação* e sistemas estaria no tratamento dos meios simbólicos de controle ou troca, em que as funções estratégicas se confundem com as consensuais. Habermas pondera sobre a crescente insuficiência da discussão, atribuindo-a à generalização indevida e hipotetizando que a aplicabilidade do conceito de meios seria possível apenas em determinados âmbitos de ação.

Para Habermas, as analogias entre dinheiro, poder e linguagem (comunicação) não podem ser tratadas como transitivas. O poder, por exemplo, não é acumulável, nem quantificável; tem circulação restrita a contextos organizacionais e não garante igualdade entre os contratantes. Ele não pode ser comparado ao dinheiro. Além disso, os meios simbólicos de controle estratégicos (dinheiro e poder) seriam insuficientes para substituir os mecanismos consensuais de coordenação da ação, que seriam a influência e o compromisso de valor (valores acordados). Estes meios estariam também fortemente referidos a contextos e pessoas particulares.

O quadro 9 apresenta os aspectos que Habermas (1987:393) evidencia na leitura da *teoria dos meios* de Parsons:

C o m p o n e n t e s									
Meios	Situação padrão	Valor generalizado	Pretensão nominal	Crítérios de racionalidade	Atitude do ator	Valor real	Fundos de garantia	Formas de institucionalização	Dualismo dos meios simbólicos de troca
Dinheiro	Intercâmbio	Utilidade	Valor de troca	Rentabilidade	Orientação estratégica	Valor de uso	Ouro	Propriedade e contrato	Meios estratégicos ou de controle que dispensam o uso da linguagem
Poder	Emissão de mandatos	Efetividade	Decisões vinculantes	Eficácia (soberania)		Realização de fins coletivos	Meios de coerção	Organização de cargos	
Influência	Instrução	Lealdade ou adesão	Declarações dotadas de autoridade	Consentimento da clientela para a instrução	Orientação para o entendimento	Fundamentação de convicções	Tradições culturais e formas de vida sociais	Hierarquias de prestígio e Sistema científico	Formas generalizadas de comunicação que dependem de força crítico-apelativa da linguagem
Compromisso de valor	Chamamento moral	Integridade	Exortações dotadas de autoridade	Padrão de consistência		Justificação de obrigações	Valores internalizados e sanções internas	Liderança moral	

Quadro 9: Teoria dos meios de Parsons reinterpretada por Habermas.

Habermas critica, especialmente, a suposição de igual peso entre as formas de institucionalização e fundos de garantia. Não se poderia concluir, por exemplo, que o meio de troca *influência* esteja institucionalizado de forma generalizada em um sistema de integração social, afirmando assim que os publicitários, os artistas e os intelectuais teriam um impacto similar aos atores que operam no Estado ou no mercado. A exceção seria o *sistema científico*, este sim altamente institucionalizado, apoiado em prestígio e especializado na produção de saber altamente especializado que qualifica fundamentalmente as profissões universitárias.

Habermas quer enfatizar que o exercício social pelos meios de influência e mobilização de compromissos depende do apoio em recursos, que são os mesmos da formação de consensos lingüísticos.

o influente e aquele que dispõe de autoridade moral reivindicam a competência do 'consagrado', do especialista em assuntos de conhecimento e de moral. Daí que possam servir-se do mecanismo de entendimento num *nível superior*, o que, na ação comunicativa, serve de respaldo, a saber: as razões potenciais, com que o ego poderia defender sua pretensão de validade frente à crítica do alter, adotam, na interação regida através da influência e da autoridade moral, o papel de valor real, enquanto o papel de reservas de respaldo ou fundos de garantia se desloca para o pano de fundo cultural e socializador. (Habermas, 1987:394)

Habermas sustenta a tese de que, mesmo sendo formas generalizadas de comunicação que diminuem os custos e os riscos do processo de entendimento, a influência e o compromisso valorativo o fazem por vias diversas daquelas utilizadas pelo dinheiro e poder. São meios que não podem se destacar dos contextos vitais nem prescindir da linguagem em sua função coordenadora. Influência e compromisso valorativo não podem *tecnificar a existência*. Podem apenas simplificá-la. Esta discussão se desdobra ainda no problema da coordenação de ações pela via da aplicação de sanções sobre a intenção do *outro*, como mostra o quadro 10.

