

A Teoria do Agir Comunicativo de Jürgen Habermas

bases conceituais

MARCO BETTINE

Edições EACH

**A Teoria do Agir Comunicativo de
Jürgen Habermas:
bases conceituais**

Marco Bettine

São Paulo
Edições EACH
2021

DOI: 10.11606/9786588503027



Esta obra é de acesso aberto. É permitida a reprodução parcial ou total desta obra, desde que citada a fonte e autoria e respeitando a Licença Creative Commons indicada.

2021 – Escola de Artes, Ciências e Humanidades/USP
Rua Arlindo Bettio, 1000 – Vila Guaraciaba
Ermelino Matarazzo, São Paulo (SP), Brasil
03828-000

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor	Prof. Dr. Vahan Agopyan
Vice-Reitor	Prof. Dr. Antonio Carlos Hernandez
ESCOLA DE ARTES, CIÊNCIAS E HUMANIDADES	
Diretor	Profa. Dra. Mônica Sanches Yassuda
Vice-Diretor	Prof. Dr. Ricardo Ricci Uvinha

Comissão das Edições EACH

Presidente	Profa. Dra. Isabel Cristina Italiano (EACH/USP – Brasil)
Vice-Presidente	Prof. Dr. Jefferson Agostini Mello (EACH/USP – Brasil)
	Profa. Dra. Ana Paula Fracalanza (EACH/USP – Brasil)
	Profa. Dra. Anna Karenina Azevedo Martins (EACH/USP – Brasil)
	Prof. Dr. Carlos Bandeira de Mello Monteiro (EACH/USP – Brasil)
	Profa. Dra. Clara Vasconcelos (Universidade do Porto – Portugal)
	Prof. Dr. Daniel Hoffman (Rutgers University - Estados Unidos)
	Profa. Dra. Flávia Mori Sarti (EACH/USP – Brasil)
	Prof. Dr. Humberto Miguel Garay Malpartida (EACH/USP – Brasil)
	Profa. Dra. Juliana Pedreschi Rodrigues (EACH/USP – Brasil)
Membros	Prof. Dr. Marcos Lordello Chaim (EACH/USP – Brasil)
	Maria Fátima dos Santos (EACH/USP – Brasil)
	Prof. Dr. Michel Riaudel (Sorbonne Université – França)
	Rosa Tereza Tierno Plaza (EACH/USP – Brasil)
	Profa. Dra. Rosely Aparecida Liguori Imbernon (EACH/USP – Brasil)
	Profa. Dra. Sandra Lúcia Amaral de Assis Reimão (EACH/USP – Brasil)
	Profa. Dra. Verónica Marcela Guridi (EACH/USP – Brasil)

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO-NA-PUBLICAÇÃO

Universidade de São Paulo. Escola de Artes, Ciências e Humanidades. Biblioteca.
Maria Fátima dos Santos (CRB-8/6818)

Bettine, Marco

A Teoria do Agir Comunicativo de Jürgen Habermas: bases conceituais /
Marco Bettine – São Paulo : Edições EACH, 2021
1 e-book

ISBN 978-65-88503-02-7 (e-book)
DOI 10.11606/9786588503027

1. Filosofia contemporânea – Alemanha. 2. Filosofia da educação. 3.
Teoria da comunicação. 4. Racionalismo. 5. Habermas, Jürgen, 1929- .I.
Título.

CDD 22. ed. – 193

Como citar a publicação (ABNT 6023:2018):

BETTINE., Marco. **A Teoria do Agir Comunicativo de Jürgen Habermas: bases conceituais.** São Paulo: Edições EACH, 2021. 1 E-book. DOI 10.11606/9786588503027.

Agradecimento

Agradeço a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pelo financiamento desta pesquisa.

Esta publicação contou com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo. (Termo de Outorga Processo FAPESP No 2018/11558-6). As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade da autora e não necessariamente refletem a visão da FAPESP.

Sumário

PALAVRAS INICIAIS	6
1. FUNDAMENTOS DA TAC	14
1.1 Comunicativa	15
1.2 Desencantamento.....	18
1.3 Ação	21
1.4. Sentido	25
2. WEBER E A TAC.....	31
2.1 Racionalidade	31
2.2 Consciências	35
2.3 Ética	37
3. COMUNICAÇÃO.....	41
3.1 Entendimento.....	41
3.2 Linguagem	45
4. REIFICAÇÃO E A TAC	48
4.1 Marxismos.....	50
4.2 Instrumentalização	52
5. MEAD, DURKHEIM E A TAC.....	58
5.1 Comunicação.....	58
5.2 Normas.....	62
5.3 Sagrado	65
6. MUNDO DA VIDA E SISTEMAS NA TAC.....	71
6.1 Mundo da Vida	72
6.2 Sistemas	80
7. PARSONS E A TAC.....	88
7.1 Sistêmico	88
7.2 Subsistemas.....	90
7.3 Modernidade.....	95
8. WEBER E MARX NA TAC	98
8.1 Weber	98
8.2 Marx	102
8.3 Crítica.....	110
REFERÊNCIAS	117
ÍNDICE REMISSIVO.....	122

PALAVRAS INICIAIS

Jürgen Habermas é um pensador alemão e um dos mais influentes pesquisadores das ciências sociais do século XX. Suas grandes obras foram publicadas na segunda metade do século XX e estas marcam até hoje sua trajetória política, acadêmica e intelectual. As duas grandes categorias habermasianas são: esfera pública e ação comunicativa¹.

Habermas nasceu em 1929, em Düsseldorf, cidade na parte oeste da Alemanha conhecida pela indústria da moda e pelo cenário artístico. É dividida pelo rio Reno, com a Altstadt (Cidade Antiga) na margem oriental e as modernas áreas comerciais a oeste. Nasceu no começo da grande depressão do ocidente, com a quebra da Bolsa de Nova Iorque e o período entre guerras. Nesse período, a nação alemã sentia marcas profundas da primeira guerra, desemprego, fome e o surgimento de vários movimentos sociais em uma Alemanha dividida entre setores conservadores e progressistas de extrema esquerda à extrema direita, com assassinatos de líderes políticos e pensadores.

Habermas vivenciará a ascensão e queda de Hitler, os horrores da guerra, os bombardeios dos aliados em cidades sem defesa, a bomba atômica, o terror dos campos de concentração, o teatro de Nuremberg e a Alemanha dividida no pós-guerra. Habermas viveu, como diria um ditado chinês reproduzido por Confúcio, “tempos interessantes”.

Habermas sempre teve como norte a ideia da reconstrução alemã no pós-guerra, o pacifismo, a União da Alemanha e a União da Europa². Teve a sensibilidade de perceber ao seu tempo o desenvolvimento da esfera pública e dos movimentos sociais, como forma de organizar as demandas sociais e servir de freios para impulsos totalitários³. Defensor da democracia deliberativa e da social-democracia, entendendo-as como mecanismos de peso e contrapesos nas relações internas e internacionais.

Estudou nas universidades de Göttingen, Zurique e Bonn. Em 1954, defendeu tese de doutorado que versava sobre a participação política dos estudantes alemães. Em 1956, Habermas é convidado por Adorno para trabalhar como seu assistente no Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt. Devido a embates teóricos com Max Horkheimer, então

¹ Para iniciar uma leitura dos textos habermasianos, ler: “Compreender Habermas”. Walter Resse-Schäfer (2009).

² Ler “Sobre a Constituição da Europa”, Jürgen Habermas, 2012.

³ Ler “A Nova Obscuridade”, Jürgen Habermas, 2015, principalmente p. 127-154.

diretor do Instituto, Habermas muda-se para Marburg, onde obteve sua livre-docência com a tese intitulada “Mudança Estrutural da Esfera Pública⁴” (1962), livro muito bem aceito na comunidade brasileira com vários artigos e críticas. Em 1964, assume a direção do Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt.

Mesmo tendo vivido sob a tensão da segunda guerra mundial e suas consequências, sempre se apoiou nas formas de construção de consensos em debates públicos, como forma de resolver os impasses sociais. O período em que esteve em Nova Iorque – 1968 –, na New School for Social Research, marcaria a influência, nas suas obras, principalmente, da incorporação de Mead, Parsons e Durkheim. A saída da Alemanha e do Instituto de Frankfurt possibilitou ampliar as leituras na área da psicologia e antropologia social, bem como pelas teorias sistêmicas. Apenas para se fazer notar, Habermas não faz referência em “Mudança Social da Esfera Pública” a Durkheim, Mead e Parsons; a incorporação do último somente ocorrerá no prefácio da edição de 1990.

Para Marcos Nobre, na Apresentação da edição brasileira do *Técnica e Ciência como Ideologia*, “o ano de 1968 representa um marco decisivo” (In: Habermas, 2014, p. 11) ano em que vai a Nova Iorque e publica o artigo em homenagem a Marcuse pelos seus 70 anos⁵. Nos escritos que seguem esse período, os diálogos com autores que dariam a base à ideia da comunicação, interação e linguagem aparecem mais fortemente, como Durkheim, Mead⁶ e Parsons. Esses autores começam a trafegar na bagagem teórica habermasiana, nos livros que precedem a *Teoria do Agir Comunicativo*, a partir de 1970, com as discussões sobre a comunicação e sua virada linguística⁷ – por exemplo, em 1970, publica “On Systematically Distorted Communication”, e, em 1976, o “Communication and the Evolution of Society”.

Na Apresentação da edição brasileira da *Teoria do Agir Comunicativo*, Flavio Beno Siebeneichler, no item “metodologia dual” (p. XV), apresenta o debate com os autores clássicos como Marx, Weber e Durkheim, conhecidos da sociologia brasileira, e acrescenta a essa base autores do século XX como Mead, Lukács, Horkheimer, Adorno e Parsons. Esses autores são apresentados como formadores da articulação teórica

⁴ Ler Apresentação à edição brasileira de Denilson Luís Werle (HABERMAS, 2014).

⁵ Para maiores aprofundamentos do impacto dessa obra na proposta habermasiana, recomendo a leitura de Siebeneichler (2003), principalmente p. 73 e ss.

⁶ O interesse por Mead pode ser aprofundado no artigo “Dialética Positiva: de Mead a Habermas”, de Fernando Haddad (2003).

⁷ Ler Jürgen Habermas, “Verdade e Justificação” (2004).

habermasiana, segundo Siebeneichler (in: Habermas, 2012a, p. XX). Tais autores são “tratados como parceiros virtuais de um diálogo crítico sob a alegação de que suas teorias contêm elementos ainda úteis para a compreensão de problemas da sociedade contemporânea”.

Em 1981, publicou *Teoria do Agir Comunicativo*, obra que marcaria sua trajetória intelectual como um intérprete e macro teórico no sentido lato do termo.

Habermas se aposentou em 1994 pela Universidade Johann Wolfgang Von Goethe, em Frankfurt, na cátedra de Filosofia. Mas não saiu da cena política, com diversos escritos sobre a união europeia, o terrorismo, 11 de setembro⁸, questões sobre ocidente e oriente.

Este livro busca trilhar os tortuosos caminhos que Jürgen Habermas escolheu na *Teoria da Ação Comunicativa* (TAC) para construir o conceito de ação comunicativa. A TAC preocupa-se em apresentar os elementos teóricos fundantes da categoria denominada ação comunicativa. Para o autor alemão, a ação comunicativa não é novidade, tendo elementos para sua construção nos clássicos das ciências sociais⁹.

Habermas dialoga com Weber e seu conceito de ação. Para Habermas, na ação racional com respeito a valores há indícios de uma dualidade no conceito de ação weberiana, compreendendo, de um lado, a relação homem-objeto e, de outro, uma relação entre sujeitos. Nesta última, Habermas desconstrói os tipos de forma de entendimento, uma em busca de um resultado, estratégico, e a outra traz em si o momento do entendimento livre de dominação, comunicativa.

A partir dos atos de fala discutidos por Austin na obra *Sentido e Percepção*, Habermas vai introduzir o conceito de comunicação livre de coerção, o ato de fala ilocucionário. Jürgen Habermas vai utilizar o conceito de agir regulado por normas e a constituição de um mundo das relações interpessoais legitimamente reguladas, desenvolvido por Mead, para mostrar que há um entrelaçamento com um conceito de racionalidade comunicativa.

A intenção deste livro será apresentar o processo de construção do conceito de ação comunicativa habermasiano. Uma das dificuldades que o leitor encontrará em Habermas são as digressões e a quantidade de citações para construir determinado conceito, por

⁸ Ler “O Ocidente Dividido”, Jürgen Habermas, 2016, principalmente, p. 23-66.

⁹ Um dos mais importantes comentadores de Habermas é Thomas A. McCarthy. O Livro de 1978, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, é uma referência importante para aqueles que desejam se aprofundar no pensamento habermasiano. Há uma versão em espanhol pela editora Taurus.

exemplo, o debate de ação instrumental. Neste, Habermas não se prende aos efeitos sujeito-objeto weberiano, ou, mesmo, pauta-se tão somente no êxito entre dois atores na ação instrumental de Horkheimer e Adorno. Habermas superou estas taxonomias, pelo conceito de ação racional com respeito a valores em Weber, mostrando a possibilidade da relação da ação social não somente pautada no sentido cognitivo-instrumental, e, com a mimese e autoconservação de Adorno e Horkheimer, superou a ideia de existir somente uma ação instrumental. Os estudos habermasianos avançaram na comunicação e na relação comunicativa como anteriores ao seu uso instrumental.

Desde de seus primeiros escritos, Habermas se vincula à tradição da teoria crítica¹⁰, inaugurada por Horkheimer na década de 1930. Apesar disso, ele rompe com vários dos elementos presentes nos modelos teóricos desenvolvidos por seus primeiros representantes, dentre os quais aquele apresentado por Horkheimer e Adorno na *Dialética do Esclarecimento*¹¹.

Habermas não só se distancia do diagnóstico de época ali proposto, como nega parte dos pressupostos compartilhados por esses pensadores que, presos à filosofia do sujeito e a uma concepção puramente instrumental de racionalidade, buscam difundir, por meio de uma frente marxista, a ideia de que os avanços materiais levariam a um potencial de emancipação. Essa ideia se esvai com o advento do nazifascismo, o terror da guerra e a bomba atômica. Surge então uma dúvida racional decorrente da impossibilidade objetiva de obter resposta ou conclusão para uma determinada indagação: como ocorrerá a revolução social para uma sociedade igualitária? A não resposta é a razão instrumental. Partindo dessa ideia de razão, o diagnóstico de Capitalismo Financeiro e de Estado teria construído barreiras sistêmicas para a emancipação.

Segundo Adorno e Horkheimer, as práticas de Estado tendem a buscar formas mais sensíveis e sofisticadas de controle em um mundo totalmente administrado. A identificação entre razão e dominação, consequência de uma radicalização da racionalização no sentido weberiano, teria desintegrado as formas de viver livres de coerção. O iluminismo carregou consigo sua própria autofagia. Adorno e Horkheimer sentiam que esse grau de racionalização teria se transformado em um aparelho para

¹⁰ Para aprofundar as ligações de Habermas com a Teoria Crítica, recomendo o livro de Flávio Beno Siebeneicher (2003): *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*, principalmente capítulo 1.

¹¹ Para aprofundar a crítica habermasiana à *Dialética do Esclarecimento*, recomendo o livro de Flávio Beno Siebeneicher (2003), principalmente o capítulo 3.

calcular os melhores procedimentos para atingir os seus objetivos finais, que podem ser, por exemplo, levar a vida humana a ser secundarizada frente a uma decisão do governo ou da empresa capitalista.

A Dialética do Esclarecimento provoca a reflexão da (des)razão, em que o pensamento humano torna-se inócuo frente à burocratização da vida e a transformação dos seres em vantagens econômicas e eleitorais. Uma concepção de mundo administrado sem todos os avanços que o pensamento humano construiu, em que a própria ideia da ciência como potencializadora de uma vida boa acaba por se instrumentalizar a serviço de governos ou conglomerados capitalistas. A razão técnico-calculadora destruiu as bases de uma ciência voltada para o desenvolvimento da humanidade. Sendo constituída por seres humanos, um paradoxo do Prometeu Moderno.

É na tentativa de enfrentar esse paradoxo que o trabalho de Habermas se torna interessante. O autor elabora uma teoria da sociedade baseada em Sistemas e Mundo da Vida, trazendo de volta ao debate o potencial de emancipação via ação comunicativa. No último capítulo da *Teoria da Ação Comunicativa*, temos uma reaproximação dos valores iniciais da Teoria Crítica¹² da primeira geração, com suas críticas aos nietzschianos¹³ de esquerda e leituras sofisticadas de Freud do *Mal-estar da Cultura*.

Ao interpretar a Dialética do Esclarecimento, Habermas desenvolve seu modelo baseado na ação comunicativa. Nesse sentido, ele se vincula ao projeto original da teoria crítica, transformando os pressupostos teórico-sociais que serviram de estrutura a Adorno e Horkheimer, a partir da crítica de Weber, e incorporando as discussões de Lukács.

A transformação do pensamento de Habermas já ocorre na sua tese de livre-docência na década de 1960, mas será com a *Teoria da Ação Comunicativa* que os limites da Dialética do Esclarecimento ficarão evidentes, principalmente no capítulo três do volume 1.

Habermas divide a sociedade em Sistema e Mundo da Vida, problematizando a sociedade por meio de uma teoria dualista da modernização social. As discussões com Adorno e Horkheimer são incorporadas no Sistema Dinheiro e Sistema Poder. Habermas aponta para uma virada original onde a razão substantiva e teleológica seria parte dos Sistemas

¹² Ler Apresentação da edição brasileira: Rurion Melo, do livro *Teoria e Práxis* (HABERMAS, 2013).

¹³ Ler “Conhecimento e Interesse”, Jürgen Habermas, 2014, principalmente, p. 403-440.

e as ações comunicativas estariam no Mundo da Vida. Deste modo, a racionalização habermasiana amplia a ação humana buscando seu sentido emancipatório.

Na passagem do capítulo 1, em que se estabelece a complexificação social, a TAC, via antropologia social, destaca que o cânone das comunidades tradicionais em sociedades modernas depende de um processo de secularização por meio do qual normas tradicionais, bem como ideias e valores religiosos, perdem seu caráter vinculante. A libertação promove a ação comunicativa assegurada por visões de mundo compartilhadas entre sujeitos falantes. Na complexificação social das sociedades tradicionais, onde os diversos domínios da vida social estão vinculados a convicções metafísicas, a cultura, as normas sociais, e os objetos são intermediados pela divisão do trabalho. Modelos hierárquicos são dependentes do mundo da vida compartilhado.

A forma que os indivíduos encontram para estabelecer relações na contemporaneidade é via ação comunicativa, meio pelo qual os sujeitos partilham elementos culturais, normativos e subjetivos.

Habermas sublinha essa exigência racional de justificação e procura mostrar como ela explicita a existência de uma forma comunicativa de interação que se volta, mesmo que apenas idealmente, ao estabelecimento de um acordo racional, nesse sentido, orientada ao entendimento e não à dominação.

Portanto, há uma negação da absolutização da razão instrumental e da totalização das relações de dominação que é defendido na *Dialética do Esclarecimento*. A teoria da contemporaneidade habermasiana problematiza o processo de racionalização por meio da complexificação sistêmica, trazendo elementos da normatividade comunicativa como mecanismos de integração das ações, deixando as ações técnicas dominadoras para outro âmbito social. As bases de socialização e de interação, bem como emancipação do sujeito, estão protegidas do aumento progressivo da dominação. Contudo, não significa que Habermas não perceba essas formas no mundo cotidiano, que denomina de patologias da modernidade, e que serão discutidas mais profundamente no capítulo 8 deste livro.

As formas estratégicas começam a invadir, ou melhor, para utilizar uma categoria habermasiana, começam a colonizar o mundo da vida, levando ao surgimento de sistemas de ação funcionalmente organizados ligados à reprodução material da sociedade e ao aparelho burocrático estatal.

A racionalização do mundo da vida, por meio da sua complexidade histórica, vai constituir o sistema. Este surge da ampliação do mundo da vida por interações sob novos pressupostos, qual seja, ações estratégicas. O processo de desacoplamento formando duas esferas sociais ligam-se pela reprodução simbólica e reprodução material do mundo da vida.

Ao contrário dos pensadores do período do pós-guerra, que perceberam a sociedade a partir de uma dialética finalista de ação, colocando uma forte tendência de analisar a sociedade por seu conteúdo técnico-instrumental, reificante e com bloqueios emancipatórios, Habermas busca o entendimento e a comunicação livre de coerções.

Tendo cumprido esta etapa de analisar sua herança com a Teoria Crítica e o debate com a Escola de Frankfurt representado pela obra *Dialética do Esclarecimento*, cabe levantar os pontos principais da TAC.

A TAC tem como paradigma a comunicação livre de coerções, a intersubjetividade comunicativa, a ação comunicativa e a dualidade de análise da sociedade. Temos de um lado o mundo da vida, e de outro o sistema. Habermas expõe sua teoria pela primeira vez em alemão (*Theorie des Kommunikativen Handelns. Handlungsrationality und Gesellschaftliche Rationalisierung. Theorie des Kommunikativen Handelns II. Zur Kritik der Funktionalistischen Vernunft*), pelo menos com alguns objetivos demarcados: (a) ampliar o conceito de racionalidade; (b) apresentar a sociedade por meio de uma dualidade interconexa; (c) apresentar a forma em que se deu a complexificação social; (d) as patologias da modernidade.