Sanções	Ego opera sobre	
	Intenção de outro	Situação de outro
Positivas (recompensas)	Convencimento (influência)	Incitação (dinheiro)
Negativas (castigos)	Admoestação (compromisso valorativo)	Intimidação (poder)
Leitura habermasiana – dualismo dos meios de comunicação	Plano racional que pressupõe confiança motivada racionalmente	Plano empírico apoiado em lógica instrumental

Quadro 10: As sanções em Parsons e a interpretação de Habermas

Segundo Habermas, Parsons desconsidera que o conceito de sanção não se aplica na afirmação ou negação de pretensão de validade. Esta pressupõe a busca de entendimento em processos interativos, exige atos ilocucionários¹ e remete a uma situação dialógica.

O dualismo dos meios, evidenciado por Habermas, permite explicar a resistência que as estruturas do mundo da vida colocam na substituição da integração social pela integração sistêmica, regida pelos meios simbólicos de controle (dinheiro e poder), ou seja, resistência à tecnificação da vida, e se introduz uma perspectiva interpretativa crítica, que nos remete ao reconhecimento de tensões e conflitos sociais.

Deste ponto, Habermas se volta para a *teoria da modernidade*, que, em Parsons, conferiu papel decisivo à racionalização cultural. Como Weber, Parsons enfatizou o Renascimento e a Reforma como séries de acontecimentos fundamentais na estruturação do código cultural do ocidente. O Renascimento emancipou a ciência, a jurisprudência e a arte da religião, convertendo-as em sistemas autônomos. A reforma viabilizou a abordagem da ética numa perspectiva de consciência secularizada, livre de suas referências míticas e metafísicas. Estes sistemas se institucionalizaram nos subsistemas sociais por meio das revoluções industrial, democrática e educacional², e, também do desenvolvimento do direito civil e da *Common Law* dos ingleses (Ingram, 1994:190).

Porém, para Parsons, o processo de secularização, com as profundas mudanças de significação social dele decorrentes, é mais positivo do que seria em Weber. Ele identifica neste processo uma tendência à associação, antes que ao aumento da burocracia. Teria evitado responsabilizar a racionalização pelo mal-estar do capitalismo moderno, identificando as patologias ou manifestações de crise com reajustes adaptativos como falhas sistêmicas e como problemas na dinâmica e disponibilidade dos meios, para tanto utilizando as metáforas econômicas de inflação e deflação.

¹ O ato locucionário é o *de dizer* ou proferir uma sentença com sentido. Ele acontece concomitantemente a outro ato realizado *ao dizer* algo, que é chamado ilocucionário, como, por exemplo, informar, ameaçar, prometer, etc. Já o chamado ato perlocucionário é uma consequência da força ilocucionária de algum proferimento. Essas definições nos remetem à *teoria dos atos de fala* do filósofo J. L. Austin (1911-1960), que foi utilizada por Habermas (Costa, 2002).

² Como já foi comentado no capítulo I.

Desse diálogo denso com Parsons, surgem algumas perspectivas analíticas para Habermas, que apresentaremos a seguir.

2. Soluções habermasianas

Para Habermas, Parsons não relaciona adequadamente os conceitos de ordem e de ação social. Entende que se pode reconectá-los a partir do conceito de interação social e do deslocamento do eixo estrutura-meio-fim para a comunicação, via linguagem, que sustentaria a formação de consensos e a força vinculante dos bons argumentos.

Para pensar a coordenação da ação, ou a ordem, é necessário que se postule a construção de acordos, consenso, saber comum construído nas interações, coletivamente, e não simplesmente a ocorrência de influências externas entre atores. O filósofo afirma:

A análise das propriedades formais do trabalho interpretativo que os atores desenvolvem ao sintonizar ou coordenar suas ações através de atos comunicativos pode ensinar como as tradições culturais, as esferas institucionais e as competências pessoais tornam possíveis, em forma de autoevidências difusas próprias do mundo da vida, a conexão e estabilização comunicativas dos sistemas de ação (Habermas, 1987:314).

Competências individuais, as práticas enraizadas socialmente e as solidariedades de grupos regidos por normas e valores são recursos estruturais do *mundo da vida*. Este conceito ao qual Habermas se refere procura explicitar a dualidade das reflexões sobre a sociedade, já presentes em Durkheim, quando se refere às duas formas de sociedade (segmentada e diferenciada) e de solidariedade (mecânica e orgânica). Para isso, Habermas recupera, no interacionismo simbólico de Mead, esta que seria a perspectiva do sujeito ou do ator em suas orientações e interações apoiadas na linguagem. Esta seria um veículo primário de socialização e coordenação de ações.

O mundo da vida reporta, pois, aos horizontes nos quais se movem os agentes comunicativos. Seria uma espécie de *plano de fundo* constituído por um reservatório de conhecimento preexistente ao ator.

Habermas entende por mundo da vida os âmbitos de ação integrados socialmente, cu seja, interativos, que são identificados, empiricamente, como a esfera privada, cujo núcleo seria a família, e a esfera de opinião pública, cujo núcleo

seria constituído pelas redes de comunicação, formas sociais que se materializam no cultivo da arte, a imprensa e a mídia (Habermas, 1987). As ações nestes âmbitos estariam comprometidas, então, com a reprodução das tradições culturais, a integração social e a socialização dos indivíduos. Elas necessitariam de mecanismos de entendimento para sua operacionalização.

O mundo da vida seria o espaço de reprodução das estruturas simbólicas e um guia para se entender as conexões e sincronias entre cultura, sociedade e personalidade. Sem este conceito, os três sistemas que estruturam o modelo explicativo da ação se manteriam dissociados.

No entanto, Habermas está atento aos riscos da redução da sociedade aos fenômenos comunicativos ou a culturalismos. A linguagem e a cultura figuram como estruturas do mundo da vida. Mas para este filósofo, com certeza, o mundo da vida não se reduz a um conjunto ou a um acúmulo de certezas culturais. Sociedade e personalidade também integram o mundo da vida. Assim, ele objeta a possibilidade de uma redução culturalista do conceito de mundo da vida.

A ação, ou a dominação de situações, se apresenta como um processo circular em que o ator é, ao mesmo tempo, o iniciador [deflagrador] de atos que lhe são imputáveis, e produto de tradições em cujo seio vive, de grupos solidários a que pertence e de processos de socialização e aprendizagem a que está sujeito. (Habermas, 1987:192).

Sociedade e personalidade passam a funcionar como recursos nos termos da *teoria da comunicação*. Além disto, Habermas sugere a conversão “profana” do mundo da vida em cotidiano, ou seja, à totalidade dos fatos socioculturais ancorados do ponto de vista intramundano, em narrativas dos sujeitos capazes de sustentar continuidades temporais e espaciais. Assim, as estruturas do *mundo sociocultural da vida* ou *mundo vivo* (Ingram, 1994) seriam:

<p>Cultura – reservatório de saber que abastece os participantes na comunicação de interpretações para o entendimento sobre algo no mundo.</p>	<p>Sociedade – ordenações legítimas capazes de regular participações em grupos sociais e de assegurar solidariedades.</p>	<p>Personalidade – competências de inserção em processos de entendimento que comportem afirmação de identidades</p>
---	--	--

Quadro 11: Estruturas do mundo sociocultural da vida

O conceito de mundo sociocultural da vida, uma vez iluminado pela ação comunicativa, não reduz a problematização de processos de entendimento ou interpretação: as interações e socializações humanas o sustentam. Há que se considerar não apenas critérios de racionalidade, como também critérios concernentes à solidariedade e identidade.

O mundo da vida se nutriria da ação comunicativa, conforme descreve o quadro 12.

Formas como a ação comunicativa serve ao MUNDO DA VIDA		
Cultura como dimensão semântica	Sociedade como espaço social	Personalidade como dimensão do tempo [histórico]
Aspecto funcional de entendimento serve à tradição e renovação do saber cultural	Aspecto de coordenação da ação : serve à integração social e à criação de solidariedade	Aspecto de socialização : serve à formação de identidades pessoais
Reprodução de estruturas simbólicas do mundo da vida pela via da continuação do saber válido (reprodução cultural)	Reprodução de estruturas simbólicas do mundo da vida pela estabilização de solidariedades (integração social)	Reprodução pela formação de atores capazes de responder pelas suas ações (socialização)

Comentário: Não entendi

Quadro 12: Formas como a ação comunicativa serve ao mundo da vida

Parsons teria cometido, na opinião de Habermas, um reducionismo ao apresentar os aspectos integrativos (apoiado em Durkheim) da comunidade societária, na qual a cultura e a personalidade operariam como elementos apenas complementares (Habermas, 1987:199). A cultura ofertaria os valores a serem institucionalizados e a personalidade dos indivíduos socializados contribuiria por meio de motivações ajustadas.

O saber comum, característico do mundo da vida, significa que os participantes aceitam um determinado saber como válido, inquestionado, como intersubjetivamente vinculante. Mas isto se dá na medida em que "as convicções compartilhadas intersubjetivamente vinculam os participantes numa interação em termos de reciprocidade" (Habermas, 1994:481).