Partindo das discussões acadêmicas e embates com os clássicos da sociologia, a teoria habermasiana aprofundou o conhecimento desse sujeito da ação racional pautado no entendimento, discutiu-se o uso da fala desse sujeito racional, apresentando, no primeiro momento, alguns estudos que possibilitam o uso da linguagem dotado de razão e, ao mesmo tempo, a linguagem através da dualidade entre agir comunicativo e estratégico.

O longo caminho teórico percorrido por Habermas tem como interesse compreender que a busca pelo entendimento é universal, e os sujeitos, nas suas ações cotidianas, têm por base o conceito de ação comunicativa. Essa forma de comunicação ocorre em um mundo da vida, onde as pessoas se entendem tanto em relação à estrutura quanto aos significados da fala.

Nas análises empíricas, Habermas¹⁴ defendeu sempre o processo democrático e as formas de garantir uma União Europeia à luz de uma constitucionalização do direito das gentes, por exemplo no livro *Sobre a Constituição da Europa*. Talvez as categorias mais relevantes, no cenário brasileiro, sejam as de esfera pública, política deliberativa e sociedade civil. Nesses três conceitos, encontramos grande parte do esforço habermasiano para aplicá-los ao mundo concreto.

Com estes conceitos, a teoria habermasiana vai mostrar como o entendimento, ou o consenso, é primordial para a existência do sujeito no mundo; por esse motivo, a ação comunicativa é anterior à ação teleológica. Discutindo com a *Dialética do Esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer, Habermas aponta pistas valiosas para superar o conceito de razão, a ação racional com respeito a fins, compreendendo seu conteúdo relacional. E, por último, Habermas ater-se-á mais detidamente ao conceito de mundo subjetivo, particularmente ao conceito de ação dramática de Goffman, para interpretar o mundo subjetivo na ação comunicativa.

Para compreender esse caminho teórico habermasiano, este livro está estruturado em oito partes que acompanham o desenrolar do original *Teoria do Agir Comunicativo*, editado pela Martins Fontes em 2012. O leitor poderá ter o livro em mãos para ligar as passagens e orientar-se para a compreensão do texto original.

Este livro tem como objetivo principal debater os principais conceitos da *Teoria do Agir Comunicativo*, apresentando as principais influências e os teóricos que dão fundamento a sua teoria.

¹⁴ Ler Apresentação à edição brasileira: Jürgen Habermas, o intelectual público, por Sergio Costa: *Na Esteira da Tecnocracia* (HABERMAS, 2014).

1. FUNDAMENTOS DA TAC

A questão central da *Teoria do Agir Comunicativo* é retomar a tradição dos estudos clássicos das humanidades que defendem que os processos de modernização da sociedade ainda podem ser analisados sob o ponto de vista da racionalização, tal qual se constituiu na tradição ocidental, e há a possibilidade de pensarmos em racionalizações. Nesse sentido, não há como negar uma racionalização patológica e colonizadora da vida das pessoas.

Os estudos de Hannah Arendt em *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, e os escritos recentes de Foucault em *Vigiar e Punir*, por exemplo, apontam racionalidades perversas na sociedade contemporânea. No entanto, Habermas vai defender, em toda a sua obra – e este é o caminho que o leitor deve ter em mente –, a existência de outra racionalidade, pouco aprofundada na filosofia. Tal racionalidade estaria livre de coerções e seria a forma de construção da própria humanidade; o pano de fundo para as relações humanas, a potencialidade de criação, de comunicação e de desenvolvimento.

Por esse motivo, Habermas, nas primeiras páginas, aponta seus objetivos, bem como os fundamentos que o levaram a escrever uma obra de tão grande vulto como a TAC. O primeiro fundamento é construir os alicerces epistemológicos de uma racionalidade comunicativa; o segundo fundamento é interpretar a dinâmica da sociedade pautada em uma dicotomia entre agir estratégico e agir comunicativo.

Para a construção do segundo fundamento, a teoria habermasiana organiza uma categoria que será muito importante para defender a primeira fundamentação: a colonização do mundo da vida. Esse conceito, a princípio fácil de entender, seria, *grosso modo*, a vitória de uma racionalidade patológica na sociedade atual. Entretanto, ele, na verdade, esconde o essencial: a racionalidade patológica, para existir, precisa colonizar o mundo da vida. Sem colonizar os alicerces que constituem a humanidade, a patologia não existiria; ela seria um ente para si, e não em si.

Em outras palavras, a colonização do mundo da vida é uma desacoplagem progressiva da integração social pelos caminhos do mundo da vida e da integração sistêmica. Essa última

radicaliza-se a ponto de originar uma submissão do mundo da vida aos imperativos como o mercado e o poder administrativo (burocrático) no sentido weberiano do termo. Nesse caso, temos uma submissão dos valores do mundo da vida aos meios sistêmicos que resulta em uma colonização do mundo da vida. Para debater tal processo, Habermas faz uma busca conceitual dos estudos sobre as racionalidades, a fim de mostrar que a racionalidade comunicativa sempre esteve latente nesses e não tinha sido, até então, devidamente lapidada.

1.1 Comunicativa

Na TAC, Habermas apresenta uma breve introdução da diferença entre racionalidade e saber; no senso comum, fala-se que determinado sujeito conhece algo por conta de ter um raciocínio, uma racionalidade correta, rápida. Nesse caso, racionalidade tem menos a ver com a posse de conhecimento e mais com o modo como as pessoas adquirem e empregam tal saber.

Isso nos leva à seguinte questão: o que significa comportar-se racionalmente? Nesse sentido, seria entender o comportamento dos seres humanos, a partir de uma compreensão da totalidade e dos seus condicionantes. Esse comportamento determina a forma como as pessoas a nossa volta agem, os valores sociais que dão suporte para determinadas ações e o saber que cada ação contém, isto é, busca-se que determinada ação possa ser explicada, ser compreendida, ser entendida. Assim, temos a ideia de que o comportamento é racional.

Para que determinado comportamento seja racional, ele deve – usando as palavras de Habermas – referir-se às coisas que existem no mundo, como, por exemplo, dizer para alguém: “Vou sentar, pois estou cansado”. Tal comportamento deve ser eficaz, ou seja, deve ser uma intervenção no mundo para que as pessoas a nossa volta compreendam os motivos de determinada ação: “quanto melhor puder fundamentar uma pretensão de eficiência ou de verdade proposicional associadas às pretensões tanto mais racionais elas serão” (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 34).

Habermas quer estabelecer a existência de uma racionalidade nas ações de todos os indivíduos; nesse sentido, a eficiência de determinada ação e a intenção de comunicar-se para fazer-se entender já oferecem subsídios importantes para aceitar a racionalidade

como elemento fundamental da sociologia. Para ele, “o mundo só conquista objetividade ao tornar-se válido enquanto mundo único para uma comunidade de sujeitos capazes de agir e utilizar a linguagem” (HABERMAS, 2012, v.1, p. 40)

A compreensão de um mundo – e aqui Habermas se utiliza do conceito da fenomenologia: mundo da vida – é pressuposto para a prática comunicativa. Esse contexto possibilita partilhar intersubjetivamente todas as formas de entendimento de um determinado contexto social. A palavra alemã que define tal saber fundamental é *Hintergrundwissen*. Habermas persegue esse local, onde é possível uma comunicação livre de coerções.

No primeiro capítulo da *Teoria do Agir Comunicativo*, Habermas procura, com grande profundidade, dialogar com os teóricos da filosofia da linguagem e trazê-los para uma análise macrossocial. Particularmente, toda a primeira parte é este diálogo.

Existe uma lógica da TAC: inicia-se com uma discussão epistemológica da filosofia da linguagem, o embate à filosofia da consciência, para, depois disso, introduzir os conceitos trabalhados de uma ação comunicativa nos clássicos da sociologia. Nessa obra, temos uma discussão importante com Max Weber, György Lukács, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Karl Marx, Emile Durkheim, Herbert Mead e Talcott Parsons.

Habermas se propõe a fechar cada ponto, cada discussão, e isso fica claro nas primeiras páginas. Objetivamente, no capítulo primeiro, ele faz a seguinte narrativa: (a) mostrar que a ação é um conceito primordial para a sociologia; (b) afirmar que há um local em que tal ação é recepcionada, o Mundo da Vida; (c) demonstrar que as pessoas utilizam de argumentos para se fazerem entender.

Há uma discussão importante na filosofia da linguagem cujo foco são as pretensões de validade no argumento da fala. Para construir a originalidade de sua obra, Habermas enfrenta os grandes autores de referência no tópico discutido. Para o leitor iniciante, há uma grande dificuldade de entender o ponto de vista defendido por Habermas, tornando sua leitura cansativa. Por vezes, também não ficam claros os motivos do fôlego intelectual em trazer a teoria e a interpretação habermasiana da teoria para depois fazer a crítica habermasiana da teoria. Somente após este processo, Habermas coloca o conceito que lhe é caro em cada parte específica do trabalho.

Começando com a questão da pretensão de validade o primeiro debate promovido é com Stephen E. Toulmin¹, no qual mostra que, para haver uma argumentação e um aprofundamento da argumentação, as pessoas devem aprender a partir dos fracassos, da refutação de hipóteses e do insucesso de algumas intervenções. Uma comunidade comunicativa é parte de um aprendizado profundo da sociedade. Para a argumentação conseguir atingir sua função na sociedade, tal aprendizado é necessário. Para cada tipo de argumento em determinada situação, o sujeito vai utilizar uma forma de discurso.

Habermas apresenta um resumo dos tipos de discursos e as possibilidades de aprendizado destes discursos. Por exemplo, no discurso teórico, os problemas levantados são cognitivos e instrumentais; as pessoas necessitam de instrumentos para darem conta de determinada afirmação e se fazerem entender, como na universidade: os alunos, no seu processo, precisam construir os argumentos e incrementar seu discurso teórico em sala de aula ou com grupos de colegas universitários para, em seguida, enfrentarem uma plateia em um congresso e, posteriormente, seguir uma carreira na academia científica.

No discurso do cotidiano, os problemas levantados são cognitivos e práticos; as pessoas necessitam das normas sociais e dos valores para compreenderem se determinada afirmação é válida, como em um supermercado: a pessoa pergunta o preço de determinado produto para outra que está com o uniforme do estabelecimento; espera-se que a pessoa consiga responder a essa questão, pois a pergunta está dentro dos contextos normativos. O que Habermas quer dizer com isso? Ele quer explicar que existem tipos de discursos em determinados contextos – esses discursos são atos de fala – e que há um aprendizado social deles. Usando um contraexemplo: um sujeito que usar um discurso prático em sala de aula, perguntando para um professor de química o preço de uma maçã, não aprendeu os usos dos contextos do discurso; do mesmo modo, se o sujeito perguntar a fórmula estrutural de uma maçã para a atendente do supermercado, também não compreendeu os discursos. Resumidamente, Habermas afirma que as pessoas vão amadurecendo seu discurso à medida que convivem em sociedade e compreendem as regras que estruturam cada espaço social².

¹ Toulmin (1922-2009), filósofo britânico.

² Para os leitores que queiram se aprofundar no assunto, recomendo a leitura da página 57, do livro 1, da TAC. Nela, Habermas explica sobre outros tipos de discurso, em debate com W. Kleim. Para tanto, utiliza o livro de 1980, *Raciocínio e argumento* [Argumentation und Argument] (KLEIM, 1980).

Para finalizar seu entendimento de discurso e sua pretensão de validade, após todo o diálogo com a teoria dos discursos, Habermas utiliza a tese de livre docência de H. Scheit, de 1987: *Estudos sobre a teoria consensual da verdade* [*Studien zur Konsensustheorie der Wahrheit*], resumindo seu ponto de vista da seguinte forma: existe o discurso, se – e somente se – o sentido da pretensão de validade for passível de problematização e se as pessoas puderem – isso não quer dizer que devam – almejar um comum acordo racionalmente motivado.

Habermas defende tipos de racionalidades e saberes plurais. Quando cada fala ou argumento cumpre seu papel racional, constrói-se uma visão do mundo, com toda a estrutura para compreender a argumentação. Este ponto é importante no volume 2 da TAC, pois demonstra que há um processo histórico de construção do saber e da linguagem – e, por conseguinte da comunicação –, alicerçado em acordos sociais livres de coerção, e por isso, comunicativos. No próximo item, trataremos da crítica de Habermas à unilateralidade do conhecimento ocidental e da própria ideologia científica.

1.2 Desencantamento

Habermas não quer ser julgado eurocêntrico, como muito dos seus colegas europeus. Por isso, ele busca fazer todo um diálogo com a antropologia social a fim de demonstrar a existência de racionalidades nas diferentes culturas. Nesse sentido, ele tem o cuidado de ressaltar que a forma como o europeu construiu a sua racionalidade é uma das subjetividades possíveis, dentro do espectro múltiplo de visões de mundo dos seres humanos, a partir da relação com a natureza e da produção material. Na teoria habermasiana, existe um mundo social, partilhado por todas as comunidades humanas, e uma subjetividade, a forma como o sujeito compreende a sua sociedade. Habermas quer demonstrar, com traços da compreensão mítica e moderna de mundo, a estrutura do Mundo da Vida e seu formato tripartite – os mundos objetivo, social e subjetivo –, como parte constitutiva das comunidades.

Outro ponto a destacar é o embate entre as teorias que conduzem a um pensamento de um agir-teleológico, isto é, um agir que busca um fim voltado a uma vontade do sujeito, ou a uma imposição dele. Como, por exemplo, na política clássica a ideia de existência de um Leviatã, com acordos dos quais os homens não participam. A teoria habermasiana defende

a participação nas esferas sociais de ação, por meio do debate público sem coerções. O autor quer apresentar seu agir comunicativo, trazendo elementos de estudos antropológicos nos quais o entendimento – e não o fim – é que constituiu a sociedade. Desse modo, o Mundo da Vida seria baseado em consensos e, com a TAC, Habermas pretende enfrentar a tarefa de reconstrução de uma teoria crítica da sociedade, sem o obscurantismo da *Dialética do Esclarecimento*.

O teórico também busca construir o conceito de imagens de mundo, que seria a forma como cada comunidade interpreta o mundo. Assim, levantam-se as seguintes questões: Como os seres humanos interpretam o mundo? Como é possível representar uma racionalidade para todas as sociedades humanas? A resposta é encontrada na obra *Observações filosóficas*, de 1953 [*Philosophische Bemerkungen*], de Ludwig Joseph Johann Wittgenstein³. Segundo esse estudo, a linguagem é a forma como os sujeitos interpretam o mundo. A língua é uma referência para tal realidade, na qual cada unidade apresenta um sistema linguístico que permite a cada pessoa fazer-se entender na dinâmica de sua cultura.

No entanto, fica a dúvida sobre como a pessoa acessa tais mecanismos e coordena as ações no Mundo da Vida. Nesse momento, Habermas se utiliza de duas teorias de campos diferentes do conhecimento para esclarecer esse processo: a teoria cognitiva de Jean Piaget⁴ e as análises antropológicas da tribo Azande, feitas por Edward Evan Evans-Pritchard⁵. Nesse sentido, o indivíduo acessa o Mundo da Vida na convivência cotidiana dos valores da comunidade. Segundo Evans-Pritchard, há um Mundo da Vida compartilhado, os sujeitos são racionais e buscam o entendimento, que se dá a partir do compartilhamento de um Mundo da Vida. Segundo Piaget, o sujeito apenas acessaria esse mundo se tivesse o desenvolvimento cognitivo, que é uma tomada de uma “*posição descentralizada* por parte de uma *compreensão de mundo egocentricamente marcada*” (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 137, grifos do autor). Construída a importância desse mundo subjetivo, ideia piagetiana de aprendizado, os sujeitos podem refletir sobre o que ocorre no mundo objetivo, social, e também podem compreender a própria subjetividade.

O interessante é que no Livro 2 da TAC, Habermas faz o mesmo esforço teórico para mostrar que Mead, quando vai explicar a forma de internalização das normas pelo

³ Wittgenstein (1889-1951), filósofo austríaco.

⁴ Piaget (1896- 1980), biólogo, psicólogo e epistemólogo suíço.

⁵ Evans-Pritchard (1902-1973), antropólogo inglês.

consenso – e não pela opressão –, parte de um sujeito que deve dialogar com o mundo subjetivo. Todo esse esforço parece trazer uma herança de Marcuse e de Fromm sobre Freud⁶, mas Habermas utiliza-se de forma diferente da apropriação do self ego e do alter ego, buscando relacioná-los com o Mundo da Vida e, assim, formar uma trama de conceitos que dará base para o que seria o fundamento da sociedade, ou seja, o Mundo da Vida. Assim, ele afirma que “todo ato de entendimento pode ser concebido como parte de um procedimento cooperativo de interpretação, voltado a alcançar definições situacionais intersubjetivamente reconhecidas⁷” (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 138).

Nos limites do nosso estudo, podemos apontar que a categoria Mundo da Vida acumula um trabalho interpretativo prestado pelas gerações precedentes; ele – Mundo da Vida – é o contrapeso conservador que se opõe ao risco de dissenso, que surge com todo processo atual de entendimento. As imagens de mundo descentradas permitem maior aprofundamento nas orientações das ações racionais. Habermas discute aqui o papel de sair do nível de determinado conjunto de crenças e valores particulares, imagens de mundo centradas, para um descentramento dessas imagens. Quanto mais descentradas elas forem, mais as pessoas buscarão o entendimento e utilizarão a comunicação como forma de se chegar a um consenso.

As sociedades, para buscar o entendimento, devem estar abertas a novas formas de compreensão de mundo. Para que isso ocorra, Habermas acredita em quatro processos relacionados. Desse modo, a fim de se constituir uma tradição cultural em determinado contexto social, é necessário:

- 1 – Admitir as pretensões de validade.
- 2 – Admitir que uma reflexão “precisa despir-se de seu dogmatismo a ponto de se poder colocar profundamente em questão as interpretações herdadas da tradição e de submetê-las a uma revisão crítica” (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 141).
- 3 – Deixar realimentar com argumentações especializadas os processos de aprendizagem para que possam ser socialmente institucionalizados.

⁶ Rouanet, S. P. (1986). *Teoria Crítica e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

⁷ Para os leitores que querem acessar a TAC, encontra-se na página 138 do volume 1 a delimitação do conceito de Mundo da Vida, como “correlato dos processos de entendimento”.

4 – Construir espaços comunicativos eficazes, descentrando o agir instrumental das relações sociais, como na administração estatal ou nas relações entre empregado e empregador, marginalizando o agir teleológico.

Habermas, ao utilizar o conceito de descentramento para pensar a questão da tradição cultural e aplicar na análise das sociedades, abre o caminho teórico para a introdução de uma racionalidade comunicativa.

1.3 Ação

No item anterior, construímos as bases do Mundo da Vida, que são as três interfaces (social, objetivo, subjetivo). No Mundo da Vida, os sujeitos realizam uma série de tarefas, mais ou menos complexas, cercadas de significados. Podemos compreender as ações porque são racionais e, com o conhecimento delas, é possível construir as bases para uma teoria sociológica. Nesse aspecto, Habermas dialoga com Karl Popper⁸, particularmente no livro *Os Dois Problemas Fundamentais da Teoria do Conhecimento* para a construção de suas bases, propostas em quatro formas de “Agires”:

- (a) o Teleológico;
- (b) o Regulado Segundo Normas;
- (c) o Dramatúrgico;
- (d) o Comunicativo.

Esses “agires” estão em uma sequência de profundidade e em níveis de inter-relação entre sujeitos, bem como no processo histórico de se apresentarem nas discussões acadêmicas. O agir teleológico vem da tradição aristotélica; o agir regulado por normas é weberiana; o agir dramatúrgico é ligado a Goffmann; e o agir comunicativo é habermasiano.

Na discussão sobre o conceito de agir e seus quatro formatos, a TAC enfrenta o agir teleológico da tradição aristotélica. Segundo essa forma de agir, o sujeito realiza um propósito ou, por meio de ações racionais, provoca um estado almejado. Existe, portanto, a ideia de controle das pessoas à volta e o uso de poder e influência, sem a preocupação com valores éticos e morais; à medida que o sujeito escolhe meios auspiciosos, o *telos*

⁸ Karl Popper (1902- 1994), filósofo austro-britânico.

(fim) da lógica – lógica dos fins –, os fins justificam os meios. Essa lógica dos fins parte de um conceito central que é o da decisão entre diversas alternativas, “voltada à realização de um propósito, derivada de máximas e apoiada em uma interpretação da situação” (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 163).

O grande passo de Habermas é ampliar o modelo teleológico do agir para o agir estratégico, separando o modelo aristotélico em dois tipos: o primeiro seria Sujeito-Objeto; o segundo, Sujeito-Sujeito. Desse modo, o agir puro teleológico só existe na relação sujeito-objeto; nesse formato, existe apenas uma subjetividade controlando a natureza. Quando há a relação sujeito-sujeito, existem duas subjetividades em disputa e seu conteúdo necessariamente é relacional. O fim que S¹ deseja passa necessariamente pela subjetividade de S²; o fim almejado passa por uma reflexão de outro sujeito racional, que provavelmente tem uma lógica dos fins própria; nesse caso, os fins devem dar espaço às estratégias de ação. O agir estratégico é exatamente o processo de coordenar fins entre sujeitos racionais S¹ e S².

A separação do modelo aristotélico de agir é muito importante para o pensamento habermasiano, na medida em que questiona a natureza da ação teleológica, que é diferente da ação estratégica, pois a primeira é finalística e a segunda, relacional. Nesse sentido, Habermas amplia os potenciais de ação e as formas de agir. Com esse mecanismo, é possível ter uma virada interpretativa, já que a comunicação será fundamental para uma ação relacional. Daí o termo estratégico, uma vez que sempre há a possibilidade de o sujeito não conseguir que o outro aja conforme seus interesses, e seu objetivo finalista da ação deve ser relativizado.