As convicções monológicas, referentes ao foro íntimo do ator, só afetam suas atitudes. Já as orientações de *entendimento* criam uma situação de dependência entre os participantes de uma *interação*. Eles devem adotar uma "atitude realizativa" de falantes e ouvintes, dispostos a construir a compreensão de uma situação,

apoiados no reconhecimento intersubjetivo de pretensão de validade, relativos à verdade, veracidade e sinceridade, e sobre a forma de dominála.

A construção de consensos ocorre sobre uma base lingüística no contexto do mundo da vida. Os meios lingüísticos de comunicação cumpririam, então, as funções de entendimento, coordenação da ação e, também, de socialização dos atores.

Parsons teria passado por alto pela investigação sobre os mecanismos de entendimento, necessários para a conexão entre cultura, sociedade e personalidade, ou invés de restringir-se à idéia de interpenetração. As tarefas interpretativas dos participantes de uma interação deveriam ser convertidas ao status de elemento nuclear da ação social para que assim fosse viável a formação de consenso, de entendimento dependente da linguagem. Os atores se orientariam pela pretensão de validade das normas e pela força vinculante das "boas razões" que seriam remetidas ao reconhecimento intersubjetivo.

Quanto ao problema de como seria possível a elaboração patogênica dos conflitos, a idéia seria de que os conteúdos semânticos culturais não seriam mais entendidos como transcendentos, mas estariam, a princípio, incluídos nos complexos de ação empíricos e identificáveis, nos quais seria possível conceber sua reprodução e seu funcionamento como mecanismo promotor de entendimento, consensos e, assim sendo, sua coordenação.

Preconiza-se, para Habermas, a validade da fala e a ação comunicativa. Desta forma, a ação não perderia o sentido normativo e a cultura passaria a compor o mundo da vida juntamente com a sociedade e a personalidade.

O dualismo entre integração social e sistêmica³ se colocaria de forma distinta: a noção de sistema se desenvolve a partir do mundo da vida, e não mais se encaixa, sem mediações, no conceito de ação (Habermas, 1987:330). A sociedade passa a ser tratada sob o enfoque das ações de grupos integrados na forma de complexos sistemicamente estabilizados. Sua integração se revela como esforço constante de renovação de compromissos entre os imperativos que se apóiam em processos de entendimento, sintonizados com a imagem de mundo dominante, e os imperativos

³ O que seria um passo na direção do que Lockwood destaca como necessidade de superação dos impasses entre as perspectivas do funcionalismo normativo e a *teoria do conflito*, resgatando-se a relevância dos problemas de integração sistêmica (Lockwood, 1964).

que remetem à relação com os demais sistemas que compõem o ambiente. A falsa consciência (ideologias e auto-enganos) se sustentaria em situações de restrição de comunicação, e assim se pode compreender sua relação com o poder.

A teoria habermasiana está, pois, propensa, aberta ao esforço crítico e à reflexividade, mediante a ação comunicativa. O autor recoloca em cena os atores não apenas como realizadores das normas, mas como *propositores ativos e conscientes*.

A referência de Habermas à ação comunicativa não exclui, porém, o reconhecimento da ação estratégica e dos sistemas. No processo de modernização das sociedades ocidentais ocorre, efetivamente, uma diferenciação entre as estruturas integrativas, orientadas por uma racionalidade comunicativa, e as estruturas sistêmicas, com ênfase nos meios de comunicação não-lingüísticos (meios simbólicos de controle).

O que daria estabilidade à ordem social moderna seria a forma como a integração social ocorreria no mundo da vida, lado a lado com mecanismos sistêmicos nos quais operam sistemas de ação eticamente neutralizados, no interior dos quais os indivíduos se orientam estrategicamente.

Os âmbitos de ação integrados sistemicamente (em conformidade com os imperativos sistêmicos de adaptação e obtenção de fins) seriam, especificamente, o capitalismo (mercado) e o Estado moderno (aparato administrativo). Eles teriam se diferenciado historicamente do sistema institucional societário, dando forma ao cenário característico de aplicação de racionalidade instrumental.

O subsistema econômico teria se especializado na lógica estratégica do intercâmbio, operando com o código positivo da recompensa. O subsistema administrativo operaria com a lógica estratégica do poder e por meio do código negativo das sanções, ensejando um segundo mecanismo de coordenação das ações (sistêmico), que está em tensão com os mecanismos lingüísticos já indicados (Avritzer, 1996). Teríamos um modelo societário triádico, composto pelo mundo da vida, mercado e Estado.