O conceito do agir regulado por normas será aprofundado no volume 2, quando Habermas traz o conceito durkheimiano de religião para pensar a construção das normas sociais. No volume 1, Habermas procura apenas definir o agir regulado por normas, afirmando haver uma ação seguida pelos membros, que se orientam por valores em comum. Isso fica evidente ao percebermos, na realidade concreta, uma série de ações que realizamos por normas consensualmente construídas, tais como obedecer aos sinais de trânsito, entrar e sair dos transportes públicos ou utilizar pronomes de tratamento em uma conversa formal ou informal.

O conceito de agir regulado por normas pressupõe relações entre um ator e exatamente dois mundos. Ao mundo objetivo dos estados de coisas existentes vem somar-se o mundo social, que o sujeito, ao desempenhar

seu papel, integra da mesma forma que outros atores capazes de apreender interações normativas regradas entre si. (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 170)

Assim, o mundo social é o que estabelece as justificações das normas seguidas por determinado agrupamento e o modo como devem ser acessadas essas normas.

No agir dramaturgico, Habermas busca aliar tanto uma perspectiva de que o sujeito pode se enganar ou se autoenganar, que não seria necessariamente estratégico. Pode ser uma encenação, representar um papel social frente a uma determinada situação – como, por exemplo, o aluno que vai apresentar um seminário, uma performance teatral, ou uma defesa por um advogado em um tribunal. Ou o sujeito tem uma informação equivocada e não o sabe. A ideia principal desse tipo de agir é a de que há certo tipo de território social, onde homens e mulheres representam papéis, não necessariamente estratégicos ou normativos, mas sim uma representação social. No mundo universitário, podemos pensar nos momentos de defesa de tese; no mundo empresarial, na apresentação de uma proposta para o financeiro; no mundo esportivo, na performance de uma ginasta de solo. Todos esses atos são performativos em que sujeitos desempenham papéis sociais.

No agir comunicativo, e este é o elemento fundamental do Mundo da Vida, “refere-se à interação de pelo menos dois sujeitos capazes de falar e agir que estabeleçam uma relação interpessoal” (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 166). Não estamos falando de uma estratégia para um fim, de um agir orientado por uma norma socialmente válida ou de uma performance, mas sim de uma relação social em busca do entendimento. Esse mecanismo baseia-se na construção do entendimento pela linguagem e diferencia-se do teleológico porque busca o entendimento e o diálogo. As normas serão seguidas com os sujeitos utilizando-as em favor de ambos, no intuito de construir consensos; desse modo, eles não estão representando, e sim buscando coordenar seus planos e, com isso, suas ações.

Na TAC, há todo um esforço teórico para sustentar que todas as formas de agir pressupõem um agir comunicativo e que o consenso só será possível com altruísmo, conquistado pelo agir comunicativo. No modelo teleológico, a linguagem é um dos vários meios que o sujeito utiliza para atingir seus fins egocêntricos – Habermas utiliza-se de H. P. Grice⁹, que trabalha com a semântica intencional para fundamentar sua afirmação.

⁹ Herbert Paul Grice (1913-1988), britânico da Filosofia analítica.

Apesar do sentido egóico dado pelo sujeito, ele estará sempre amparado por uma relação social comunicativa, ancorada no Mundo da Vida.

No modelo normativo de ação, a TAC pressupõe uma linguagem que transmite valores culturais, isto é, uma linguagem prática; o consenso é estabelecido pelas relações sociais e pelo conteúdo normativo, moral e ético que baliza as ações do agrupamento. Para a crítica a esse formato de ação, Habermas se utiliza de P. Henie, da linguística culturalista de orientação conteudística, particularmente do livro *Língua, pensamento, cultura* [*Sprache, Denken, Kultur*], de 1969.

No modelo dramático de ação, pressupõem a linguagem como autoencenação, uma linguagem assimilada no seu formato estilístico e estético. Habermas vai discutir com o livro de Charles Taylor¹⁰, “Linguagem e natureza humana” [*Language and Human Nature*], de 1978.

Por último, o modelo produzido pelo próprio Jürgen Habermas, o comunicativo de ação, em que a linguagem é o meio de entendimento no mundo das relações espontâneas. Utilizando-se das referências aos seus mundos (objetivo, social e subjetivo), a fim de compor definições em comum, esses estudos aprofundam os esforços da pragmática formal e da análise sociolinguística de Fritz Schütze¹¹, particularmente a obra *Visão Sociológica da Linguagem* [*Sprache soziologisch gesehen*], de 1975.

Habermas resume esse esforço teórico nos seguintes termos:

A unilateralidade das três outras concepções de linguagem revela-se no fato de os três tipos de comunicação assinalados por cada uma delas constituírem casos limite do agir comunicativo, a saber: *primeiro*, o entendimento indireto dos que têm em vista somente a realização de seus próprios propósitos; *segundo*, o agir consensual dos que apenas tratam de atualizar uma concordância normativa já subsistente; e, *terceiro* a autoencenação direcionada a espectadores. (2012, v. 1, p. 184, grifos do autor)

Para construir seu agir comunicativo, Habermas baseia-se na junção de diversas perspectivas que abordam a linguagem. O interacionismo simbólico de Mead, concepção

¹⁰ Charles Margrave Taylor (1931-) filósofo canadense. Principal obra utilizada por Habermas: *As Fontes do “self”*.

¹¹ Fritz Schütze (1944-) sociólogo alemão. Principal obra utilizada por Habermas: *Pesquisa biográfica e entrevista narrativa*.

wittgensteiniana de jogo de linguagem, à teoria dos Atos de Fala de Austin e à hermenêutica gadameriana.

Nesse item, buscamos desconstruir os quatro modelos de ação, e trazê-los para o seu entendimento de agir. Esse seria o fundamento de todas as outras formas de agir. O entendimento de dois sujeitos em busca de um consenso é fundamental para a construção da própria linguagem. No próximo item, Habermas vai debater a questão do sentido da ação social. Claramente, o sentido da ação será um debate com Weber. Nesse debate, ele sistematizará as aproximações feitas entre agir teleológico e agir estratégico, em que a teoria habermasiana demonstrará que a teoria aristotélica de ação não se atentou ao fato de que o modelo de agir é diferente quando um sujeito se encontra com outro sujeito: a ação se desenvolve por outros meandros, pois há uma interação. O sentido que os sujeitos dão à ação possibilita, na visão habermasiana, a separação entre o agir teleológico e o agir estratégico.

1.4. Sentido

Nesta última parte do primeiro capítulo, faremos um diálogo com os clássicos da sociologia para conceituar a forma como o pesquisador nas áreas de humanidades podem compreender a TAC. Tal qual feito, com o fato social de Durkheim, ou a ação racional do sujeito weberiana, ou as relações entre classes em Marx. Habermas entende que a problemática do compreender ganhou importância na estrutura metodológica nas ciências humanas. Em sua opinião, o cientista social não consegue acesso à realidade somente pela observação, e sua compreensão de sentido das ações sociais dá-se de maneira distinta do controle exercido de outros experimentos científicos. Porque agir e falar são conceitos fundamentais e dificilmente explicados porque pertencemos a um mundo da vida sociocultural, o ser-parte de um mundo dificulta o acesso a sua compreensão.

Nesse caso, o cientista social “não tem acesso diverso ao mundo da vida do que tem um leigo em ciências sociais” (2012, v. 1, p. 207). Como então propor uma análise da sociedade que saia do subjetivismo ou da interpretação leiga da realidade?

O pesquisador na área de humanas deve ser capaz de compreender o mundo. Ser parte desse mundo, participar ativamente da sua geração.

O *compreender* uma exteriorização simbólica exige em princípio a participação em um processo de *entendimento*. Significados, estejam eles corporificados em ações, instituições, produtos do trabalho, palavras, relações cooperativas ou documentos, só podem ser desvelados *a partir de dentro*. (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 213, grifos do autor)

Apenas sujeitos aptos a acessar o Mundo da Vida podem interpretá-lo. Esse acesso se cria por meio da participação (ao menos virtual) do sujeito com os outros, de modo que ele mesmo se torne um envolvido. Estamos no campo de como o pesquisador pode acessar e compreender o mundo. Para Habermas, a resposta a essa questão deve ser feita com o auxílio de epistemologias que deram base para o conhecimento ser conhecido hoje. Para isso, a TAC abordará o historicismo e o neokantismo para encontrar pressupostos da sociologia compreensiva. Posteriormente, apropriar-se-á da categoria de paradigma e toda a discussão sobre a verdade, defendida por Thomas Kuhn¹², Karl Popper¹³, Imre Lakatos¹⁴ e Paul Feyerabend¹⁵. Todo esse fôlego teórico será para demonstrar que as ciências humanas têm, no paradigma da filosofia da linguagem, um potencial de ancoragem, e que a objetividade do conhecimento, o método de compreensão do sentido do agir e a própria ideia de conhecer estão fundados nesse paradigma.

Com uma interpretação que é racional, o intérprete depara-se com estruturas que buscam pretensões de validade. Para Habermas, se o pesquisador neutralizasse essa forma de agir, ele seria apenas um observador que privilegiaria a objetivação, processo no qual o espírito humano experimenta uma alienação de sua real natureza subjetiva. Portanto, o pesquisador deve construir pontes entre a compreensão das ações e a interpretação das ações. Um movimento dialógico entre intérprete e Mundo da Vida.

Após apontar sua compreensão e possibilidade de o pesquisador acessar o Mundo da Vida, Habermas vai discutir cada um dos conceitos de agir (teleológico, normativo, dramático e comunicativo) e como cada uma dessas formas de agir impede um conhecimento em busca de um significado. “Os conceitos fundamentais do agir

¹² Thomas Kuhn (1922-1996) físico e filósofo estadunidense. Principais obras utilizadas por Habermas: “A estrutura das revoluções científicas”; “A revolução copernicana: a astronomia planetária no desenvolvimento do pensamento ocidental”.

¹³ Karl Raimund Popper (1902-1994) filósofo austro-britânico. Principais obras utilizadas por Habermas: “A lógica da pesquisa científica”; “Os Dois Problemas Fundamentais da Teoria do Conhecimento”.

¹⁴ Imre Lakatos (1922-1974) filósofo húngaro. Principal obra utilizada por Habermas: “The Methodology of Scientific Research Programmes: Philosophical Papers”.

¹⁵ Paul Feyerabend (1924-1994) filósofo austríaco. Principais obras utilizadas por Habermas: “Contra o Método”; “Adeus à razão”.

teleológico, do agir regulado por normas e do agir dramático asseguram um *desnível metodológico relevante* entre o plano em que se interpreta a ação e o plano da ação interpretada” (2012, v. 1, p. 223, grifos do autor).

No agir teleológico, o pesquisador utiliza os dados para aquilo que objetivamente quer demonstrar. O conhecimento é utilizado estrategicamente para fins, como exemplos de pesquisa para validar determinado medicamento ou certo tipo de atitude a tomar no mundo do trabalho. O pesquisador não quer pesquisar, mas encontrar uma resposta que satisfaça seus interesses subjetivos.

No agir regulado por normas, o pesquisador poderia em um primeiro momento utilizar as normas, como jurista, mas não acessaria os valores do Mundo da Vida para compreender o social. É possível que o pesquisador faça uma descrição via mundo social, normativo, mas não teria a capacidade de debater a validade de normas a partir da sua descrição. Nesse sentido, o agir regulado por normas não alcança uma metodologia compreensiva.

No agir dramático, o pesquisador utiliza-se apenas de seu mundo subjetivo. Não consegue compreender o real, pois está obcecado na sua visão de mundo. São pesquisadores egocêntricos que acreditam que a sua interpretação é a única possível.

Por fim, Habermas vai apontar seu método de pesquisa. Inicia discutindo a importância da hermenêutica para a realidade simbolicamente pré-estruturada de Alfred Schütz¹⁶, no livro *A construção significativa do mundo social* [*Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*] de 1932, apontando três decisões metodológicas prévias para desenvolver um método de pesquisa com base no agir comunicativo:

(a) Decisão de descrever a realidade social de tal modo que ela seja concebida como uma construção do mundo cotidiano surgida das realizações interpretativas dos envolvidos – mundo social. “A compreensão de sentido é o *modus* de experiência privilegiado dos participantes de um mundo da vida. E o cientista social certamente também precisa servir-se desse *modus* da experiência. É por meio dele que chegam seus dados” (2012, v. 1, p. 228).

(b) Decisão de se perguntar quem são esses indivíduos pesquisados e que conteúdos devem ser atribuídos a ele para que os fatos observados sejam explicados em um contexto compreensível – mundo subjetivo. “O cumprimento desse postulado garante a

¹⁶ Alfred Schütz (1899-1959) fenomenologia. Principais obras utilizadas por Habermas: “Collected Papers II: Studies in Social Theory”; “Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy”.

possibilidade de remeter todo tipo de agir humano ou seu resultado ao sentido subjetivo que esse agir ou seu resultado tiveram para o ator” (2012, v. 1, p. 229).

(c) Decisão de formular hipóteses associadas a modelos pré-teóricos em que os envolvidos interpretam tanto a sua situação como o contexto da ação de que participam – mundo objetivo.

Todo conceito em um modelo científico do agir humano precisa ser construído de tal maneira que uma ação executada de acordo com a construção típica por um indivíduo no interior do mundo da vida seja tão compreensível para o próprio ator quanto para seus semelhantes, e isso tudo no âmbito do pensamento cotidiano (SCHÜTZ, 1971, p. 49, grifos do autor).

Para Habermas, Schütz é da opinião de que o observador ligado às ciências sociais assume um posicionamento teórico que lhe permite alçar-se acima da perspectiva vinculada ao Mundo da Vida, assumida tanto na sua própria práxis quanto nas práxis que ele investiga. A etnometodologia crítica pode ser um elemento agregador à interpretação das ciências sociais, pois ela parte da premissa de que os intérpretes partilham os mundos objetivo, social e subjetivo, procurando entender os estados de coisas existentes, os valores e as vivências dos indivíduos. “O intérprete só entenderá o que o autor possa ter *pensado* à medida que discernir as razões que possibilitem considerar *razoáveis* as exteriorizações do sujeito da ação social” (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 245, grifos do autor).

Utilizando-se de todos esses referenciais, Habermas adequa seu pensar a partir da hermenêutica filosófica, em que o intérprete só pode esclarecer o significado de uma exteriorização simbólica enquanto participante no processo de entendimento entre os envolvidos, buscando fazer uso da estrutura interna do agir orientado pelo entendimento, com o intuito de relacionar seu Mundo da Vida ao da sociedade a ser analisada, para assim reconstruir o significado do *interpretandum* como substância objetiva de um conhecimento passível de crítica.

Ao buscar esse estágio de desenvolvimento das ciências sociais, utilizando uma metodologia que dê conta das diferentes culturas e formas de pensar o mundo, enfrentando a relação kantiana de sujeito e objeto para uma sujeito-mundo, ser-em-si, Habermas aqui vai apresentar três caminhos para uma tentativa de universalidade do conceito de racionalidade comunicativa. “O *primeiro* é o da elaboração formal-

pragmática do conceito de agir-comunicativo” (2012, v. 1, p. 257, grifos do autor), que seria a reconstrução das ações de fala orientadas ao entendimento, aproximar a semântica formal à teoria dos atos de fala e a pragmática linguística. “Em *segundo* lugar, podemos empreender a tentativa de avaliar a utilidade empírica de discernimentos formal-pragmáticos” (2012, v. 1, p. 257, grifos do autor). Para isso, seria necessário a explicação de modelos de comunicação patológicos, a evolução dos fundamentos de formas de vida socioculturais e a história de determinadas ações. “Em *terceiro* lugar, o processamento das abordagens sociológicas para uma teoria da racionalização social” (v. 1, p. 259, grifos do autor).

Desses três formatos que podem auferir uma maior legitimidade às ciências humanas, Habermas escolhe o terceiro caminho, com a seguinte explicação:

Esse é o caminho que escolho (terceiro), certamente sem a intenção de proceder a investigações históricas. Mais que isso, pretendo retomar as estratégias conceituais, assunções e argumentações de Weber a Parsons, com a intenção sistemática de abordar problemas que possam ser resolvidos com o auxílio de uma teoria da racionalização desenvolvidos por meio dos conceitos básicos do agir comunicativo (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 259, grifos do autor).

A história das teorias é mais importante para essa condução metodológica do que a história das ideias, e, nesse contexto, possibilita enfrentar a concorrência de paradigmas das ciências sociais assumindo a originalidade dos grandes teóricos da sociedade como Marx, Weber, Durkheim e Mead, e os teóricos da cognição como Freud e Piaget. Com base nos textos de A. Ryan de 1972, *Ciência Normal ou Ideologia Política? [Normal Science or Political Ideology?]*, Habermas alerta que há um limite dos paradigmas nas ciências sociais que às vezes não são captados pelos teóricos da filosofia da ciência, afirmando que “os paradigmas das ciências sociais estão *internamente* vinculados ao contexto em que eles surgem e se tornam efetivos” (v. 1, p. 260, grifos do autor).

Para escrever a TAC, Habermas vai utilizar da seguinte estrutura metodológica¹⁷: primeiro, vai debruçar-se sobre a teoria da racionalização de Max Weber¹⁸, atentando-se para as alterações estruturais de imagens de mundo religiosas e sobre o “potencial cognitivo das esferas de valores ciência, moral e arte” (v. 1, p. 261), e a forma com que a

¹⁷ Nas páginas 261 e 262 do v.1 da TAC Habermas descreve seu caminho para conceitual.

¹⁸ Max Weber (1864-1920) jurista e economista alemão. Principais obras utilizadas por Habermas: “Ensaios de sociologia”; “A ética protestante e o espírito do capitalismo”; “Ciência e política: duas vocações”.

racionalização capitalista se constituiu. Da tradição de György Lukács¹⁹ a Max Horkheimer²⁰ e Theodor Adorno²¹, discutirá a recepção marxista da tese weberiana da racionalização, propondo que é possível ampliar o conceito de ação que tenha como fundamento o agir comunicativo. Da teoria da comunicação de George Mead²² e da sociologia da religião de Émile Durkheim²³, Habermas vai tirar a proposição de que a linguagem “verbalização” [*Versprachlichung*] foi constituída a partir do sagrado, ou, nas palavras de Habermas, “A ideia de transformação do sagrado em linguagem [*Versprachlichung*] apresenta-se como ponto de vista em que convergem as assunções de Mead e de Durkheim sobre a racionalização do mundo da vida” (v. 1, p. 261). Com o desenvolvimento da teoria dos sistemas de Talcott Parsons²⁴, será possível convergir para a teoria da ação desenvolvida na recepção da racionalização capitalista e a abordagem marxista, fundamentado no agir comunicativo, para reformular a tese de Max Weber e empregá-la nos dias atuais. Para conseguir isso, Habermas vai radicalizar a disjunção do Sistema e Mundo da Vida.

Para finalizar este longo capítulo metodológico, Habermas termina com a seguinte frase:

A consideração final faz convergir as investigações sistemáticas e as investigações da história da teoria; cabe-lhe, por um lado, testar a interpretação da modernidade feita com base em tendências de juridificação e, por outro lado, tornar mais precisas as tarefas que hoje se impõem a uma teoria crítica da sociedade (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 262).

¹⁹ György Lukács (1885-1971) filósofo, historiador húngaro. Principais obras utilizadas por Habermas: “History and Class Consciousness”; “Marxism and Human Liberation”.

²⁰ Max Horkheimer (1895-1973) filósofo e sociólogo alemão. Principal obra utilizada por Habermas: “Eclipse da Razão”; “Dialética do Esclarecimento”.

²¹ Theodor Adorno (1903-1969) filósofo e sociólogo alemão. Principais obras utilizadas por Habermas: “Dialética negativa”; “Sociologia e investigação social empírica”; “Dialética do Esclarecimento”.

²² George Mead (1863-1931) filósofo americano. Principal obra utilizada por Habermas: “The definition of psychical”.

²³ Émile Durkheim (1858-1917) sociólogo, antropólogo e filósofo francês. Principais obras utilizadas por Habermas: “Da divisão do trabalho social”; “As regras do método sociológico”.

²⁴ Talcott Parsons (1902- 1979) sociólogo estadunidense. Principais obras utilizadas por Habermas: “A Estrutura da Ação Social”; “Sistemas Sociais e a Evolução da Teoria da Ação”.

2. WEBER E A TAC

Habermas inicia a análise de Weber fazendo o seguinte diagnóstico: “Max Weber, entre os clássicos da sociologia, foi o *único* que rompeu com as premissas do pensamento histórico-filosófico e com as assunções fundamentais do evolucionismo” (2012, v. 1, p. 65, grifo nosso). Isso demonstra como Habermas é um autor weberiano, no sentido forte do termo, que coloca a ação e o agir como forma de o intérprete compreender a sociedade. Portanto, suas primeiras linhas sobre Weber demonstra a grandeza desse autor, e como ele figura como um dos poucos clássicos que podem ser repensados a partir dos valores da sociedade moderna contemporânea.

Para empreender esse decurso teórico, dividiremos o capítulo em três tópicos: o primeiro vai mostrar como Weber interpreta a racionalização social, para apresentar os diferentes conceitos de racionalidade; no segundo, separar-se-á a racionalização religiosa da social para apresentar o conceito histórico-universal de racionalidade das imagens de mundo; no terceiro, aprofundar o papel da ética protestante no racionalismo ocidental.

2.1 Racionalidade

Na leitura habermasiana, Weber faz uma cuidadosa análise do racionalismo ocidental ao estudar a empresa capitalista e a burocracia estatal, principalmente no seu livro *Economia e Sociedade [Wirtschaft und Gesellschaft]*. Habermas busca compreender a racionalização cultural, pois fora justamente esse ponto sobre o que o primeiro capítulo se debruçou, outros agires além do teleológico. Para Habermas, a racionalização weberiana é “toda e qualquer ampliação do saber empírico, da capacidade prognóstica, do domínio instrumental e organizacional de procedimentos empíricos” (2012, v. 1, p. 291).

O processo de racionalização do direito e da moral possibilitou a dissociação e o discernimento moral-práticos, e as investigações dos fundamentos religiosos propiciaram a condenação radical dos recursos mágicos, isto é: (a) desencantamento da religião; (b) negação de eleitos e isolamento do crente individual; (c) a ideia de profissão como cumprimento de um dever divino; (d) reformulação da aversão cristã do mundo terreno que busca a salvação no outro mundo, para a ascese de salvação pela profissão no

cotidiano; (e) rigor metódico de levar a vida por princípios racionais em todos os campos da vida, porque assim assegura-se a salvação. A partir desse diagnóstico weberiano, Habermas vai explorar as esferas culturais de valor – como a ciência, arte, literatura, direito e moral –, como parte imprescindível da transição para a modernidade, pensando sempre nas três formas de manifestação: cultura, sociedade e personalidade.

Na cultura, Habermas vai destacar o surgimento da ideia de uma cognição, o aprendizado e o desenvolvimento das ciências naturais, principalmente os estudos de Darwin; uma racionalização do direito romano e uma ética protestante que contesta a Igreja Católica, possibilitando também uma autonomização da arte do mecenato católico. Habermas aponta o surgimento das academias e de uma doutrina jurídica universitária pautada em uma formação na relação entre cultura religiosa e sociedade. Também encontramos novas associações religiosas na arte e o início de um comércio da arte pautado por uma produção e recepção de críticos da arte.

Na sociedade, Habermas vai apontar a economia capitalista como grande acontecimento do surgimento da modernidade, bem como um aparato estatal que ampara as modificações no direito burguês, e a criação de uma família burguesa.

Na personalidade, o fator mais importante para Habermas é a racionalização metódica da vida, e estilos de vida pautados nos elementos expressivos como a arte de vanguarda.

Max Weber consegue *descrever* essa modernização como racionalização social porque a atividade capitalista é talhada para o agir econômico racional, e o aparato estatal moderno, para o agir administrativo racional; ou seja, ambos são talhados para o tipo do agir racional-teleológico. (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 303, grifos do autor).

Para Habermas, há dois grandes impulsos racionais em Weber: o primeiro, a ética econômica nas religiões mundiais; e o segundo, o desenvolvimento da economia capitalista e do Estado Moderno. A desconstrução desses modelos possibilitará compreender a transformação da racionalização cultural em uma racionalização social. E esse será o primeiro grande debate que Habermas fará com Weber. Para essa desconstrução, Habermas se apoia em sete passos teóricos:

(a) entender o conceito de técnica para apreender a forma de racionalidade do comportamento, afirmando que a técnica é a regularidade de um comportamento reprodutível sobre o qual outros comportamentos possam ajustar-se de maneira calculada;

- (b) a ideia de empregar e testar recursos, para um progresso técnico;
- (c) a melhor técnica instrumental é também elegida segundo os valores: uma ação só pode ser racional “na medida em que não seja cegamente direcionada por afetos ou guiadas por tradições” (2012, v. 1, p. 310);
- (d) o agir racional-valorativo apresenta uma vida pautada por princípios socialmente delimitados;
- (e) a racionalidade prática weberiana refere-se a emprego de recursos, demarcação de propósitos e orientação segundo valores;
- (f) a racionalidade da religião e sua dogmática, como pilar de sustentação do direito formal;
- (g) a racionalização das imagens de mundo conduz o indivíduo a uma faculdade de determinar as próprias normas de conduta.

Portanto, a partir desses sete passos, Habermas vai afirmar que a vinculação “entre agir racional-teleológico e agir racional-valorativo resulta no tipo de ação que satisfaz as condições da *racionalidade prática no todo*” (2012, v. 1, p. 313-314, grifos do autor).

O outro ponto importante de desconstrução é pensar como a racionalidade começa a se imiscuir nas atividades cotidianas e as pessoas assumem metodicamente esses êxitos de ação. Na racionalização instrumental, a percepção que utilizar determinada técnica torna o serviço, a ação, a conduta, a atividade laboral mais eficaz. Nas normas de conduta, utilizar da boa educação ao solicitar algo, ou respeitar os sinais de trânsito, ou mesmo um imperativo moral como o respeito ao outro. Todas essas formas de agires nós aprendemos e as racionalizamos nas decisões da ação. Por isso Habermas acredita que Weber contribuiu em dois pontos fundamentais. O primeiro, na sistematização das imagens de mundo. O segundo, nas lógicas internas relacionadas a um valor. Habermas aponta que a racionalização ocorre na própria cultura; é um ponto pouco explorado na teoria da ação weberiana, pois a racionalização com respeito a fins (teleológica) que compreende a máquina burocrática que surge com o Estado Moderno não aprofunda os sinais advindos da racionalização da cultura.

Para entender esse aprofundamento weberiano do agir sistemático incorporado nas pessoas, Habermas se baseou em Johannes Weiß¹, que escreveu *A fundação da sociologia de Max Weber* [*Max Webers Grundlegung der Soziologie*] de 1975, enfatizando a racionalidade cultural como importante componente para aprofundar as discussões weberianas e a própria teoria do agir.

Nesses sete passos, (a) a (g), Habermas revela que Weber colocou a racionalização no plano das estruturas da consciência, aproximando à discussão da teoria da ação promovida por Parsons. Por um lado, Weber aponta para uma racionalidade na condução de vida e, por outro, confronta a racionalidade das perspectivas de mundo e das esferas de valor. Para Weber, a tarefa da sociologia é explicar a racionalização. Weber aponta que está na racionalização sua posição universalista para compreender o social. Desses sete passos teóricos, Habermas fará uma contraposição, no sentido de ampliá-los às imagens de mundo para agregar o conceito de agir comunicativo.

No item (a), como uma técnica que nasce a partir do ponto de vista do sujeito histórico, por exemplo, a partir da visão moderna de mundo, é possível criticar como irracionais as imagens de mundo religiosas, místicas. No entanto, essa crítica não é feita a partir das técnicas, mas sim pela interpretação religiosa. Muitas das técnicas aceitas como racionais podem ter sido constituídas em um passado como irracionais, como exemplo as técnicas de respiração da ioga, que hoje são utilizadas como forma de acalmar um paciente em algum estado de tensão extremada.

No item (b), Weber abordou a reprodutibilidade da técnica, e, no item (c), a racionalidade formal. Habermas afirma que outras formas de desenvolvimento da racionalidade são possíveis e que cada cultura pode encontrar no mundo objetivo a racionalização para medir o progresso, e isso pode ser algo universal. Não a ideia de técnica instrumental, mas a ideia de domínio sobre a natureza, no sentido dado também por Heidegger ao interpretar Hegel sobre o conceito de história universal.

No item (d), Weber aponta uma delimitação da racionalidade de valores. No qual Habermas pauta-os a partir da sua definição das estruturas da consciência pós-tradicionais, que promoveria um valor mais universal à forma que faz transformar esses valores.

¹ Johannes Weiß (1941-) Sociólogo alemão. Principal obra utilizada por Habermas: “Weber And The Marxist World”.

No (e), racionalidade da condução metódica da vida, Habermas aponta que a repressão que uma ascese intramundana para uma visão de mundo e obediência cega à Deus pode parecer irracional, mas esta repressão tem como elemento fundamental e motivacional o agir racional-teleológico.

Nos itens (f) e (g), a racionalidade da religião é apenas um dos pilares do direito formal. O direito constituiu-se, de um lado, por uma integração das relações do Mundo da Vida com as formas morais de vida em sociedade, e, por outro, da constituição de ornamentos jurídicos apoiados no Estado. A racionalização das imagens de mundo implica uma compreensão moderna de mundo, propondo uma lógica racionalizante das esferas de vida. Cada esfera de vida possui um valor, uma norma, uma conduta, e cada uma das ações nestas esferas busca por pretensões de validade. Mesmo em um sistema cheio de contradições internas, elas passam por um processo valorativo.

Para Weber, no livro *Economia e Sociedade*, em resposta a uma crítica sobre a questão da racionalização em favor de uma condução irracional de vida, afirma que nada é irracional em si, mas sempre a partir de um referencial. Implica saber qual racionalidade se encontra em determinada ação. Por exemplo, qual a racionalidade de pintar o corpo com uma tatuagem, orar em um templo budista, não comer certo tipo de alimento, não proferir determinada palavra, imolar-se. Para vencer essas contradições, vamos focar no próximo item o caráter parcial e incompleto daquilo que Weber discute sobre racionalização ética. Para isso vamos trazer ao debate a formação das estruturas de consciência.

2.2 Consciências

Na primeira parte, buscamos tratar o racionalismo ocidental e os recursos weberianos para analisar este fenômeno. A leitura habermasiana tem como ponto fundamental a compreensão da importância da autonomização, diferenciação das esferas culturais de valor e racionalização das imagens de mundo. Habermas afirma que uma boa leitura weberiana, necessariamente, deveria partir da explicação do conceito sociológico de ordenação de vida por meio do conceito de efetivação de valor. Por parte do sociólogo, é importante salientar a distinção entre esferas do ser e da validade, e, respectivamente, “entre enunciados descritivos e avaliativos” (v. 1, p. 335). “Weber não poderia ter

construído uma teoria da racionalização se não tivesse plena convicção de que podia, ao mesmo tempo, observar processos empíricos (...), vincular aspectos de verdade e aspectos de validade” (v. 1, p. 336).

A racionalização da cultura só passa a ter efeitos empíricos quando se torna uma racionalização das orientações de ação e das ordenações da vida. Nesse processo de ordenação, consta a validade normativa e legitimidade que é reconhecida como obrigatória quando os membros do grupo veem sentido, ou nas palavras de Habermas, um potencial de fundamentação e justificação, não somente de interesse de um determinado grupo.

Quanto às imagens de mundo, Habermas vai estruturar sua leitura de Weber a partir de alguns pontos: (i) campo de atuação prática; (ii) admissão de erros éticos; (iii) possibilidade de construir e desconstruir máximas morais; (iv) possibilidade de falibilidade do sujeito.

A TAC se estrutura a partir de imagens de mundo racionalizadas, na medida em que, sob princípios práticos, prepara e apresenta o mundo terreno ou os fenômenos como esfera de prova pelos bons usos, à medida que separa esse aspecto de todos os demais.

Habermas vai construir o que ele denomina um posicionamento do sujeito ao agir diante do mundo, que seria uma segunda via ao caminho da salvação voltado para uma vida ascética ou contemplativa, para uma visão objetiva de mundo. O sujeito valora o mundo como um todo, sabendo que há visões de mundo. O mundo moderno permite essa visão do sujeito frente aos demais; o contato promove esse intercâmbio de ideias, levando a uma tomada de posição diante do mundo com um mecanismo de adaptação aos diferentes posicionamentos diante do mundo. “Weber mede a racionalização de imagens de mundo segundo o grau de superação do pensamento mágico” (2012, v. 1, p. 377). Diferentemente, a TAC propõe uma visão universalista. B. Nelson, no livro *Sobre usura* [Über den Wucher] de 1977, cunhou o termo “Alteridade Universal” que seria a forma como os relacionamentos interpessoais se tornariam possíveis mediante uma objetivação ética do mundo.

Para Habermas, existem dois problemas na interpretação da obra weberiana: o primeiro é o desacoplamento entre a teoria e os campos experienciais das práxis, e o segundo é perceber que existem campos além das religiões que constroem a moral. Para enfrentar

estes problemas Habermas vai se aprofundar no papel da ética protestante na visão moderna de mundo.

2.3 Ética

Somente nas sociedades modernas é que as formas do desencantamento vêm à luz. Esse processo denomina-se modernização da sociedade. Para isso surge um aparato estatal, um sistema econômico e as estruturas de consciência de imagens de mundo discutidos no termo “alteridade universal”. Esse movimento ocorre em todos os âmbitos, seja por motivações dos sujeitos, seja como solução de conflitos e busca pelo poder, seja por conflitos de interesse e espaço na sociedade. “Por certo, a transição para a sociedade moderna exige uma explicação complexa que leve em conta a ação conjunta de ideias e interesses” (v. 1, p. 384). Weber fez uma excelente leitura deste processo, mas desde uma perspectiva “de cima”, imposição de um mundo e reprodução deste mundo. Habermas vai apontar que nesta modernização existem três trilhas, sendo duas delas esquecidas por Weber e que são importantes: a primeira são os movimentos sociais – direitos, justiça, sindicalismo; a segunda são os movimentos culturais – meio artístico organizado pelo mercado; a terceira é a institucionalização do agir racional-teleológico – amplamente efetiva e conformadora das estruturas da sociedade como um todo. As duas primeiras trilhas serão exploradas neste tópico.

A racionalização social consiste “no prevalecimento de subsistemas do agir racional-teleológico, a saber, na figura do empreendimento capitalista e da instituição estatal moderna” (v. 1, p. 388). Habermas deixa de lado as formas de agir econômico para se preocupar com o processo de institucionalização. Para essa institucionalização, é necessário “um subsistema social que assegure a reprodução cultural das orientações de valor correspondentes” (v. 1, p. 388), como a comunidade e a família; “uma ética do sentimento moral que sistematize todos os campos e de maneira valorativa firme as ações racionais-teleológicas” (v. 1, p. 388) e, por último, um sistema de normas coercivas que, “segundo sua estrutura formal, se preste a propor comportamentos legítimos para os que agem a persecução-teleológica de interesses próprios, voltadas exclusivamente ao êxito e desenvolvida em um campo moralmente neutralizado” (v. 1, p. 388).

Outro ponto fundamental para o surgimento das estruturas de mundo modernas é a ética profissional protestante, que Habermas acredita que tenha no seu cerne o agir-racional-teleológico aplicado no trabalho social. Com estas exteriorizações Habermas vai atacar os tipos de racionalidade que estruturam a sociedade moderna e que possibilita, ao perceber a falha weberiana, dar o salto teórico metodológico por meio do agir comunicativo.

A primeira forma de racionalidade é a cognitivo-instrumental, que é institucionalizada nos meios científicos (artigos, congressos, teorias). A segunda forma de racionalização é a estético-prática, que é institucionalizada nos meios artísticos (teatro, cinema, performances). A terceira forma de racionalização é a moral-prática, que é institucionalizada nos meios formais (escola, religião, família). Essa terceira racionalidade é oprimida pelas outras duas. Weber deveria ampliar o papel do direito como instituição que assegura a racionalidade moral-prática, e que, no limite, possibilita uma estrutura para controlar a racionalidade cognitiva-instrumental. Exatamente esta será a discussão da racionalização do direito e o diagnóstico do presente².

Para Habermas o direito cumpre um papel importante para criar os limites das ações racionais finalistas, isto é, daqueles que usam a linguagem de forma instrumental. Para demonstrar que o direito tem este papel mediador Habermas discute com duas teses weberianas: a) da defesa de uma ética universal e b) da cientifização do mundo. Da primeira tese, Habermas afirma que “não é plausível em si mesma” (v. 1, p. 435), pois, as estruturas da consciência diluem-se e incorporam várias formas de visões de mundo, não existindo juízos *a priori* universais. Os saberes jurídico, artístico e científico desenvolvem inúmeros aspectos de validade; a partir dos estudos da religião é possível ampliar a interpretação do direito, e perceber como ele foi constituído no Mundo da Vida, e institucionalizado pelo Estado, mas ancorado nas relações intersubjetivas do Mundo da Vida. O sistema jurídico³ tem um conteúdo prático-moral, tem um conteúdo mediador, tem um conteúdo integrador, portanto, o direito tem uma proximidade com a esfera comunicativa, quer dizer que o direito não é teleológico, mas, sim, uma teia de conteúdos comunicativos com aqueles ligados ao sistema.

² Discussão aprofundada nos dois volumes “Direito e Democracia”.

³ Ler: Aylton Barbieri Durão (2009) “Habermas: Os Fundamentos do Estado Democrático de Direito”.

Outra forma de avançar nos estudos weberianos é dialogar com Lawrence Kohlberg⁴. Em seu livro “Estágios morais e moralização: a abordagem cognitivo-desenvolvimentista” [*Moral stages and moralization: The cognitive-developmental approach*] de 1976, o autor trabalha com a questão de formação moral do sujeito, como níveis de aprendizado moral⁵. Conforme o sujeito vai subindo nestes níveis ele tem maior capacidade de julgar, sair do seu egocentrismo e praticar a alteridade. Em termos bem básicos existem três níveis de estágios morais: pré-convencional; convencional e pós-convencional. No pré-convencional a pessoa não consegue entender a importância de uma norma, por estar autocentrada. No convencional o indivíduo entende a norma, a prática, mas não consegue interpretar a norma em um sentido mais lato. No pós-convencional o sujeito interpreta a norma, ele consegue agir conforme valores mais amplos, e pode questionar inclusive a norma se ela estiver em conflito com seus valores éticos e morais. Uma pessoa que age de forma pós-convencional tem consciência da esfera legal e pode criticar os fundamentos e princípios das normas jurídicas; ela atua de forma comunicativa, e não como uma mero receptor de leis. O próprio sujeito realiza a hermenêutica jurídica. “Esses *conceitos fundamentais pós-tradicionais de direito e moral* foram desenvolvidos e sistematizados primeiramente no âmbito do direito natural racional” (Habermas, 2012, v. 1, p. 455, grifos do autor).

Depois de explorar a teoria weberiana e apontar as interpretações da sua teoria do agir comunicativo, Habermas termina o estudo de Weber apontando os próximos passos da TAC. Primeiro Habermas vai seguir os caminhos da teoria da ação, que começa em Weber pelo agir teleológico e que constitui uma tradição na teoria da ação. Weber forneceu pistas de outras formas de agir, como a racionalização das imagens de mundo, a autonomização e diferenciação das esferas culturais, os fenômenos moral-prático e estético-expressivos. Essas foram as pistas que Habermas seguiu para demonstrar seu agir comunicativo. Outro ponto que a TAC irá explorar refere-se à teoria do direito. Habermas pensará o direito por meio de um sistema de ação, mais complexo do que o agir finalista. Neste sentido, vai afirmar que os desligamentos da moral com o direito é uma perda grave para a sociedade, pois os sujeitos se afastam do conteúdo comunicativo do Mundo da Vida que estrutura todo o sistema de ação⁶. Este processo permitirá um estudo

⁴ Lawrence Kohlberg (1927- 1987) psicólogo estadunidense. Principais obras utilizadas por Habermas: “Moral stages and moralization: The cognitive-developmental approach”; “Moral Development and Behavior: Theory, Research and Social Issues”.

⁵ Ver também: “Consciência Moral e Agir Comunicativo” p. 143-234 (HABERMAS, 1989).

⁶ Este tema será debatido quando Habermas abordar as patologias da modernidade.

aprofundado via Parsons da teoria dos sistemas, que Habermas explorou no segundo volume da TAC.

Para Habermas, apenas a integração das duas abordagens – (1) o aprofundamento da teoria de Weber e (2) ampliação da teoria de Parsons – fará da teoria do agir comunicativo “um fundamento consistente para a teoria social” (v. 1, p. 471).

3. COMUNICAÇÃO

Neste capítulo vamos integrar as discussões dos capítulos anteriores para formular o conceito do agir comunicativo.

Definição de agir comunicativo:

Para uma teoria do agir comunicativo, só são instrutivas as teorias analíticas do significado que começam a abordagem pela estrutura da expressão linguística, em vez de começá-la pelas intenções dos falantes. Dessa maneira, a teoria se mantém atenta ao problema de como ligar umas às outras as ações de vários atores, com a ajuda do mecanismo de entendimento; isto é, como se podem situar tais ações em uma rede de espaços sociais e tempos históricos. (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 479).

Habermas, para sintetizar essas questões, vai trazer outro autor alemão para o debate, Karl Bühler¹, particularmente seu livro sobre comunicação, *Teoria da Linguagem* [Sprachtheorie], de 1934, que estabelece um modelo de *órgonon* – que interpreta os signos linguísticos pela semiótica, um instrumento para interpretar a linguagem. Deste texto destacam-se as funções dos atos de fala: a) cognitiva; b) expressiva; c) apelativa.

3.1 Entendimento

A teoria de Bühler sobre as funções da linguagem pode ser entendida como uma sistematização dos atos de fala. As teorias dos atos de fala analisam a intenção do sujeito ao falar, e a sistematização auxilia a teoria habermasiana para compreender se um sujeito utiliza a linguagem comunicativamente ou estrategicamente. Para isso Habermas propõe uma radicalização da teoria de *órgonon*, apropriando-se de John Austin², que estuda os atos de fala e Karl-Otto-Apel³ (teórico da linguagem que mais influenciou Habermas em sua guinada linguística para pensar uma teoria do agir comunicativo). Desse autor, Habermas se utiliza do livro “Duas respostas paradigmáticas para a questão sobre a

¹ Karl Bühler (1879-1963) filósofo, linguista, psicólogo e psiquiatra alemão. Principais obras utilizadas por Habermas: “Os axiomas da linguística”; “Teoria da linguagem”.