Os resultados do modo como Habermas, a nosso ver, articula o conceito de mundo da vida com o de esquema de ação e o de sistema social em Parsons são engenhosos. Em relação ao esquema de ação, viabiliza, com a introdução do

conceito de mundo da vida, a articulação entre os elementos, rompendo com a perspectiva monológica dos atores, relacionando a situação em que ocorre a ação, seus objetos, com o contexto simbólico, e situando de forma mais orgânica e dinâmica a orientação normativa. A situação na qual se dá a ação social implica um recorte ou uma referência parcial diante do mundo da vida e uma ênfase específica de fatos, normas e vivências (referentes aos mundos formais objetivo, social e subjetivo), que podem se tornar problemáticos para os atores como fatos culturais, ordenações institucionais e personalidade.

Habermas opta por operar com um conceito dual de racionalidade (comunicativa e estratégica) e com um modelo tripartite de sociedade, que se traduz no recorte analítico dual entre mundo da vida e sistema. A dimensão sistêmica comportaria o entrelaçamento funcional das conseqüências agregadas e não pretendidas da ação, que se estabilizam em complexos (Habermas, 1987:167).

Essa maneira de conceituar a sociedade permite, então, que os processos de integração se desdobrem em dois planos, simultâneos ou concomitantes: social e sistêmico. A perspectiva dual articula as funções de integração social (da comunidade societária) e de manutenção de padrões (sistema cultural), redefinindo e destacando os problemas de reprodução simbólica.

Sistema cultural + Comunidade societária = MUNDO DA VIDA	
Economia (mercado)	Política (Estado)

Quadro 13: Modelo de sociedade em Habermas

Além de associar os sistemas referentes à reprodução simbólica e que se apóiam na orientação para o entendimento, Habermas sincroniza os sistemas de ação, cultura, sociedade e personalidade, sem sucumbir aos artificialismos e limitações da hierarquia cibernética que tanto dificultam a compreensão de crises e patologias da modernidade em Parsons, localizando-os como componentes estruturais do mundo da vida.

Assim, temos, esquematicamente, o modelo analítico habermasiano:

	Cultura	Sociedade	Personalidade	Dimensões de avaliação dos processos de reprodução:
Reprodução cultural	Esquemas de interpretação suscetíveis de consenso (continuidade das tradições e coerência do saber)	Legitimação	Padrões de comportamento eficazes no processo de formação e metas educativas.	Racionalidade do saber
Perturbações	Perda de sentido (como recurso)	Perda (crise) de legitimação	Crise de orientação e educativa	
Reprodução social (integração)	Obrigações	Relações interpessoais legitimamente reguladas e coordenadas	Pertencimento a grupos	Solidariedade dos membros
Perturbações	Insegurança e perturbações da identidade coletiva	Anomia e escassez do recurso de solidariedade	Alienação	
Socialização	Interpretações	Motivações para atuar em conformidade com as normas	Capacidade generalizada de ação, interação e identidade pessoal.	Autonomia pessoal
Perturbações	Ruptura de tradições	Falta de motivação	Psicopatologia e escassez de "força do ego"	

Quadro 14: Modelo analítico habermasiano da ação comunicativa

Habermas identifica um conflito entre os âmbitos do mundo da vida e os sistemas. Nesta fronteira é que a discussão sobre movimentos sociais encontraria sentido. Os subsistemas econômico e administrativo teriam não apenas se diferenciado, como também estariam impondo progressivamente sua racionalidade ao mundo da vida, numa dinâmica que Habermas chama de *processo de colonização* e que se traduz em mercantilização e burocratização.

A ameaça patologizante desse processo diz respeito às perturbações, dispostas no quadro 14, que são desencadeadas quando há impedimento de reprodução simbólica do mundo da vida, gerando empobrecimento cultural e sendo

experimentado subjetivamente como ameaça à identidade e à integração, uma vez que se obstruem os mecanismos de entendimento entre os indivíduos.

Porém, o mundo da vida não está completamente imune a essas perturbações que ameaçam sua singularidade e a possibilidade de integração social. Ao considerar a racionalidade comunicativa e a sua precedência, é possível perceber uma dimensão prático-moral inerente ao mundo da vida e que está longe de ser completamente absorvida pelos mecanismos objetivantes do modo de integração sistêmica. Isto se evidenciaria, por exemplo, na consolidação dos processos democráticos, especialmente no que concerne à orientação para a produção de consensos. É aqui que Habermas identifica a importância da emergência da esfera pública nas sociedades modernas. E, após a devida apropriação das reflexões parsonianas, as reflexões do filósofo da ação comunicativa tomam uma direção política, com respaldo histórico (Habermas, 1984).

Por esfera pública, Habermas entende um “público que julga” (Habermas, 1984:41), que é resultante de um processo histórico, que envolve a conquista de direitos e resulta em modos peculiares de racionalização. O modelo seria o que emergiu com um formato burguês e inglês, no século XVII, graças ao surgimento da imprensa.

Teria sido ao longo da polarização histórica entre a ordem feudal – com seus príncipes, nobres e a Igreja – e a ordem burguesa que a concepção de ordem pública laica emergiu. Vários processos estruturaram esta transformação. Com a Reforma Protestante, a liberdade religiosa configurou-se como uma prática privada. O Estado moderno territorial e nacional surgiu, distinguindo-se da casa do senhor feudal e das cortes, instituindo a burocracia, as instituições políticas e legais, e o exército (submetido ao Estado). O mundo dos negócios se autonomiza em um mercado dinâmico e menos restritivo, e o capitalismo, paulatinamente, impõe-se como modo de produção, realizando as promessas da Revolução Industrial. Ao final do século XVIII, o privado passa a ser o que é externo ao Estado, e surge a noção de sociedade civil.

A esfera pública burguesa será constituída por indivíduos privados, que se reúnem para formar um público ou para discutir questões de interesse público (Jovchelovitch, 2000:55). Esta esfera ganha realidade empírica nos cafés e *pubs*

(*public houses*, ou casas públicas) europeus e com o crescimento imprensa livre e dos meios de comunicação de massa (esfera pública literária). Este cenário é fortalecido pela expansão do acesso à educação, especialmente a alfabetização, e à literatura, que acabam viabilizando a ampliação de reflexão crítica e reflexividade. É uma nova (ou renovada) forma de participação política e social, capaz de fazer relacionar a sociedade e o Estado. Uma arena fundada na racionalidade, diálogo e capacidade argumentativa que faz lembrar os fóruns democráticos gregos na *Polis* (Arendt, 1999).

Esse conceito nos remete, então, a uma certa performance cultural dos atores sociais e políticos, à possibilidade de reunião voluntária, de reflexividade crítica, ou à formação de opinião pública. É como se fosse um nicho de produção cultural e política societária que reage, com a autonomia possível, diante do Estado moderno. O tipo ideal que resulta dos estudos habermasianos implica a distinção do poder público e do privado; a diferenciação entre mercado e família na esfera privada (comportando sociedade civil, setor de troca de mercadorias e de trabalho social, e o espaço íntimo da família burguesa); e a diferenciação entre corte e Estado.

Habermas destaca algumas características destes fóruns: debate aberto e acessível a todos; pauta estruturada a partir de interesses comuns ou não particularistas; atribuição de status de igualdade entre os atores; e ancoramento dos processos de decisão apoiado em igualdade de condições (Habermas, 1984).

A esfera pública burguesa foi uma construção histórica que teria estimulado a democratização das sociedades européias. Sua institucionalização tomou a forma dos partidos e parlamentos, como também, por meio da mercantilização, a forma da cultura de massa, apontando para a hipótese do seu *declínio*, na medida em que ocorreria empobrecimento cultural.

Habermas, porém, resgata, na discussão sobre esfera pública, a relação entre racionalidade e ética, na forma de noção substantiva de bem comum, chamando a atenção para a inexistência de uma verdade objetiva no campo da política. Ele introduz o problema da validade a partir da qualidade do processo argumentativo inerente à democracia e que implica enfrentamento da perspectiva individualista, rumo ao reconhecimento do outro nos termos da prática lingüística conseqüente.

Assim, a esfera pública transformou-se em “conceito guia”, para entendermos como a sociedade civil pode ser pensada como um ator político e como um espaço no qual emergem, eventualmente, soluções para problemas coletivos ou relativos à cidadania. A democracia articula processos discursivos, cuja origem está referida às redes públicas de comunicação (esfera pública), e processos administrativos e de institucionalização legal (Estado ou sistema político *stricto sensu*). As redes públicas sustentam os processos de formação e renovação de cultura democrática. Elas se traduzem na formação de associações, como sugeria Parsons, e solidariedades.

Nessa perspectiva é que Habermas contempla os movimentos sociais, chamando atenção para o fato de que eles se desviam do modelo que caracterizava os conflitos em torno da distribuição de recursos a serem administrados pelo Estado social. Os movimentos sociais não se apaziguam com recompensas usualmente utilizadas pelo sistema, não se desencadeiam nos âmbitos de reprodução material e não são canalizados pelos de canais formais (institucionalizados) de participação.