² John Langshaw Austin (1911-1960) filósofo da linguagem britânico. Principais obras utilizadas por Habermas: “The Meaning of a Words” “How to Do Things with Words”.

³ Karl-Otto Apel (1922-2017) filósofo alemão. Principais obras utilizadas por Habermas: “Dissolução da ética do Discurso?”; “Ética e Responsabilidade: o problema da passagem para a moral pós-convencional”.

distinção *logos* da linguagem” [Zwei paradigmatische Antworten auf die Frage nach der Logosauszeichnung der Sprache] de 1980. Habermas vai utilizar estes autores para comprovar as pretensões de validade e referências de mundo. O agir comunicativo depende destes contextos (validade e mundo) que se referem a situações concretas de fala. Para Habermas, são recortes do Mundo da Vida concernentes aos participantes da interação. Somente este conceito de mundo da vida – interpretado de Ludwig Wittgenstein no livro *Sobre a consciência* [Über Gewißheit] de 1970, que irá assegurar a passagem da teoria da linguagem para a teoria da ação.

A preocupação de Habermas é aplicar a teoria da ação para uma teoria do agir comunicativo. A primeira questão é compreender o sentido da ação, pois com esta é possível distinguir ações e comportamentos. Para Habermas a teoria weberiana é uma teoria “intencionalista da consciência” (2012, v. 1, p. 486), portanto Habermas está colocando Weber no patamar dos teóricos da virada linguística, mostrando o potencial weberiano em enxergar as imagens de mundo e a formação de processos pós-convencionais da ação. A crítica habermasiana a Weber se dá na área da intersubjetividade. Weber não pensou no status relacional interpessoal; o sujeito weberiano é teleológico enquanto o habermasiano é comunicativo. O que está proposto aqui é a intenção habermasiana em apontar para uma relação entre sujeitos, que pode ser finalista, isto é, buscar um fim útil no outro; no entanto, ela é, ao mesmo tempo, relacional, por isso estratégica.

Para continuar esta discussão, vamos retomar Weber e os tipos de agir:

- a) Agir racional-teleológico
- b) Agir racional-valorativo
- c) Agir passional
- d) Agir tradicional

Essa tipologia apoia-se em categorias de fins da ação, que servem de orientação ao sujeito em sua ação: os fins são utilitaristas, atinentes a valores ou passionais. Weber não aborda aqui a relação social. “Ao conceber teleologicamente uma ação monológica, ele (Weber) toma como aspecto racionalizável apenas a relação entre meio e fim” (v. 1, p. 489).

A partir desta versão weberiana, Habermas vai propor sua versão (v. 1, p. 491), em que as ações sociais são parte de relações sociais, colocando a seguinte questão: uma relação social apoia-se unicamente sobre posicionamento de interesses? Ou ela pode se apoiar

sobre um comum acordo normativo? Habermas logicamente apoia-se na segunda questão, e é o que vamos desenvolver a seguir.

A interação baseada na complementaridade de interesses não existe apenas sob a forma de uso, de habituação que se aceita de forma obtusa; ela existe também no plano do comportamento competitivo racional, por exemplo, nas relações modernas de comércio, no sistema jurídico moderno. Diante dessas considerações, parece cabível construir tipos de agir social segundo o tipo de coordenação e construí-los segundo o grau de racionalidade da relação social estabelecida.

No sentido proposto pela TAC, a versão weberiana de ação é muito estreita, pois só pode julgar as ações sociais sob o aspecto da racionalidade finalista. “Dessa perspectiva conceitual, a racionalização de sistemas de ação tem de se restringir ao estabelecimento e difusão de tipos de agir racional-teleológico específicos em relação a determinados subsistemas” (v. 1, p. 494). Por este motivo, Habermas pretende retomar o conceito de agir comunicativo – exposto no capítulo 1 –, e ampliando a teoria dos atos de fala, ancorando aspectos do agir negligenciados por Weber. Habermas, na minha opinião, é um weberiano fervoroso e quanto ele mais critica as faltas, mais ele dialoga com este clássico da sociologia compreensiva. Na TAC a teoria weberiana separará o agir em duas orientações da ação – orientada pelo êxito ou orientada pelo entendimento.

Para recordarmos, Habermas analisa o agir racional-teleológico como orientação do sujeito na consecução de um fim estabelecido de maneira bastante exata, segundo propósitos claros. “O êxito é definido como ocorrência de um estado desejado no mundo” (v. 1, p. 495). Os efeitos da ação podem ser: a) resultados da ação – realiza o propósito desejado; b) consequências da ação – previsão de potenciais do resultado; c) consequências secundárias – a não previsibilidade. Habermas denomina uma ação instrumental quando existe na ação a latência dos efeitos de ação. Essa ação é estratégica quando se avalia a influência e o grau de efetividade na relação entre dois sujeitos racionais. A ação comunicativa dá-se quando os planos de ação dos atores envolvidos são coordenados pelo entendimento, em que os cálculos egocêntricos da ação instrumental e ação estratégica são deixados de lado.

Nas páginas a seguir vamos apresentar como a teoria habermasiana vai agora abordar as diferenças fundamentais destes modos de ação, contrapondo as atitudes e sentidos do

sujeito para construir sua teoria e os motivos que o levaram a construir a categoria: agir comunicativo.

Primeiro é preciso lembrar da dualidade habermasiana ao construir sua categoria: ou os sujeitos assumem uma atitude orientada ao êxito, ou assumem uma atitude orientada pelo entendimento. As ações orientadas ao êxito foram bem discutidas nos capítulos precedentes, principalmente na teoria weberiana. Neste item vamos aprofundar o que Habermas compreende por “atitude orientada pelo entendimento” (v. 1, p. 497). Para isso, ele vai construir a categoria entendimento dentro do Mundo da Vida.

“O entendimento é considerado um processo de unificação entre sujeitos aptos a falar e agir” (v. 1, p. 497). No Mundo da Vida estes sujeitos utilizam-se da linguagem para se comunicar, e este uso é o original, para a constituição das sociedades humanas. Habermas se apropria dos conceitos construídos no capítulo 1, sobre os atos de fala e o transforma para fazer sentido na sua busca de elementos para incrementar sua categoria do agir comunicativo. Os atos perlocucionários (estratégicos), ilocucionários (comunicativos) e locucionários (normativos) são pensados a partir das seguintes premissas: (i) o entendimento é anterior ao dissenso; (ii) o agir comunicativo é anterior ao agir estratégico; (iii) o agir social é anterior ao agir teleológico. “Um falante que age de maneira teleológica precisa alcançar, sem trair sua meta perlocucionária, também sua meta ilocucionária, a saber: que o ouvinte entenda o que se diz e envolva-se com as obrigações vinculadas à aceitação da oferta do ato de fala” (2012, v. 1, p. 508). Portanto, o agir comunicativo é o tipo de interação em que todos os participantes buscam sintonizar entre si seus planos de ação individuais aos objetivos ilocucionários de maneira irrestrita.

No agir comunicativo as interações são mediadas pela linguagem nas quais todos os participantes buscam fins ilocucionários (entendimento), e tão somente fins como esse. No agir estratégico, Habermas inclui as interações mediadas pela linguagem, em que pelo menos um dos participantes pretende ocasionar, com suas ações de fala, efeitos perlocucionários.

A crítica de Habermas a Austin é a não percepção que as ações de fala funcionam como mecanismos de coordenação de ações, e que às vezes são pautadas pelo entendimento, e outras vezes pela manipulação. O ato de fala é a forma para a compreensão do agir humano, no qual, a partir de um enunciado buscando o entendimento, as pessoas podem, e têm liberdade para isso, dizer sim ou não. Essas condições não podem ser cumpridas de

modo unilateral, estando relacionadas ao reconhecimento intersubjetivo de uma pretensão de comunicação em nível comunicativo, explicitada em um comum acordo, do qual decorrem as consequências da interação.

Como são essas ações comunicativas? É possível visualizarmos na realidade concreta esse acontecimento. As explicações teóricas partem das ações de fala, e somente utilizando estes exemplos podemos nos aproximar do conteúdo comunicativo nas relações intersubjetivas comunicativas na sociedade.

(1) Os sujeitos que falam devem se entender, isto é, compreender as expressões linguísticas de determinado Mundo da Vida. Isso é fundamental, pois pessoas podem querer o entendimento, mas não possuem elementos que o promovam, e isso pode levar a enganos ou autoenganos. O exemplo típico é a fala com um estrangeiro de quem não conhecemos todos os códigos e podemos, mesmo tendo fins ilocucionários, não atingir o entendimento.

(2) Os sujeitos constroem suas falas fazendo referências às ordenações legítimas, em que tais sujeitos reconhecem o mundo normativo e social, e nenhum dos dois parte de referências ao mundo subjetivo a que somente ele mesmo tem acesso privilegiado. O caso concreto é uma conversa em que as pessoas tentam ao máximo trazer as vivências e falas compartilhadas por todos, sem se referir como argumento a uma vivência particular, que os falantes não poderão contestar, pois a vivência é muito pessoal. Por exemplo: falar com alguém sobre os sentimentos de ir à guerra ou utilizar aspectos da subjetividade para construir um argumento que torna impossível de ser entendido pelos demais participantes; o professor que utiliza termos acadêmicos científicos válidos, quando, porém, o aluno não possui os códigos para participar da comunicação.

3.2 Linguagem

Para Habermas equacionar a enormidade de possibilidades comunicativas ele vai buscar em J. Searle⁴, no livro *A taxonomia dos atos de fala ilocucionários* [*A taxonomy of illocutionary Acts*] de 1979, as formas de entendimento nos atos de fala. Searle afirma que os fins ilocucionários das ações de fala podem ser alcançados desde que haja um

⁴ John Rogers Searle (1932-) filósofo norte-americano. Principais obras utilizadas por Habermas: “Os atos de fala: um ensaio de filosofia da linguagem”; “Expressão e significado: estudos da teoria dos atos da fala”.

reconhecimento intersubjetivo de pretensões de poder, de validade, de retidão normativa, e de veracidade subjetiva. Searle chega às seguintes formas de ação – que são parte do agir comunicativo: a) imperativos: “o falante refere-se a um estado almejado no mundo objetivo, e de tal maneira que pretende impelir O (ouvinte) a concretizar este estado” (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 561); b) ações de fala constatativas: “o falante refere-se a algo no mundo objetivo, de tal maneira que apenas pretende dar a conhecer um estado de coisas” (v. 1, p. 561). c) ações de fala reguladoras: “o falante refere-se a algo no mundo social em comum, e de tal maneira pretende estabelecer uma relação interpessoal reconhecida de maneira legítima” (v. 1, p. 561); d) ações de fala expressivas: “o falante refere-se a algo em seu mundo subjetivo, e de tal maneira que pretende desvelar para certo público uma vivência à qual tem aceso privilegiado” (v. 1, p. 561-562).

Desse modo, Habermas vai construir os tipos puros de interação mediada pela linguagem:

1 – O agir estratégico é um tipo de ação de fala que utiliza os atos de fala perlocutionários; sua função é enganar o outro; sua atitude é objetivadora; pretende ter eficácia na sua ação e utiliza como referência o mundo objetivo.

2 – A conversação é um tipo de ato de fala constativo em que o falante quer demonstrar um estado de coisas; ela é orientada pelo entendimento; é explicativa; busca a verdade e refere-se ao mundo objetivo.

3 – Agir regulado por normas é um ato de fala regulativo; possibilita a criação de relações interpessoais; é orientado ao entendimento; sua atitude é buscar conformidade com as normas; busca a correção e tem referência no mundo social.

4 – Agir dramático é um ato de fala expressivo que tem a função linguística de autorrepresentação; é orientado ao entendimento; sua atitude é expressiva; busca a veracidade, e tem referência no mundo subjetivo.

Portanto, o agir comunicativo tem três tipos puros de atos de fala: a conversação, o agir conduzido por normas e o agir dramático.

Para Habermas, a pragmática formal, com seus tipos de interação mediada pela linguagem, apresenta a grande vantagem de “destacar exatamente os aspectos em que as ações sociais corporificam espécies diversas de saber” (v. 1, p. 573-574). Ao não fixar a racionalidade teleológica como única forma de agir, compensa-se “a deficiência que apontamos na teoria da ação weberiana” (v. 1, p. 574).

A pragmática formal, aporte teórico-metodológico habermasiano para a análise da TAC, apresenta a centralidade das ações sociais para potencial de análise comunicativa. Habermas, no quadro a seguir, demonstra sua dimensão e amplia o conceito de racionalidade da ação.

- Ações Teleológicas corporificam um saber valorado por via técnica e estratégica.
- Ações Constatativas corporificam um saber nas conversações.
- Ações Reguladas por Normas corporificam um saber moral-prático.
- Ações Dramatúrgicas corporificam um saber da subjetividade.

As racionalidades da ação, desenvolvidas por Habermas, podem ser compreendidas de maneira sistemática, a partir do seguinte quadro teórico, inspirado na fig. 16 da TAC, v. 1 (p. 565).

Tipos de Ação	Tipos de saber corporificado	Forma de argumentação	Modelo de saber legado pela tradição
Agir teleológico: estratégico por via instrumental	Saber utilizável por via técnica e estratégica	Discurso teórico	Tecnologias/estratégias
Ações de fala constatativas (conversação)	Saber empírico teórico	Discurso teórico	Teorias
Agir regulado por normas	Saber moral prático	Discurso prático	Noções jurídicas e morais
Agir dramatúrgico	Saber estético-prático	Crítica estética e terapêutica	Obras de arte

Para Habermas, há um ponto de convergência nas diversas pesquisas sociolinguísticas, etnolinguísticas e psicolinguísticas, que reside no conhecimento de que o saber de fundo e o saber acerca do contexto, ambos coletivos e partilhados por falantes e ouvintes, determinam a interpretação dos atos de fala. Portanto, o horizonte do mundo da vida conforma contextos, e, a partir do Mundo da Vida, os participantes da comunicação chegam a um entendimento sobre alguma coisa. A Teoria proposta por Habermas é tornar próximas as teorias da ação às concepções de mundo e à teoria do agir comunicativo. Nesta aproximação o agir comunicativo concentra um papel central, sobretudo quando analisamos a Teoria da Ação.

4. REIFICAÇÃO E A TAC

O grande debate habermasiano da racionalização como reificação diz respeito aos limites apontados por Weber para uma teoria da cultura: como a teoria crítica incorporou esta leitura weberiana ao marxismo ocidental; e como é possível ampliar a teoria da ação para além do agir teleológico, trazendo o conceito de agir instrumental e a própria reificação ao Mundo da Vida. Reificação é uma dupla alienação do sujeito. Aquela abordada por Marx, do sentido do trabalho, do fetiche da mercadoria e da mais-valia, reificação é o processo de naturalização dessa alienação, é a reprodução em todos os níveis de vida dessa alienação; em termos práticos, é a alienação em todos os lugares sendo repetida ao infinito.

O ponto de inflexão debatido será o potencial de comunicação em uma fala. Como é possível construir um entendimento sobre essa ação? A discussão de Lukács e Adorno e, posteriormente, sua incorporação na teoria crítica, possibilita pensar o entendimento nos atos de fala? Essas questões importantes finalizam o primeiro livro da TAC.

Habermas coloca alguns condicionantes para finalizar o primeiro volume:

“Se as ações sociais são coordenadas pelo caminho do entendimento, são as condições formais de um comum acordo racionalmente motivado que indicam a maneira pela qual se podem racionalizar as relações entre os participantes da interação” (v. 1, p. 586), devemos considerar um Mundo da Vida racionalizado na medida em que permite interações “que não sejam guiadas por meio de um comum acordo *prescrito* por via normativa, mas sim – direta ou indiretamente – por meio de um entendimento alcançado comunicativamente” (v. 1, p. 586, grifos do autor).

No processo de complexificação da sociedade criam-se espaços específicos dentro do Mundo da Vida como uma esfera pública política, e nesse local constitui-se um meio de linguagem estratégica, principalmente as predominantes no domínio político. As consequências do processo de racionalização do Mundo da Vida são ambivalentes: por um lado, temos Parsons, no livro *A Estrutura da Ação Social*, volumes 1 e 2, de 1937, que analisa a institucionalização do individualismo; por outro lado, temos A. Gehlen¹, no

¹ Arnold Karl Franz Gehlen (1904- 1976), filósofo alemão. Principais obras utilizadas por Habermas: “Studien zur Anthropologie und Soziologie”; “Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik”.

livro *Moral e hipermoral* [*Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*], de 1969, que repudia uma ideia sistêmica de controle, pautando-se na capacidade de os indivíduos despertarem uma consciência crítica.

A busca habermasiana é pelo entendimento; portanto, na TAC, sentimos um esforço teórico de agregar visões de mundo, a partir de uma nova filosofia da linguagem. O processo de complexificação, ou racionalização, do mundo da vida é compreendido como processo de autonomização e diferenciação dos sistemas do saber, influenciando nas comunicações do dia a dia, incorporando a reprodução cultural, a integração social e a socialização.

Existe um processo de transformação do Mundo da Vida já indicado pela leitura weberiana de Habermas. Nesse momento, a questão que permanece é: Como as estruturas sociais comportam essas mudanças?

Na teoria habermasiana, o primeiro passo é a racionalização das normas, construindo instituições apoiadas na tradição; em outras palavras, a criação do direito moderno². Com a complexificação das relações sociais, ocorre um sobrecarregamento dos mecanismos de entendimento no agir regulado por normas. Além disso, tipos novos de organizações que dificultam a ligação que existia entre o agir e o entendimento começam a se apoiar nos sistemas, dinheiro e poder. Meios como esses (dinheiro e poder) substituem a linguagem como mecanismo de coordenação de ações. “Dissolvem a ligação entre o agir social e uma integração baseada no consenso de valores e ajustam (...) a uma racionalidade teleológica dirigida por meios” (v. 1, p. 589). Esses meios carecem de uma ancoragem institucional motivacional no Mundo da Vida: “a legitimidade da ordem jurídica e o fundamento moral prático para campos de ação legalizados (...) constituem elos que vinculam o mundo da vida ao sistema administrativo diferenciado pela via do poder e o sistema econômico diferenciado pela via do dinheiro” (v. 1, p. 590).

Para Habermas³, o único conceito que permite esta leitura de ancoragem dos sistemas ao Mundo da Vida é a teoria do agir comunicativo. Sua afirmação se calca na ideia de que os sistemas, mesmo na sua mais alta complexidade, coordenam suas ações a partir da racionalização da comunicação cotidiana, ligada à estrutura de intersubjetividades do

² Ler: “Sobre Moral, Direito e Democracia”, Aluisio A. Schumacher (2004); “O Futuro da Natureza Humana” de Jürgen Habermas (2004).

³ Para este item, sugiro a leitura das páginas 589 a 592, v. 1 TAC.

Mundo da Vida e “para a qual a linguagem é o *medium* genuíno insubstituível do entendimento” (v. 1, p. 590). Não há um conflito em tipos de agir (orientado ao entendimento ou ao êxito), mas existe uma concorrência anterior entre princípios de integração social. De um lado, estão os mecanismos de comunicação linguística orientados segundo pretensões de validade no mundo da vida; e, de outro lado, “estão os meios de direcionamento despojados da linguagem, através dos quais autonomizam-se e diferenciam-se sistemas de um agir que se orienta pelo êxito” (v. 1, p. 590). Este conflito já possui raízes na versão de uma dialética de trabalho morto e trabalho vivo, em Marx⁴. A sua preocupação é o de construir a argumentação do marxismo ocidental com Lukács, Horkheimer e Adorno, para aprofundar a racionalização social em Marx⁵ na dialética Sistema e Mundo da Vida.

Habermas aponta dois problemas: o primeiro, de ampliação do conceito teleológico de ação e a transição para uma filosofia da linguagem, radicalizando-a para uma teoria da comunicação; o segundo é a integração entre teoria da ação e teoria dos sistemas.

4.1 Marxismos⁶

Na teoria marxista ocidental, Georg Lukács usou a chave da “reificação” de Marx para desenvolver a racionalização weberiana, facilitando o entendimento da teoria da ação, relacionando-a a processos de valoração no sistema econômico. Propôs uma teoria que de um lado percebia o processo de autonomização e diferenciação de uma economia capitalista direcionada a valores de troca, e de outro, a deformação do Mundo da Vida segundo o modelo de fetiche da mercadoria. Habermas busca interpretar a tese weberiana da racionalização por Lukács, a partir do livro *Trabalho [Werke]*, em que se discute a reificação e a consciência do proletariado, utilizando-se da expressão neokantiana “forma de objetualidade” [*Gegenstandlichkeitsformen*] em um sentido cunhado por Dilthey como “forma de existência” [*Daseinsform*]. Lukács concebe o desenvolvimento da

⁴ Como mostram passagens históricas de *O Capital*, “Marx investiga a forma pela qual o processo de acumulação explora produtores que só podem oferecer como mercadoria a sua própria força de trabalho. Ele (Marx) acompanha o processo contraditório da racionalização social com base nos movimentos autodestrutivos de um sistema econômico que organiza a produção de bens apoiado no trabalho assalariado enquanto geração de valores de troca, para intervir de maneira desintegradora nas relações da vida das classes que toma parte nessas transações” (Habermas, 2012, v. 1, p. 591).

⁵ Ler: *Marx e Habermas: Teoria Crítica e os Sentidos da Emancipação*, por Rúrion Melo (2013).

⁶ Ler: “Para Reconstrução do Materialismo Histórico”, de Jürgen Habermas, 1983.

sociedade como histórias de reviravoltas das formas de objetualidade conformadoras da existência dos seres humanos. Nesse caso, para Habermas, o próprio Mundo da Vida é reificado, a causa da deformação é o modo de produção assalariado e a transformação do homem em mercadoria. Lukács investiga o efeito de reificação na forma mercadoria que evoca a racionalização e alienação, como dois aspectos de um mesmo processo.

A realização de Lukács consiste em associar Marx e Weber no que se refere à reificação e racionalização, onde há o desprendimento da forma trabalho social para outras esferas do Mundo da Vida. “À medida que os sujeitos que agem vão se adequando a orientações segundo o valor de troca, seu mundo da vida vai se reduzindo e se restringindo à dimensão objetiva” (Habermas, 2012, v. 1, p. 617). Os sujeitos assumem um papel objetivador, voltados ao êxito, e com isso fazem de si mesmos objetos a serem tratados por outros sujeitos.

A realização que Lukács promove permite uma grande virada na teoria habermasiana, pois o grande objetivo era ampliar o conceito de agir teleológico. Habermas ampliou em quatro pontos: 1) com a diferenciação entre agir teleológico e agir estratégico; 2) demonstrou que nos atos de fala existe espaço para o engano, mas mesmo o engano é necessário à compreensão do que se fala, posteriormente; 3) a complexificação da sociedade, demonstrando que a ampliação das relações acompanha novas formas de comunicação, seguindo da racionalização weberiana com respeito a valores; 4) onde é possível construir uma comunicação de acordo mútuo. Esses quatro pontos servem para demonstrar que existiam ações racionais não somente pautadas no fim teleológico, mas sim formas de ação em que haviam relações entre sujeitos e as comunicações se dariam de diferentes formas. Habermas vai aprofundar a leitura que Lukács fez de Weber e Marx, para introduzir o conceito *processo de interação na comunicação*.

Neste sentido, o agir estratégico seria a forma reificada do agir no Mundo da Vida. “Em face do caráter abrangente da racionalização social diagnosticado por Weber, Lukács entende que ele confirma sua própria assunção de que a forma mercadoria se impõe como forma de objetualidade dominante na sociedade capitalista” (v. 1, p. 619). Quando essa objetualidade passa a reger as relações dos indivíduos entre si, o Mundo da Vida torna-se reificado.

4.2 Instrumentalização

A crítica da razão instrumental “entende-se como crítica da reificação que dá prosseguimento à recepção de Weber por Lukács, sem, no entanto, assumir as consequências de uma filosofia objetivista da história” (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 629). Adorno e Horkheimer, ao interpretar Lukács, propõem uma mudança de paradigma na teoria social. Habermas aponta três determinantes históricos para a formação da teoria crítica. O primeiro foi o desenvolvimento soviético que confirmou a prognose weberiana de uma burocratização acelerada. Stálin confirmou de maneira sangrenta a crítica de Rosa Luxemburgo sobre a organização de Lênin e seus fundamentos histórico-objetivistas. O segundo foi o fascismo, que comprovou que as sociedades capitalistas avançadas, em situação de crise, são capazes de reagir ao perigo de uma ameaça revolucionária e podem absorver a resistência dos trabalhadores organizados. O último é que o desenvolvimento dos Estados Unidos mostrou ao mundo como o capitalismo consegue absorver os elementos da cultura, sem uma repressão aberta, vinculando a cultura de massas à consciência de amplas camadas da população ao imperativo do *status quo*.

Os estudos da teoria crítica, principalmente Marcuse, em *O homem unidimensional* [Der eindimensionale Mensch], de 1975, insistem em uma racionalização aparentemente total do mundo, e o limite seria a subjetividade, como única reserva de resistência à reificação. Lukács vê que o limite da racionalização é a própria racionalidade. Horkheimer e Adorno preocupam-se em compreender o fascismo e a cultura de massa. Há um conflito entre Marcuse e Lukács, de um lado, e Adorno e Horkheimer, de outro, pois os primeiros percebem que a racionalização instrumental alastra até as esferas mais interiores da subjetividade e apreende os fundamentos motivacionais da personalidade; os segundos compreendem a cultura de massa como forma de manifestação da mercadoria, a cultura como mercadoria. Adorno e Horkheimer pensam o fascismo como racionalização social. O fascismo, para Horkheimer, seria:

a revolta do ser humano natural – no sentido das camadas preteridas da população – contra o crescimento da racionalidade. Sob essa luz poderíamos descrever o fascismo como uma síntese satânica de razão e natureza – exatamente o inverso daquela conciliação dos dois polos com a qual a filosofia sempre sonhou (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 636).

Habermas está construindo os argumentos para demonstrar que a teoria crítica, ao analisar os acontecimentos da segunda guerra mundial, de um lado, radicalizou as análises weberianas, permitindo novas formas de interpretação do marxismo e da racionalização teleológica; por outro lado, esse mundo social não oferece espaço para qualquer outro tipo de racionalidade. Esta é a tese que a teoria habermasiana vai refutar.

A forma radicalizada de ver o mundo ficará mais evidente na discussão da cultura de massa, porque será a racionalização instrumental da própria cultura. Segundo Habermas, Adorno e Horkheimer compreendem a cultura de massa como forma de transformação da obra de arte em bem cultural, como fetiche. Pensam tão somente no retrocesso do prazer artístico à condição de consumo e entretenimento controlado. No trabalho *Sobre a fetichização do som na música e a sua deformação* [*Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörnes*], de 1973, Adorno discute como a música de massa promoveu um retrocesso na audição. O próprio ouvido é “deformado” pelo teor pasteurizado das músicas de massa. Adorno distancia-se de Walter Benjamin, um entusiasta do cinema, e um dos primeiros a estudar a arte na era da reprodutibilidade técnica. Adorno analisa a cultura de massa como uma forma de mercadoria própria, que se associa aos novos meios de comunicação. Habermas contrapõe esse argumento afirmando que esta é uma forma empobrecida de pensar, pois seria o mesmo que afirmar a substituição do dinheiro pela busca por entendimento. Os meios de comunicação de massa, diz Habermas, continuam utilizando-se do entendimento ancorado na linguagem.

Esses meios constituem reforçadores técnicos da comunicação verbal, os quais suplantam distâncias no tempo e no espaço, multiplicam as possibilidades comunicativas, tornam mais densa a rede do agir comunicativo, sem, no entanto, desacoplar entre si as orientações da ação e os contextos ligados ao mundo da vida (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 639).

Habermas faz duras críticas à radicalização do conceito de reificação de Lukács, buscando esclarecer o funcionamento da sociedade capitalista sem abandonar a crítica ao fetichismo da mercadoria. Para Habermas, os autores da *Dialética do Esclarecimento* buscam “esclarecer por que o capitalismo intensifica as forças produtivas e ao mesmo tempo abrandam as forças de resistência subjetiva” (v. 1, p. 640). A reificação, abordada por Horkheimer, caminha na própria construção da ciência, principalmente pela crítica feita ao positivismo que W. Bonß no *A prática dos fatos* [*Die Einübung des Tatsachenblicks*],

de 1982, em que aponta como crítica ao conceito de verdade: “Um conceito não pode ser aceito como medida de verdade, se o ideal de verdade a que ele serve pressupõe em si mesmo processos sociais cuja vigência o pensamento não pode aceitar enquanto dados últimos” (BONB, 1982, p. 83, tradução livre).

Para Habermas, existem limites às interpretações promovidas por Adorno e Horkheimer sobre a reificação. Estes limites são: a) totalidade histórica; b) repressão dos instintos naturais como lógica da dominação. Essa dupla generalização leva Adorno e Horkheimer a construir o conceito de razão instrumental.

A subjetividade, o *self*, nessa visão de mundo, se forma no embate bem-sucedido entre as forças da natureza exterior, resultado da razão instrumental. O eu que nasce no processo de esclarecimento é o mesmo que submete a natureza a si, desenvolve as forças produtivas que vai explorar o trabalho e, também, vai desencantar o Mundo da Vida. Esse sujeito, que aprendeu a se dominar e reprimir a natureza, faz avançar a sua auto-objetivação tornando-se menos transparente a si mesmo. “As vitórias sobre a natureza exterior são obtidas à custa de derrotas da natureza interior” (HABERMAS, 2012, v. 1, p. 654). Essa dialética da racionalização se explica com base na estrutura de uma sociedade que instrumentaliza a si mesmo e os sujeitos.

Habermas continua no texto demonstrando seu conhecimento referente aos caminhos teóricos da teoria crítica e do Instituto [*Institut für Sozialforschung*]. Para Habermas, o esgotamento da primeira fase não se dá pelos motivos da construção de uma teoria absoluta e fatalista, mas sim pelo esgotamento do paradigma da consciência. Por isso, Habermas quer resgatar os estudos interdisciplinares do Instituto a partir da filosofia da linguagem e da hermenêutica. Para ele, a construção de um paradigma da comunicação é peça chave para o retorno do empreendimento interdisciplinar da Teoria Crítica [*Kritische Theorie*].

Habermas começa esse empreendimento buscando trazer ao conceito de razão instrumental o instituto de razão substantiva. Que, no meu entendimento, nada mais é que a demonstração da força do eu, *self*, subjetividade na formação desse sujeito histórico pautado na razão comunicativa. Para dialogar com esses autores, Habermas convida H. Mead, que construiu um novo paradigma da razão pautado na interação simbolicamente mediada. Nas palavras de Mead, a razão tinha origem na relação comunicativa entre sujeitos, e as raízes dessa relação residiam no ato mimético de assumir papéis. Esse é o

caminho encontrado por Habermas para ampliar a pesquisa de razão instrumental para potenciais de emancipação do indivíduo juntamente com a libertação da atomização da sociedade.

Para Habermas, a nova proposta de uma racionalidade comunicativa parte da ideia central de pensarmos o processo comunicativo oriundo de um acordo entre pessoas em busca do entendimento. Nesse processo, é possível pensarmos em formas de interação intersubjetivas. A racionalidade comunicativa é compreendida pelo paradigma da relação intersubjetiva entre sujeitos aptos a falar e agir. Os sujeitos que agem de maneira comunicativa movimentam-se no meio de uma linguagem natural e fazem uso de interpretações legadas pela tradição, imiscuindo-se com suas referências ao mundo objetivo, mundo social partilhado e seu respectivo mundo subjetivo. Portanto, quando Habermas fala de um paradigma do entendimento quer dizer uma comunicação que almeja chegar a um acordo comum válido.

Para construir sua argumentação de como a forma de entendimento é possível, como as pessoas são capazes de se comunicar, Habermas vai buscar entender como o processo de formação da consciência possibilita a guinada da comunicação para além dos cânones teleológicos. As pesquisas de K. Bühler, de 1934, em *Teoria da Linguagem* [*Sprachtheorie*] e as teorias dos atos de fala e da semântica intencional auxiliam nesse processo.

Nesse momento, Habermas está preocupado com o sujeito instrumental da teoria crítica, e aponta que há uma possibilidade de emancipação, e que assim nem tudo é reificado, como pleiteia a teoria de Lukács. Habermas usa o modelo de Bühler para mostrar que o gênero humano se mantém por meio das atividades socialmente coordenadas com seus integrantes e que essas atividades necessitam de um comum acordo construído linguisticamente: “a reprodução do gênero (humano) *também* exige que se cumpram as condições de uma racionalidade inerente ao agir comunicativo” (HABERMAS, p. 683, v. 1, 2012). (Grifos do autor.)

Habermas, colocando no limite os imperativos da autoconservação de Mead, apoia sua teoria da comunicação. Resumindo, a teoria habermasiana interpreta a teoria crítica e Lukács da seguinte maneira: primeiro, há uma recepção da teoria da racionalização weberiana em Adorno, Horkheimer e Lukács, que se traduz em uma reificação da consciência. Segundo, a afirmação habermasiana de que a filosofia da consciência não

possibilita compreender a modernidade⁷, pois a reificação situa-se na escola alemã de pensamento da teoria social, “marcada por Kant e Hegel, e se estende de Marx a Lukács e à teoria crítica, passando por Weber” (v. 1, p. 686). Uma teoria que conserve os fundamentos da teoria da consciência, da linguagem e do entendimento, inicia-se com George Herbert Mead e uma interpretação da sociologia da religião de Durkheim: *As formas elementares da vida religiosa* [*Les formes élémentaires de la vie religieuse*]. Mead e Durkheim, ao lado de Weber, pertencem à geração de “fundadores da sociologia moderna” (v. 1, p. 686). A virada habermasiana acontece quando coloca esta frase tão contundente, afirmando que Mead e Durkheim conseguiram libertar a teoria da racionalização weberiana da aporia [*Ἀπορία*], caminho inexpugnável, sem saída, impasse, paradoxo, dúvida, incerteza, contradição que impediam que o sentido da proposição weberiana fosse determinado – “Mead, por meio de uma fundamentação da sociologia ligada à teoria da comunicação, Durkheim, com uma teoria da solidariedade social que cria referências entre a integração social e integração sistêmica” (2012, v. 1, p. 686).

Habermas finaliza o volume I da TAC discutindo: 1) A construção de todo arcabouço teórico da filosofia da linguagem, e da própria filosofia, com a problemática da racionalidade, determina o conceito de racionalidade que será fundamental no debate com Weber; 2) A ampliação do conceito de racionalidade e não ser acusado que ele (Habermas) pauta-se de uma racionalidade ocidental, discute as formas de compreensão de mundo mítica e moderna e suas relações com a teoria da racionalidade; 3) O conceito de ação, e faz referências às formas de ação a partir dos conceitos de agir teleológico, social, dramático e normativo, construindo um referencial para o conceito de ação; 4) A construção das bases da racionalidade e da ação, partindo para a discussão com Weber, em um longo capítulo em que ele demonstra ao leitor todo seu conhecimento da teoria weberiana e aponta os limites dessa teoria na sociedade atual; para isso, vai explicar os caminhos teóricos de Weber; 5) A crítica à teoria weberiana: segundo Habermas, Weber parte do racionalismo ocidental, do desencantamento das imagens de mundo e o surgimento da consciência moderna, e, utilizando-se da obra maestra *A ética protestante e o espírito do capitalismo* [*Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*], constrói o modelo de modernização e a racionalização social; os limites weberianos são colocados na racionalização do direito e o agir normativo que contém estrutura para superação do agir teleológico. Na primeira consideração intermediária, Habermas define

⁷ Aprofundar em: Barbara Freitag (1993), “Habermas e a Filosofia da Modernidade”.

o agir social, a atividade teleológica e a comunicação; nesse momento, define claramente o conceito de agir comunicativo; (6) As leituras da teoria crítica, Lukács e a tradição marxista heterodoxa – no intuito de buscar alguns conceitos e mostrar os avanços e paradoxos da teoria crítica, Habermas demonstra as possibilidades de superar uma visão negativa de mundo por meio do agir comunicativo.

No próximo livro, no volume II da TAC, Habermas vai fortalecer a categoria Mundo da Vida, mostrar como ela é fundamental para pensarmos a sociedade atual e como ocorre o processo de desenvolvimento das sociedades, que criam os sistemas (complexificação sistêmica) e geram as crises sociais que ele denominou patologias da modernidade, e a colonização do Mundo da Vida. Os autores principais dessa segunda parte serão Mead, Durkheim, Parsons, Luhman, Weber e Marx.

5. MEAD, DURKHEIM E A TAC

Na filosofia, um paradigma está relacionado com a *episteme*, um paradigma remete para um modelo relacionado com o mundo exemplar das ideias, do qual faz parte o mundo sensível. Paradigmas são modelos que orientam o desenvolvimento das pesquisas, pensamentos buscando soluções para problemas suscitados pelo próprio paradigma. Enfim, paradigma é um princípio, teoria ou conhecimento originado da pesquisa em um campo científico. Uma referência inicial que servirá de modelo para novas pesquisas. Ao propor uma mudança de paradigma em Mead e Durkheim, a teoria habermasiana possibilita a transformação do agir teleológico para o comunicativo.

Habermas retoma algumas discussões do primeiro volume, principalmente a forma como a teoria weberiana foi recepcionada pela teoria crítica e como ela possibilitou uma interpretação da racionalidade a partir da reificação da consciência. Essa forma de analisar a consciência é parte de uma tradição alemã cunhada por Kant e Hegel e adotada por Marx, Lukács e a Teoria Crítica. Essa forma de compreender o mundo pauta-se por ações orientadas por fins.

5.1 Comunicação

Na TAC, Mead e Durkheim são tratados como clássicos. Um dos motivos é o fato de eles não adotarem a tradição alemã e serem responsáveis por uma superação desse paradigma. Habermas coloca Mead, Durkheim e Weber como pais fundadores da sociologia. Essa afirmação vai na contramão dos manuais de sociologia brasileiros que apontam Marx e não Mead como um dos fundadores da sociologia. Mead foi recepcionado recentemente no Brasil, nas últimas duas décadas, em áreas como educação e psicologia, mas não na sociologia.

Habermas coloca Mead em um local de destaque pois foi ele, segundo o próprio Habermas, que fundamentou uma teoria da comunicação. De Durkheim, Habermas vai se apropriar da discussão sobre solidariedade:

Mead, que fundamenta a sociologia numa teoria da comunicação, e Durkheim, que elabora uma teoria da solidariedade social – capaz de correlacionar a integração social e a integração pelo sistema – elaboraram conceitos capazes de absorver a teoria weberiana da racionalização e de

liberá-la até mesmo das aporias oriundas da filosofia da consciência (Habermas, 2012, v. 2, p. 4, 2012).

Para Habermas, autores como Adorno tangenciaram a ideia de comunicação, ao trabalhar com conceitos de liberdade e de conciliação, mas necessitam de um aporte teórico diferente da dialética negativa; a proposta é a apropriação desses conceitos pela racionalidade comunicativa. “Tal utopia visa à reconstrução de uma intersubjetividade invulnerada que abre a possibilidade do entendimento não coagido dos indivíduos entre si e da identidade de um indivíduo que se entende livremente consigo mesmo” (2012, v. 2, p. 4).

A relação ciência de um lado, e objeto de outro, era a base da filosofia da consciência, tema já debatido no primeiro capítulo do volume 1. Essa relação teve fortes críticas nos anos 30 e 40, principalmente com dois movimentos filosóficos de grande vulto: a filosofia da linguagem analítica¹ e a psicologia do comportamento². Em linhas gerais, Habermas acredita que esses movimentos desistem da busca de um acesso “direto aos fenômenos da consciência” (v. 2, p. 6), substituindo análises por expressões linguísticas e comportamentos observáveis, “abertos a um exame intersubjetivo” (v. 2, p. 6).

O primeiro parágrafo que abre o capítulo 1 do volume 2 demonstra claramente a intenção de Habermas, que é, na minha opinião, colocar Mead no centro do debate dessa virada filosófica e superação da filosofia da consciência, já que Mead, juntamente com Wittgenstein, foram os autores que incorporaram a filosofia da linguagem e a psicologia comportamental nos seus estudos, tema debatido na “Primeira consideração intermediária: agir social, atividade teológica e comunicação”³.

Seguindo a apropriação habermasiana de Mead na TAC, as ações não se referem a um organismo ou pessoa individual que reagem frente aos estímulos do entorno social, concentrando na interação entre esses organismos, focalizando a comunicação linguística, detendo-se na integração social dos indivíduos que agem visando a um fim e a socialização de sujeitos capazes de ação. Em última análise, Mead transforma a palavra reação em interação. Essa virada possibilita demonstrar a centralidade do agir

¹ A Filosofia analítica tem como fundadores grandes expoentes: Frege, Russell, Moore e Wittgenstein. De modo geral, os autores opunham-se ao idealismo alemão.

² A psicologia comportamental ou behaviorismo propõe o comportamento como objeto de estudo da psicologia.

³ Ver p. 473, v. 1, TAC.

comunicativo, pois a linguagem adquire um papel primordial, que vai além do processo de entendimento: “a linguagem assume o papel de coordenação das atividades orientadas por fins de diferentes sujeitos da ação, e o papel de um meio da própria socialização dos sujeitos da ação” (v. 2, p. 10). Habermas descreve a ideia básica de Mead da seguinte forma: “na interação mediada por gestos, os trejeitos do primeiro organismo adquirem um significado para o segundo, que reage ao gesto; e tal reação comportamental revela o modo como um *interpreta* o gesto do outro” (v. 2, p. 22).

Mead necessitaria de uma atualização, que seria uma leitura de suas categorias a partir dos referenciais da semântica intencional e dos atos de fala, justamente o longo debate feito no capítulo 1 (1.4 A compreensão do sentido), em que debatemos com Searle, Austin e Appell os conceitos da teoria da linguagem, que na sua visão habermasiana faltam em Mead.

Mead, portanto, explicaria a interação mediada por símbolos e papéis sociais. Esse modelo possibilitaria entender a interação como meio de comunicação e como expectativa de comportamento. Como meio de comunicação possibilitaria compreender os usos simbólicos, e esses símbolos constituiriam uma base capaz de controlar o comportamento.

Para Habermas, a interação mediada por gestos e, posteriormente, por símbolos implica regras e convenções sociais, mas não é só isso. Habermas vai utilizar a análise wittgensteiniana para o conceito de regras ampliando-o para análise do significado e validade intersubjetiva dessas regras e a possibilidade de o sujeito frente a interação dizer sim ou não. A possibilidade do não, mesmo a uma regra, é importante para não cair no mecanicismo do direito e da moral, saindo para uma estrutura e visão de sujeito pós-convencional de Kohlberg, que seria aquele que compreende as regras, sabe de seu significado, mas age de acordo com valores universais gerais. Mead avança, mas ele considera um sujeito não emancipado, um sujeito pautado nas convenções sociais, por isso, Wittgenstein e Kohlberg dão suporte a Habermas para essa interpretação mais profunda, afirmando que é possível apropriar-se de Mead relacionando-o com os três aspectos essenciais da linguagem: meio do entendimento, meio da coordenação da ação e meio da socialização dos indivíduos. “A compreensão pós-tradicional das normas se entrelaça com um conceito de racionalidade comunicativa” (HABERMAS, v. 2, 2012, p.