Os conflitos relacionados às perturbações anteriormente destacadas surgem justamente nos âmbitos de reprodução cultural, de integração social e socialização. São extraparlamentares e subinstitucionais. Eles defendem e procuram restaurar as formas de vida ameaçadas ou abrir espaço para a implantação de novas formas de vida. Estes conflitos são relativos à “gramática das formas da vida” (Habermas, 1987:556) e sinalizam uma nova política, que preconiza: qualidade de vida, igualdade de direitos, auto-realização individual, participação e direitos humanos. São, por um lado, movimentos de resistência contra a colonização do mundo da vida e, por outro lado, na sua condição de novos conflitos, pontos de sutura entre sistema e mundo da vida.

Habermas, segundo comenta Costa (1994:48), divide os movimentos sociais em ofensivos e defensivos, num primeiro momento, no livro *Teoria da ação comunicativa*, e, posteriormente, teria fundido estas duas funções, considerando-os como atores duais, do ponto de vista de orientação política. Esta redefinição ocorreu em função do diálogo com a noção de política dual desenvolvida por Cohen e Arato, autores aos quais faremos referência no capítulo seguinte.

Habermas antecipa os desdobramentos do que entende como uma “nova política”, capaz de operar com a emergência de *novos* atores sociais, na proposição

de uma política deliberativa (Habermas, 1995). Esta se traduziria no entrelaçamento da política dialógica e da instrumental no campo das deliberações, em consonância com a institucionalização de formas ou procedimentos de comunicação e reflexividade.

A teoria do discurso, [...] conta com a intersubjetividade de ordem superior de processos de entendimento que se realizam na forma institucionalizada das deliberações, nas instituições parlamentares ou na rede de comunicação dos espaços públicos políticos (Habermas, 1995:48).

O formato de ação aqui enquadrado se desenrola no universo complexo das relações ideológico-culturais. Habermas expande a discussão dos processos de democratização para além dos limites do Estado e das instituições estritamente políticas, além de revigorar, criticamente, a noção de influência que encontramos em Parsons. Ele coloca desafios relativos a *como* a sociedade se transforma e a *qual é* o papel dos movimentos sociais contemporâneos.

Como vimos, a incursão crítica de Habermas no estrutural funcionalismo parsoniano resulta em uma ênfase nas relações comunicativas entre atores que ganham maior capacidade de agência. Estas relações, de colorido emancipatório, são particularmente situadas na dinâmica social em uma posição analítica que tem precedência com relação aos imperativos sistêmicos. Fica mais fácil sinalizar a construção de cultura e de estruturas normativas quando elas se convertem em processos inerentes ao mundo da vida, tendo como locus privilegiado a esfera pública. Afastamo-nos do formalismo excessivo de Parsons e podemos complexificar a discussão sobre a mudança protagonizada coletivamente e entretecida, tomando o exemplo do *Movimento de Luta Antimanicomial*, por especialistas altamente informados e os públicos leigos e, até, desprovidos de recursos cognitivos. A integração social deixa de ser um processo simplesmente adaptativo e passa a se articular com a geração de novos sentidos e de identidades.

Já o processo de colonização se traduzirá na institucionalização da loucura, em sua redução ao fenômeno da doença, e na segregação dos portadores de sofrimento psíquico. Ambos os processos foram promovidos pelo Estado, que patrocinou amplamente a construção de manicômios públicos como espaços de alocação da desrazão, da anormalidade e da morte civil, espaços de suspensão de direitos e de subjetividade, que encontraram legitimação justamente na

racionalidade cognitiva, tão cara a Parsons. Mas foi também nesse ponto de sutura entre Estado e instituição psiquiátrica que emergiram o conflito e todo um rearranjo sociocultural de caráter democratizante, que descreveremos no estudo de caso, na segunda parte da tese.

3. O resgate e a politização do ator

O diagnóstico da modernidade de Habermas, sua concepção de racionalidade e seu modelo de sociedade, é fundamental para localizar, analiticamente, a potência política dos *novos* atores coletivos e os movimentos sociais. O esclarecimento político e as questões relativas à integração social ganham autonomia relativa à integração sistêmica e à produção material. O filósofo da ação comunicativa dará, então, um tratamento diferenciado aos dois modos de integração, procurando superar também a contradição entre o individualismo na esfera da produção, decorrente da economia de mercado capitalista (ser auto-interessado), e a universalização da condição de membro do Estado, na esfera política (ser genérico).