75), que demonstra que as estruturas do Mundo da Vida se diferenciam de acordo com interesses ou divergência nesses interesses.

Mead passa abruptamente do *agir regulado por símbolos* para o *agir regulado por normas*. Ele se interessa pela construção complementar do mundo subjetivo e do mundo social, como também pela gênese do si mesmo e da sociedade, a partir dos contextos de uma interação mediada pela linguagem e regida por normas. Isso significa que ele acompanha o desenvolvimento da interação simbólica apenas na linha que desemboca no *agir* regulado por normas, descuidando da linha que leva a uma *comunicação* linguística diferenciada em termos proposicionais (HABERMAS, v. 2, 2012, p. 45, grifos do autor).

Somente na teoria do agir comunicativo pode-se fundamentar a interação meadiana, a partir da compreensão dos argumentos e das pretensões de validade. Essas devem se relacionar pela racionalidade, não como condicionamento ou adaptação, mas por meio da vinculação da vontade dos sujeitos da comunicação. Nessa afirmação, pressupõem-se que os participantes da comunicação, ao falar, devem se referir a algo no mundo subjetivo, social e objetivo. “Afiml a linguagem só pode funcionar como mecanismo de coordenação quando estes mundos se constituem e se diferenciam, ao menos em princípio” (v. 2, p. 51).

Neste ponto do livro, dialogamos com todos os clássicos utilizados na TAC, apresentados no prefácio na primeira edição em 1981, afirmando que a teoria do agir comunicativo liga uma construção teórica inovadora, reconstruindo ideias de pensadores como Weber, Mead, Durkheim e Parsons: a) Weber inicia o debate no capítulo 2 (Estudos sobre Max Weber e a racionalização ocidental), terminando nas discussões do Capítulo 4 particularmente no item 2 (Razão instrumental e Teoria Crítica); b) Durkheim inicia no capítulo 1, particularmente no item 2 (Passagem das visões de mundo do mítico ao moderno) e no Capítulo 3 (Agir social, atividade teleológica e comunicação), por fim no item 2 do capítulo 4 (Razão Instrumental e Teoria Crítica); c) Mead tem o início no capítulo 4 e termina no capítulo 5 (Mudança de paradigma em Mead e Durkheim); d) Parsons inicia no capítulo 3, discutindo a teoria dos Sistemas e seus limites, e terminará no capítulo 8, item 1 (Teoria Sistêmica na TAC).

5.2 Normas

Para trazer a discussão da interação mediada pela linguagem, Habermas vai propor uma releitura da teoria da religião de Durkheim para reconstituir os passos de Mead. “Na consciência coletiva durkheimiana, é possível detectar uma raiz pré-linguística do agir comunicativo, dotado de caráter simbólico” (v. 2, p. 89-90), possibilita discutir a questão das normas sociais, que é tão cara a Mead, como também na teoria dos sistemas parsoniano.

Parsons, no livro *Teoria Sociológica e Sociedade Moderna* [*Sociological Theory and Modern Society*], de 1967, nos oferece uma abordagem original sobre Durkheim, sempre detratado como sociólogo positivista. Parsons retrabalha sua teoria da religião para compreender a validade normativa de instituições e valores. Para Habermas, no “As formas elementares da vida religiosa” [*Les formes élémentaires de la vie religieuse*] de 1912; Durkheim desenvolve a determinação do fato moral, onde persegue os motivos que levam as pessoas a obedecerem às regras morais. Para Durkheim, a validade das regras morais está na sua força e no seu caráter vinculante de sanções caso haja infrações, entendendo sanções amplamente, um olhar, um gesto, uma repreensão pela linguagem, até chegar aos cânones religiosos ou a legislação do Estado. A interpretação de Durkheim está alinhada à tradição kantiana entre dever e inclinação, isto é, os mandamentos morais exercem uma peculiar coerção sobre os indivíduos.

Esses são os elementos basilares para Durkheim perseguir seu projeto de compreender a forma mais elementar de um grupo social constituir o sagrado, em outras palavras, as formas elementares da vida religiosa. O pensador francês inicia sua trajetória fazendo uma analogia estrutural entre o sagrado e a moral. Habermas afirma que Durkheim conclui que há uma base sagrada da moral e, por isso, propõe como tese “que as regras morais extraem sua força vinculante da esfera do sagrado” (v. 2, p. 93). Durkheim interpreta que o respeito às regras morais está ancorado no sagrado, por isso revelam ao indivíduo um sentimento de culpa e vergonha. Durkheim está debatendo com Spencer (ligado à corrente darwinista), particularmente seu livro *A Educação Intelectual, Moral e Física* de 1863, que afirmava que os castigos escolares são formas de aprendizado social, a teoria durkheimiana afirma que o castigo é tão somente uma mecânica de ação que tem fundamento em uma obrigação moral.

Nesse ponto da TAC, Habermas ofereceu aos leitores motivos suficientes para colocar Durkheim entre os clássicos, e sua função na teoria do agir comunicativo. Para ele, a teoria durkheimiana do sagrado e do valor social permitem construir a forma que a sociedade concebe os consensos normativos – lembramos que a teoria do agir comunicativo preza pela comunicação de, pelo menos, dois sujeitos livres de coerções em busca de entendimento – tomando como base práticas rituais (rito é o componente mais antigo da religião). Para Habermas, “as convicções religiosas já estão vertidas em linguagem e constituem a posse comum de uma comunidade religiosa, cujos membros se certificam de sua comunhão nas ações de culto” (v. 2, p. 98). As ações rituais permitem descortinar o respeito ao sagrado como um consenso normativo, pois as sociedades renovam em tempos regulares suas obrigações morais, e esta renovação só pode ocorrer por meio de reuniões, agremiações e congregações, nas quais os indivíduos de uma coletividade fortalecem seu pertencimento e sentimentos comuns. “Por isso, as cerimônias civis não se distinguem propriamente das cerimônias religiosas” (DURKHEIM, 1981, p. 571). Habermas pôde desenvolver seus fundamentos do consenso e entendimento como formas elementares do agir humano, onde o consenso se renova para a sociedade garantir sua unidade e personalidade. A categoria consciência coletiva designa a totalidade das representações impostas pela sociedade e compartilhadas por todos os seus membros.

Habermas assume que a consciência coletiva funciona “como um consenso mediante o qual se forma a identidade de uma coletividade correspondente” (v. 2, p. 104). Para Habermas, Durkheim não deixa dúvidas sobre o papel fundamental da religião na constituição das instituições. Durkheim “pretende dizer apenas que a validade normativa possui bases morais e que a moral, por seu turno, possui raízes no sagrado” (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 104). Contudo, Habermas vai perceber uma relação com a teoria de sistemas de Luhmann⁴ e Parsons, pois no processo de diferenciação perde-se o laço ritual de determinada ação moral. A crítica de Parsons a Durkheim, que é assumida por Habermas, refere-se à falta de uma distinção entre o nível dos valores culturais e o nível dos valores institucionalizados.

O ponto mais interessante nessa relação entre consenso normativo, cosmovisão e sistema de instituições reside no fato de que a ligação se estabelece mediante os canais da comunicação linguística. Enquanto as ações rituais permanecem no nível pré-linguístico, as cosmovisões

⁴ Ler: “Discursos Filosóficos da Modernidade”, principalmente p. 511-534, de Jürgen Habermas, 2000.

religiosas ficam ligadas ao agir comunicativo (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 105).

Nessa passagem, Habermas percebe uma possibilidade de propor uma distinção para esclarecer o processo de apropriação simbólica e a forma de identificação do sujeito com os símbolos trazendo Mead ao debate. Habermas aponta que os dois autores (Durkheim e Mead) possuem um mesmo conceito para identidade, “como uma estrutura resultante das expectativas de comportamento socialmente generalizadas” (v. 2, p. 109); porém, a grande virada é que Mead afirma que a formação da identidade pressupõe a comunicação linguística, sendo esse o processo de socialização, fundamental, diminuindo a importância das estruturas pré-linguísticas, como o ritual. Nesse ponto, mais do que em qualquer outro, Durkheim fica preso aos conceitos materialistas da filosofia da consciência. Habermas propõe uma virada linguística e, a partir das discussões anteriores, vai demonstrar os motivos que o levam a rever o posicionamento da construção da linguagem por estruturas pré-linguísticas como um processo de aprendizado horizontal; de acordo com a teoria do agir comunicativo, as estruturas da linguagem se sedimentam nas estruturas formais da ação de fala e não em uma fase pré-linguística.

Em Mead, Habermas busca a ideia original de que os processos de socialização se realizam mediante interação que passa pela linguagem. O processo difuso da linguagem adotado por Habermas diferencia o processo horizontal da criação da linguagem adotado por Durkheim em que o ritual seria a base originária da linguagem. Para Habermas, quando os atos comunicativos assumem a figura da fala gramatical, os símbolos vão perpassar todos os componentes do Mundo da Vida. As obrigações, as expressões, o excuro, as cognições assumem novas funções: o entendimento – que estaria presente no formato pré-linguístico – alia-se à função de coordenação da ação e da socialização dos sujeitos.

Sob o aspecto do entendimento, os atos comunicativos servem para *a mediação de um saber armazenado na cultura*: a tradição cultural se reproduz por meio do “agir orientado pelo entendimento”. Do ponto de vista da coordenação da ação, os mesmos atos comunicativos servem para o *cumprimento de normas*, adequado ao respectivo contexto, visto que a integração social também se realiza por esse meio. Sob o aspecto da socialização, os atos comunicativos servem para estabelecimento de controles internos do comportamento e para a formação de estruturas de personalidade. (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 118, grifos do autor)

A seguir, Habermas vai propor uma relação entre Mead e Durkheim fazendo a seguinte questão: “*qual foi a direção seguida pelas constelações iniciais que tinham sido determinantes para o agir segundo normas?*” (v. 2, p. 141).

A partir da deontologia, a TAC fará a mediação entre a solidariedade fundamentada nos ritos e as normas de identidades viabilizadas pelo agir comunicativo, e, para isso, Habermas vai construir uma relação evolutiva entre o sagrado, a mediação por símbolos, culminando nas normas.

5.3 Sagrado

A hipótese habermasiana é de que o rito tinha uma função integradora e houve a substituição do rito pelo agir comunicativo, em que a autoridade do sagrado é substituída pela autoridade do entendimento. Isso possibilita o agir comunicativo se desvincular dos contextos normativos construídos pelo sagrado. “O desacoplamento e o desencantamento do domínio sagrado se realizam mediante uma ‘linguistificação’ *do acordo normativo básico, garantido ritualmente*” (v. 2, p. 141). A linguagem gramatical toma a frente nas formas de explicar as regras normativas e sua relação com o sagrado.

Para desenvolver essa tese, Habermas utilizará a teoria durkheimiana sobre a evolução do direito, inserindo-o no contexto de transformação do rito para a linguagem gramatical. Com Mead, Habermas vai se apoiar em uma ética do discurso, para construir a ideia de sujeito que tem o potencial de fala e de traduzir as regras morais, aceitá-las, rejeitá-las e transformá-las, potenciais não explorados por Durkheim. Mead vai auxiliar na construção da ideia de identidade e de identificação.

Os avanços que Durkheim propõem na *Da Divisão Social do Trabalho* permitem compreender o Estado desvinculado do sagrado, tendo uma articulação própria. “Em sociedades diferenciadas, a consciência coletiva está incorporada ao Estado. Este tem que se preocupar, por sua própria iniciativa, com a legitimidade do poder que monopoliza” (HABERMAS, v. 2, p. 149). O desenvolvimento do Estado moderno se caracteriza por não se apoiar nas bases sagradas da solidariedade mecânica, em estruturas menos organizadas, onde a questão da sanção era muito forte, o Estado moderno se consolida a partir de uma vontade comum formada comunicativamente na publicidade política esclarecida pelo discurso. Durkheim demonstra sua crença no Estado democrático; para

ele, a democracia aparece como forma política mediante a qual a sociedade chega à consciência mais pura de si mesma.

O desenvolvimento do Estado promove uma diminuição da consciência coletiva, permite a passagem da solidariedade mecânica para orgânica, e, nesse processo, a ideia de indivíduo ganha forma, já que, nas outras estruturas de organização, o indivíduo era anulado pelas forças sobrenaturais que regiam o cotidiano do agrupamento. Com o Estado moderno, nasce o individualismo moderno. Nesse sentido é estranho afirmar que Durkheim percebeu uma virada na religião, no sagrado, em que o indivíduo começa a ser cultuado. Surge um processo de diferenciação do outro. Esse processo se mede pela diferenciação de identidades peculiares e pela intensificação da autonomia pessoal. O fundamento da personalidade para Durkheim é a possibilidade do agir: o indivíduo como fonte autônoma do agir. Essa afirmação está conectada às categorias de agir weberianas.

Quando o indivíduo se descola parcialmente do Estado, já que na sua estrutura o Estado moderno promove o desenvolvimento da personalidade e a autonomia do agir, ocorre um processo nestas sociedades de valorização, ou de uma potencialidade do agir orientado ao entendimento. Esse mesmo processo de entendimento do mundo leva a uma racionalização do Mundo da Vida, mesmo processo discutido em Weber ao analisar a religião protestante e o espírito do capitalismo. Habermas vai afirmar que:

O potencial de racionalização do agir orientado pelo entendimento pode ser liberado e utilizado na racionalização dos mundos da vida de grupos sociais, do mesmo modo que a linguagem pode preencher as funções de entendimento, de coordenação da ação e da socialização de indivíduos, transformando-se, por esse caminho, num meio pelo qual se realiza a reprodução cultural, a integração social e a socialização (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 158).

Para Habermas, quando se analisa a evolução social dessa maneira, é possível relacionar os teóricos Mead e Durkheim a partir dos seguintes temas: i) a importância da construção do sujeito comunicativo pelo processo de institucionalização, democracia; ii) a importância do agir regido por normas, como mediador linguístico, para a racionalização do Mundo da Vida.

No processo de mudança da fonte normativa, Habermas esclarece que a base de validade das normas de ação se modifica à medida que o consenso mediado pela comunicação passa a depender de argumentos. Este processo permite que o sagrado perca a sua

autoridade moral, ao mesmo tempo em que o saber cultural vai assumindo este espaço como coordenador das ações comunicativas. Este processo avança em duas áreas do saber, a ciência e a arte, as duas por conseguirem sair da subordinação do sagrado e da religião: i) a ciência assegura sua objetividade e um espaço de discussão sem fronteiras; ii) a arte, e o artista, adquirem um espaço ilimitado para a criatividade, liberando-a das pressões do sagrado.

A forma que Habermas une Durkheim à Mead, no contexto do avanço das instituições e a conquista de autonomia pelo indivíduo em um processo de racionalização do Mundo da Vida e, ao mesmo tempo, a construção das ações voltadas ao entendimento, substituindo o agir por normas, para o agir comunicativo, dá-se ao entender que somente Mead foi capaz de construir teoricamente uma moral universalista como fruto de uma racionalização comunicativa, isto é, “como consequência da liberação do potencial de racionalidade contida no agir comunicativo. Num esboço de crítica à ética kantiana⁵” (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 168).

Nas páginas a seguir, vamos demonstrar como Habermas utiliza Mead para fazer a crítica a Kant. Em primeiro lugar, Habermas buscará demonstrar os pressupostos teóricos de Kant na validade moral, para, depois, construir o argumento com o auxílio das discussões de Mead.

Kant afirma que as normas morais têm um caráter deontológico⁶, isto é, elas possuem um sentido de universalidade. Mead se apropria deste caráter deontológico para reconstruir o teor normalista kantiano, buscando o espaço da sociabilidade como forma de as pessoas construírem sua forma de ser. Habermas se apropria de Mead da seguinte forma: a sociabilidade é a causa da universalidade dos juízos éticos e a base em que se assenta a afirmação amplamente difundida segundo a qual a voz de todos é a voz geral; a tradução disso seria: todo aquele que julga racionalmente a situação “pode também dar seu *assentimento*” (v. 2, p. 170, grifos do autor). Mead modifica o argumento kantiano ao “construir uma teoria da sociedade que tenta explicar por que as normas morais podem pretender validade social” (v. 2, p. 170-171). Mead utiliza a ideia da formação moral e a

⁵ Immanuel Kant desenvolveu a filosofia moral em três obras: *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), *Crítica da Razão Prática* (1788) e *Crítica do Julgamento* (1790). Nesta área, Kant é provavelmente mais bem conhecido pela teoria sobre uma obrigação moral única e geral, que explica todas as outras obrigações morais que temos: o imperativo categórico. “Age de tal modo que a máxima da tua ação se possa tornar princípio de uma legislação universal”.

⁶ A lógica deontológica é um tipo de lógica modal usada para analisar formalmente as normas ou as proposições que tratam das normas.

capacidade de julgamento com a intenção de substituir o imperativo categórico por um procedimento de formação discursiva da vontade. Habermas une Mead e Durkheim neste discurso de superação da ética kantiana, ao colocar a possibilidade que a validação das normas via comunicação linguística permite que uma norma que não atenda à coletividade seja extinta.

Habermas simplifica todas as categorias deonticas kantianas, a partir de sua interpretação de Mead e Durkheim.

À proposição da linguagem se impõe como princípio da socialização, as condições da sociabilidade convergem com condições da intersubjetividade gerada comunicativamente. Ao mesmo tempo, a autoridade do sagrado é transportada para a ação vinculante de pretensões de validade normativas, cujo resgate é discursivo. Por este caminho, o conceito de validade deontica é purificado de acréscimos empíricos; e no final das contas a validade de uma norma significa apenas que ela *poderia* ser aceita com boas razões por todos os interessados (HABERMAS, v. 2, 2012, p. 171, grifos do autor).

Mead e Durkheim determinam a identidade dos indivíduos relacionando-a com a identidade do grupo a que pertencem. E a unidade da coletividade forma o ponto de referência para a comunidade de todos os membros. Isso possibilita a Habermas repensar o conceito de identidade a partir de uma teoria da linguagem, o agir comunicativo e a formação moral pós-convencional de Kohlberg. Um dos autores que auxiliam a traduzir estes conceitos é Levita, em *O conceito de identidade [Der Begriff der Identität]* e Krappmann e *Dimensões sociológicas da identidade [Soziologische Dimensionen der Identität]*. Os autores discutem o processo filogenético, apropriando-se de Mead, para a formação moral e linguística do sujeito, juntamente com a formação da identidade, na qual Habermas vai incorporar essas discussões da forma que se segue:

A criança forma uma identidade na medida em que se constitui para ela um *mundo social*, ao qual pertence, e um *mundo subjetivo*, complementar ao primeiro; tal mundo subjetivo, que ela pode acessar de modo privilegiado, é delimitado em relação ao mundo exterior dos fatos e das normas. A relação entre esses dois mundos se forma no intercâmbio entre os dois componentes da identidade, isto é, *I* e o *Me*. O primeiro componente representa inicialmente a subjetividade da natureza de carências que se manifesta de modo expressivo; ao passo que a segunda representa o caráter, cunhado mediante papéis sociais. Estes dois conceitos do eu correspondem, de certo modo, às instâncias do “*id*” e do “*superego*” centrais no modelo estrutural freudiano (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 182, grifos do autor).

A partir dessa sistematização, Habermas vai explicar a noção do “eu” nos atos de fala, quer dizer, a estrutura da intersubjetividade linguística, espaço que determina os papéis da comunicação. A ideia de “identidade-eu” capacita a pessoa a agir autonomamente; portanto, a utopia de uma comunidade de comunicação ideal pode ser explicada como o agir pode ter um enfoque autocrítico, onde a identidade constitui uma característica complexa que as pessoas podem adquirir com uma certa idade. Nem todas são obrigadas a tê-la, porém, quando a adquirem, as pessoas “podem se libertar da influência dos outros” (v. 2, p. 185).

Habermas, ao propor a ideia durkheimiana da transformação do sagrado em linguagem, que pode ser detectada na racionalização das cosmovisões, na universalização do direito, da moral e na progressiva individuação dos sujeitos, afirma que estes pressupostos dão base para o conceito “identidade-eu”, e este processo permite os alicerces da prática comunicativa cotidiana e do agir comunicativo. A partir do momento que o agir comunicativo vai ganhando forma, a linguagem como meio assume as tarefas de entendimento; em outras palavras, a linguagem amplia sua ação para além da transmissão de algo no mundo, assumindo a forma de um meio para produzir acordos motivados racionalmente.

A transformação do sagrado até a “identidade-eu” se dá pela racionalização comunicativa do Mundo da Vida. Este processo pode nos dar as pistas necessárias para entendermos a diferenciação dos componentes do Mundo da Vida, que se separaram em: a cultura, a sociedade e a subjetividade, que estavam conectadas pela consciência coletiva e, agora, são tratadas como visões de mundo. Este processo está ligado às modificações na sociedade, por exemplo: i) a repressão do sagrado por uma explicação de mundo apoiado em argumentos com um grau de especialização cada vez maior; ii) a separação da legalidade e moralidade que acompanham a universalização do direito e da moral; iii) a difusão do individualismo que manifesta sua intenção de autonomia e de autorrealização.