Ele parte de uma análise materialista, na medida em que “atribui à emergência do sistema financeiro e ao desenvolvimento do comércio à origem das mudanças na estrutura social e política das sociedades modernas” (Avritzer,1996:31). Mas supõe a emergência da esfera pública, que comporta disputas entre indivíduos privados, em situação de igualdade prático-moral, e a autoridade estatal. Esta esfera se localizaria entre o mundo da vida (sociedade civil) e o Estado, e pressupõe distinções entre privacidade e intimidade decorrente da

retirada das atividades produtivas do interior da casa burguesa. e a desvinculação entre atividade material e subjetividade do indivíduo burguês na esfera privada que dá origem à existência de [...] indivíduos capazes de se entenderem como independentes até mesmo de suas relações econômicas, [isto é] de pessoas capazes de estabelecer relações puramente humanas umas com as outras’ (Habermas, 1989:48).

Assim sendo, o processo de esclarecimento político se remeteria a um processo prático-moral, comunicativo, entre “iguais”. Ele opõe o “paradigma da produção” ao “paradigma da comunicação”, que destaca e amplia as formas de exercício da política, de forma revitalizadora, pois o processo de autoconstrução da história é tratado como um produto dos sujeitos inseridos nas comunidades em que vivem, numa atitude dialogante.

Ele identifica e enfoca o fenômeno de racionalização do mundo da vida como “o processo de substituição dos contextos tradicionais e religiosos de coordenação da ação pela justificação racional da ação no interior de uma comunidade livre de comunicação” (Avritzer, 1996:72).

No entanto, assim como Parsons, Habermas discorda da contradição entre *ética e secularização*. O processo de racionalização ética teria continuidade a partir de um fundamento secular. A expressão disto seria o desenvolvimento da noção de direitos humanos e do funcionamento do sistema democrático. Os movimentos sociais exemplificariam o esforço de racionalização ética, que seria exercitado a partir da esfera pública moderna.

Habermas estrutura a *teoria da ação comunicativa* com base, então, no paradigma da comunicação, que entende a utilização pragmática da linguagem entre os indivíduos como orientada para a produção de consensos que são fundantes da ação social na modernidade. A política e a democracia seriam tributárias destes processos discursivos, componentes essenciais da autodeterminação e da autolegislação.

Habermas acusa a emergência de uma moralidade pós-convencional, decorrente de processos de reflexivização, realizada em processos interativos, o que não o obriga a negar a dimensão da efetividade e da instrumentalidade dos planos sistêmicos. Ele desdobra, por exemplo, a democracia moderna em dois níveis: o primeiro, relativo à formação discursiva da vontade geral; o segundo, ao exercício administrativo do poder político.

Distingue, então, dois tipos de racionalidade, como já indicamos:

- a *comunicativa*, ou *substantiva*, que pressupõe entendimento mediante a comunicação entre indivíduos, no mundo da vida e esfera pública; e
- a *estratégica*, ou *formal*, baseada na eficácia e utilitarismo, com ênfase nos meios de comunicação não lingüísticos, como o mercado e o Estado.

A modernidade é entendida justamente como o momento no qual ocorre a diferenciação entre estas racionalidades, sendo que a comunicativa estaria na base do processo.

É no ponto de encontro entre as estruturas interativas e os subsistemas que se daria o enfrentamento central da modernidade, enfrentamento este decisivo para se determinar a capacidade de sobrevivência de formas de comunicação e de

interação que deram origem aos principais movimentos sociais da modernidade. Seu resultado não foi o desaparecimento das formas interativas mas o surgimento de uma esfera de autonomia social identificada com o processo de produção da democracia (Avritzer, 1996:18).

O resultado do processo de diferenciação revela-se complexo e exige um enquadre cuidadoso. O *Movimento de Luta Antimanicomial* evidencia esta sofisticação: no âmago do projeto de domínio racional, um projeto de autonomia dá sinais da necessidade de ferramentas compreensivas capazes de capturar as múltiplas configurações dos conflitos societários não tradicionais. Seria o que Habermas chama de *formação discursiva da vontade geral*, num plano em que a democracia é construída não por políticos, mas por atores sociais, num contexto interativo.

O movimento social sustentado por profissionais, por psiquiatras, coloca em cena, analiticamente, os dois tipos de racionalidade indicados por Habermas e acusa a possibilidade de um processo de auto-regulação societária que contraria, em boa medida, tanto a perspectiva parsoniana relativa aos processos de mudança como os diagnósticos de modernidade, que selam o império do determinismo economicista e elitista.