A estrutura racional dessas tendências de diluição do sagrado na linguagem transparece no fato de que a continuidade das tradições, a existência de ordens legítimas e a continuidade das histórias de vida de pessoas singulares tornam-se cada vez mais dependentes de perspectivas que apontam para tomada de posições afirmativas ou negativas perante pretensões de validade criticáveis (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 197).

A TAC propõe uma construção da identidade ampliada. Além dos critérios morais, temos a felicidade e o bem viver. Apresenta um mundo diferente daquele pensado por Kant, rígido, formal e categórico. O sucesso de uma vida não se avalia, somente, por medidas de correções normativas. A passagem do sagrado para a comunicação contempla o indivíduo e a vida em sociedade, onde há a conexão das três esferas do Mundo da Vida: mundo social, mundo objetivo e mundo subjetivo. Estes mundos irão constituir a individualidade, a solidariedade e as interações dos sujeitos.

Na segunda síntese da TAC, denominada “Segunda consideração intermediária: mundo da vida e sistema”, propõem-se a passagem do paradigma do agir teleológico para o agir comunicativo. Esta mudança de paradigma nos interstícios da teoria da ação resulta de um aprofundamento da razão instrumental e a relação, que será esclarecida no próximo capítulo, entre a teoria dos sistemas e a teoria da ação. Habermas propõe essa relação por entender que houve um colapso na dialética idealista. Parte do que será desenvolvido na segunda consideração intermediária é aprofundar a problemática da reificação. Para Habermas, essa categoria se configura como uma recepção marxista da tese weberiana sobre a racionalidade.

6. MUNDO DA VIDA E SISTEMAS NA TAC

O objetivo deste capítulo é construir um conceito capaz de englobar o Mundo da Vida e o Sistema. Utilizar-se-á a teoria da evolução social que faz distinção entre a racionalização do Mundo da Vida e a intensificação da complexidade dos sistemas sociais. Nesse processo teórico, Habermas vai tornar empiricamente analisável a ligação durkheimiana entre formas de integração social e níveis de diferenciação do sistema na divisão do trabalho social. Outro ponto que Habermas vai enfrentar, no sentido de incorporar à sua teoria, é a reificação de Lukács. Vai utilizar a teoria da reificação para formas problemáticas da comunicação, utilizando termos habermasianos. Podemos dizer que a reificação será uma das formas de colonização do Mundo da Vida. Por último, o capítulo vai retomar a teoria weberiana, para resolver o paradoxo da racionalização social.

A teoria dos sistemas, na perspectiva do sistema do trabalho social, vem das análises de Adam Smith¹, Karl Marx e Herbert Spencer². Mas foi Durkheim, com a dimensão da divisão social do trabalho, que desenvolveu a teoria do sistema aplicado à sociedade, com os conceitos de solidariedade mecânica e solidariedade orgânica. Por exemplo, Durkheim identifica o Estado como um órgão central. O autor cria nexos sistêmicos para compreender a complexidade da sociedade. Solidariedade social, para esse autor, seria a coincidência espontânea dos interesses individuais, construindo uma consciência coletiva. Esta solidariedade é assegurada por meio de valores e normas, socialmente construídas, e ela não pode ser substituída pelo mercado, ou instituições orientadas por interesses. Pois onde o interesse é o único dominador, todos estão em pé de guerra contra todos os outros. As sociedades modernas demonstram que há uma diferenciação sistêmica, possibilitando que haja um espaço de conflito orientado por interesses, e um outro espaço onde o potencial comunicativo é exercido. Mas essa é uma luta constante do Mundo da Vida tentando conter as formas teleológicas da ação, que tentam invadir suas esferas.

A diferenciação do sistema de mercados destrói as formas tradicionais de solidariedade. Formas democráticas de formação política, e a imposição de uma moral universalista,

¹ Adam Smith (1723-1790), filósofo e economista escocês. Principais obras utilizadas por Habermas: *Riqueza das Nações* e *Teoria dos Sentimentos Morais*.

² Herbert Spencer (1820- 1903), filósofo, biólogo e antropólogo inglês. Principais obras utilizadas por Habermas: *Os Princípios da Sociologia* e *O Indivíduo Contra o Estado*.

desagregam relações sociais estabelecidas pelo consenso. Esses são os dilemas durkheimianos e corresponde ao paradoxo weberiano da racionalização social. São exatamente estes dois pontos que Habermas vai atacar para consolidar seu conceito de Mundo da Vida integrado ao do Sistema, com o auxílio da teoria da ação parsoniana e da interação de Mead. Neste momento da TAC, Mead será o autor que irá estabelecer relações entre o conceito sistêmico de sociedade e o conceito Mundo da Vida.

A distinção de uma *integração social* que tem início nas orientações da ação e uma *integração sistêmica* que atravessa as orientações da ação obriga a uma diferenciação correspondente no próprio conceito de sociedade (...), tanto na linha da interação social, de Mead, quanto na dos conceitos da representação coletiva de Durkheim, a sociedade é concebida na perspectiva participante de sujeitos que agem, isto é, do ponto de vista do *mundo da vida de um grupo social* (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 215, grifos do autor).

A linguagem seria o ponto de intersecção dos dois polos, Sistema e Mundo da Vida, pois ambos nasceram do mesmo modelo etológico de sistemas autorregulados (a cada estado ou evento é atribuído um significado em conformidade com seu valor posicional funcional). A teoria da comunicação substitui essa autorregulação, pois nela os sujeitos orientam suas ações pelas próprias interpretações da situação. Porém, Habermas é categórico ao afirmar que toda teoria da sociedade circunscrita a uma teoria da comunicação está sujeita a limitações. “(...) o alcance do conceito ‘mundo da vida’, que se oferece na perspectiva conceitual do agir orientado pelo entendimento, é limitado” (v. 2, p. 216).

6.1 Mundo da Vida

Iniciamos este item com a seguinte questão: “como o mundo da vida, enquanto horizonte no qual os que agem comunicativamente se encontram *desde sempre*, é limitado e transformado pelas mudanças estruturais que ocorrem na sociedade como um todo?” (Habermas, 2012, v. 2, p. 218, grifos do autor).

Alguns autores serão incorporados ao debate, nas análises fenomenológicas do Mundo da Vida como: Landgrebe, *Fenomenologia e Metafísica [Phänomenologie und Metaphysik]*, de 1949, e nas análises formais não sistemáticas da vida em Winch, *Compreendendo as sociedades primitivas [Understanding a Primitive Society]*, de 1970.

O conceito de um Mundo da Vida presente no agir comunicativo deve ser elaborado na linha das análises da fenomenologia e da consciência coletiva durkheimiana, para possibilitar a racionalização do Mundo da Vida. Para evitar os paradoxos que outros autores encontraram, de um lado, a reificação e, do outro, um sujeito sem autonomia, é que Habermas propõe um conceito de sociedade que seja concebida como Mundo da Vida e Sistema.

Na introdução da TAC, Habermas explicou os conceitos de agir teleológico, dramatúrgico e regulado por normas. Ao incrementar a análise com os modos de utilização da linguagem, Habermas construiu uma referência simbólica de mundos que compõe o Mundo da Vida, que seriam o mundo objetivo (instituições sobre as quais são possíveis enunciados verdadeiros); mundo social (relações interpessoais reguladas legitimamente); e mundo subjetivo (vivências a que o sujeito tem acesso privilegiado para se manifestar de modo veraz diante de um público). Ao introduzir o conceito de agir comunicativo³, Habermas demonstrou tipos puros de agir comunicativo. As manifestações comunicativas estão inseridas ao mesmo tempo em diferentes relações com o mundo. O agir comunicativo depende de um processo cooperativo em que o sujeito utiliza os três componentes do Mundo da Vida. “Os falantes e ouvintes utilizam o sistema de referência como uma moldura no interior da qual tecem e interpretam definições comuns relativas à situação de sua ação” (v. 2, p. 221). *Verständigung* (entendimento) significa a união dos participantes da comunicação sobre a validade de uma fala; *Einverständnis* (consenso) significa reconhecimento intersubjetivo de uma pretensão de validade que o falante une a uma ação de fala.

Esta ação de fala está circunscrita ao Mundo da Vida e existe um horizonte em cada situação de fala. O centro é o Mundo da Vida. Portanto, o Mundo da Vida tem como característica ser um armazém do saber humano acumulado ontologicamente, em que os seres humanos o utilizam para processos comunicativos. Habermas vai utilizar Husserl, particularmente o livro *Experiência e julgamento* [*Erfahrung und Urteil*], de 1948, no qual o autor tratará da problemática do Mundo da Vida. “Podemos representar racionalmente o mundo da vida como uma reserva de padrões de interpretação,

³ No livro 1, p. 528 e 529: “para o agir comunicativo, só são constitutivas ações de fala a que o falante vincula pretensões de validade criticáveis”. Nas páginas 560 a 562 do livro 1: “atos de fala: constataivos, reguladoras, expressivas”.

organizados linguisticamente e transmitidos culturalmente” (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 228).

No Mundo da Vida, os sujeitos agem comunicativamente, todos são parte integrante. Quando Habermas separou o mundo objetivo, social e subjetivo, foi somente uma convenção para compreender as potencialidades do Mundo da Vida, mas como categoria ele é uno. Estas estruturas do Mundo da Vida fixam as formas da intersubjetividade do entendimento dentro de determinado contexto.

O mundo da vida constitui, pois, de certa forma, o lugar transcendental em que os falantes e ouvintes se encontram; onde podem levantar, uns em relação aos outros, a pretensão de que suas exteriorizações condizem com o mundo objetivo, social ou subjetivo; e onde podem criticar e confirmar tais pretensões de validade, resolver seu dissenso e obter consenso (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 231)

O Mundo da Vida em resumo vai constituir-se em uma forma de linguagem, e expressão de uma cultura; dessa forma, consegue referir-se às vivências e normas para a busca do entendimento [*Verständigung*].

O conceito agir comunicativo abrange o sentido teleológico da ação (relacionado a fins, ou no uso habermasiano – realização de um plano de ação), e o comunicativo abrange os aspectos da interpretação da situação e a obtenção de consensos.

“(...) o conceito ‘mundo da vida’, utilizado no âmbito de uma teoria da comunicação, nasceu da filosofia da consciência e continua trilhando a vereda transcendental do conceito mundo da vida oriundo da fenomenologia” (v. 2, p. 248). Habermas procura fazer um cruzamento entre a fenomenologia e as teorias sociológicas da ação, conforme podemos compreender com a ideia do sujeito com intenção buscando a comunicação por meio do Mundo da Vida. Isso leva a um debate entre Habermas e a interpretação de Schütz e Luckmann em relação a Luhmann, no livro *Estruturas do mundo da vida* [*Strukturen der lebenswelt*], de 1979. As tensões percebidas por Luckmann e Schütz em relação ao sistema de ação e Mundo da Vida, os faz pensar que Husserl⁴ “não conseguiu solucionar satisfatoriamente o problema da intersubjetividade” (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 238). Outro ponto mais importante que liga a fenomenologia às teorias da ação com Habermas é a interpretação que Luckmann e Schütz fazem sobre a influência do

⁴ Ler: “Textos e Contextos”, Jürgen Habermas, 2015, principalmente, p. 61-82.

pragmatismo de Mead, possibilitando interpretar o Mundo da Vida intersubjetivamente, conforme discutido no capítulo cinco.

Habermas vai ampliar a discussão de Luckmann e Schütz, afirmando que estes superaram apenas uma parte da fenomenologia, e que os autores não conseguiram apreender as estruturas do Mundo da Vida diretamente das “estruturas da intersubjetividade produzida de modo linguístico” (v. 2, p. 238-239). Os sujeitos são solitários, não há um fluxo que combine os atos comunicativos de duas subjetividades, constituindo de fato uma intersubjetividade. Para Habermas, estes pequenos percalços não impedem de ele associar o conceito Mundo da Vida ao agir comunicativo.

O agir comunicativo, neste contexto, busca o entendimento, por meio de uma transmissão e renovação de um saber cultural. O agir comunicativo também funciona, conforme visto, como coordenador de ação, e, neste sentido, ele busca a integração e a solidariedade. O aspecto que amplia o debate com a fenomenologia é que o agir comunicativo, através do aspecto da socialização. Funciona como um formador de personalidade. As estruturas simbólicas do mundo da vida se reproduzem pelo caminho para constituir um saber válido, construindo uma solidariedade e formando pessoas capazes de falar e agir. O processo de novas formas de entendimento e construção de saberes é possível pela estrutura integrativa do Mundo da Vida, pois consegue reproduzir processos antigos com novas situações de ação, e integrar novos mundos da vida, seja por meio da dimensão semântica (tradição cultural), seja por meio do espaço social (de grupos socialmente integrados), seja por meio do tempo histórico (gerações que se sucedem), “a esses processos de reprodução cultural, de integração social e de socialização correspondem, enquanto componentes estruturais do mundo da vida, a cultura, a sociedade e a pessoa” (v. 2, p. 252).

A cultura constitui o estoque ou reserva de saber, do qual participantes da comunicação extraem interpretações no momento em que tentam se entender sobre algo no mundo. Defino sociedade por meio das ordens legítimas pelas quais os participantes da comunicação regulam sua pertença a grupos sociais, assegurando solidariedade. Interpreto personalidade como o conjunto de competências que tornam o sujeito capaz de fala e de ação – portanto, que o colocam em condições de participar de processos de entendimento, permitindo-lhe afirmar sua identidade (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 252-253).

O campo semântico, o espaço social e o tempo histórico são dimensões em que os atos comunicativos se realizam. As interações que formam a rede da prática comunicativa configuram a forma com que a cultura, a sociedade e a pessoa se reproduzem. E essa reprodução se estende ao Mundo da Vida.

Os componentes estruturais do Mundo da Vida são a cultura, a sociedade e a personalidade. Os processos de reprodução são: i) reprodução cultural, ii) integração cultural e iii) socialização.

(i) A reprodução cultural no domínio da cultura tem a finalidade de construir esquemas de interpretação passíveis de consenso (um saber válido); no âmbito da sociedade promove legitimação e no campo da personalidade constrói padrões de comportamento eficazes na formação de metas da educação.

(ii) A integração cultural no domínio da cultura constrói as obrigações sociais; no âmbito da sociedade, produz as relações interpessoais reguladas legitimamente, e, no campo da personalidade, forma as pertencas sociais.

(iii) A socialização no domínio da cultura traz as interpretações; no âmbito da sociedade, promove as motivações para ações conforme as normas, e, no campo da personalidade, constrói as capacidades de interação, promovendo a identidade pessoal.

Do outro lado, temos as manifestações de crise e distúrbios de reprodução, as patologias da sociedade, que, na Reprodução Cultural, aparecem como perda de sentido da cultura, perda de legitimidade da sociedade; e, na personalidade, há a crise de orientação e crise educacional. Na integração social, as formas de manifestação das patologias são a perda de uma identidade coletiva na cultura, anomia na sociedade, e, na personalidade, a alienação. No âmbito da socialização, os distúrbios levam a uma quebra de tradições na cultura, falta de interesse nos assuntos coletivos na sociedade, e, na personalidade, as psicopatologias como a depressão e o suicídio.

Pegando os dois processos anteriores – (1) manutenção do mundo da vida e (2) manifestações de crise –, Habermas busca descortinar os modelos e demonstrar como as funções de reprodução do agir orientado pelo entendimento podem manter e proteger o Mundo da Vida.

Formas de proteção do Mundo da Vida:

- 1- Na Cultura: busca guardar a tradição, a possibilidade de crítica e permitir a aquisição do saber cultural, resguardando as orientações valorativas por meio do processo de aculturação.
- 2- Na Sociedade: busca a renovação do saber e sua legitimidade, promover o diálogo entre sujeitos, reconhecendo-os intersubjetivamente, buscando a internalização dos valores no processo de socialização.
- 3- Na Personalidade: buscando uma formação adequada pelos vários meios de reprodução simbólica, permitir espaços de pertencimento social e padrões de integração, e, por fim, permitir a formação da identidade.

No desenvolvimento da sociedade, há um processo de diferenciação dos componentes do Mundo da Vida; no plano cultural, existe um processo de formalização dos conceitos valorativos, pressupostos da comunicação, procedimentos da argumentação, valores fundamentais abstratos. No nível da sociedade, se impõem princípios de ordem jurídica e moral. Finalmente, no nível do sistema da personalidade, as estruturas cognitivas adquiridas no processo de socialização vão criando caminhos próprios afastando-se dos conteúdos culturais que formavam o pensamento concreto, ampliando as visões de mundo, permitindo ao sujeito exercitar competências interpretativas.

Esse processo, denominado por Weber de racionalização, diagnosticada por Mead e Durkheim, cada um à sua maneira, é interpretada por Habermas como racionalização progressiva do Mundo da Vida. Esse processo gera obstáculos. Weber tinha como tese a perda do sentido e da liberdade na racionalização, um processo de ampliação da ação teleológica. Mead, na análise da ontogênese das sociedades contemporâneas, aproxima-se à crítica da razão instrumental. Durkheim, na teoria da divisão do trabalho, vai demonstrar a falta de integração social e os níveis de diferenciação do sistema, gerando estados de anomia. Este é o grande desafio: como o Mundo da Vida sobrevive aos obstáculos construídos pela reprodução simbólica? Ou como poderemos compreender o processo de reificação na forma de deformações no Mundo da Vida?

As patologias da sociedade podem ser atribuídas à racionalização do Mundo da Vida. Deste ponto de vista, Habermas afirma:

(...) eu trabalho com duas ideias: a de que a dinâmica do desenvolvimento é controlada por imperativos que decorrem da necessidade de garantir a existência, isto é, a reprodução material do mundo da vida; e a de que esse desenvolvimento social aproveita *possibilidades* estruturais que o *limitam*, as quais modificam sistematicamente no decorrer da

racionalização do mundo da vida em virtude de processos de aprendizagem. Portanto, a perspectiva da teoria de sistemas é relativizada pela ideia de que a racionalização do mundo da vida provoca uma variação dos padrões estruturais que definem a manutenção do sistema. (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 269, grifos do autor).

Na perspectiva interna do Mundo da Vida, a sociedade se apresenta como uma rede de cooperações mediadas pela comunicação. Isso não significa que nela não sejam detectáveis contingências, consequências não intencionadas, conflitos ou coordenações fracassadas. Pois o que une os indivíduos, garantindo a integração da sociedade, é uma rede de atos comunicativos, que só podem ser bem-sucedidos à luz das tradições culturais – uma vez que constituem mais do que simples mecanismos sistêmicos subtraídos do saber intuitivo de seus membros. O Mundo da Vida construído pelos membros a partir das tradições culturais comuns é coextensivo à sociedade. Ele submete todos os fenômenos sociais a uma interpretação cooperativa.

Habermas assumirá três suposições para que o conceito do Mundo da Vida não seja submetido pela reificação. Primeiro, Habermas supõe que existe autonomia dos sujeitos; segundo, que há uma independência da cultura; e, terceiro, que existe uma transparência na comunicação. Essas três suposições se impõem quando não identificamos o Mundo da Vida com a sociedade.

Na realidade concreta, os membros de determinada comunidade coordenam as suas ações de diversas maneiras, não apenas voltadas ao entendimento, mas também por contextos funcionais, práticos, e esses contextos nem sempre são percebidos pelos sujeitos. Na sociedade atual, o mercado, e suas variações para a virtualidade, constitui o principal exemplo de funções e contextos que escam pelas mãos das pessoas, não percebendo a dinâmica desse sistema dentro da realidade que a cercam. O mercado é um mecanismo sistêmico. Ele estabiliza um contexto de ações não intencionais por meio do entrelaçamento funcional de sequências de ação. Por outro lado, o mecanismo de entendimento, o qual pressupõe um conhecimento do sujeito, parte de orientações dos atos dos participantes, isto é, os sujeitos fazem parte de uma comunidade comunicativa em que estabelecem relações intersubjetivas dotadas de sentido. Por esse motivo, Habermas sugere a distinção entre uma integração social e uma integração sistêmica.

A integração social decorre de orientações da ação, integradas pelo consenso, assegurando normativamente ou comunicativamente. A integração sistêmica ocorre pelo

controle não normativo de decisões individuais subjetivas (teleológicas) e não coordenadas.

Habermas quer conectar o conceito de integração social e integração sistêmica, trabalhando o segundo para mostrar que há possibilidade de os sistemas serem abertos a iniciativas e relações sociais complexas, apesar de estar em um entorno instável. Porém o sistema é uma *poiesis*⁵, isto é, faz-se a si constantemente. Tanto o Sistema como o Mundo da Vida são em si *poiesis*. O que preocupa Habermas é o controle e a colonização de uma *poiesis* (sistema) sobre outra (Mundo da Vida), sabendo que o sistema surgiu da *poiesis* Mundo da Vida. Pois a evolução sistêmica se mede pelo aumento da capacidade de controle de uma determinada sociedade; a separação entre cultura, sociedade e a personalidade marca o estado de desenvolvimento de um mundo da vida estruturado simbolicamente.

A segunda parte deste capítulo discutirá a integração social e integração sistêmica sob o manto da teoria do agir comunicativo. Nessa discussão, Habermas vai se ocupar em demonstrar como ocorreu a separação do sistema do Mundo da Vida, suas disjunções e desafios para o Mundo da Vida sobreviver ao aumento exponencial de influência na sociedade dos sistemas. Para isso, Habermas vai iniciar a sua discussão com Parsons e sua teoria dos sistemas, que vai seguir por toda a TAC, articulando Mundo da Vida e sua centralidade para pensar as relações comunicativas cotidianas.

Como foi detalhado durante o livro, Habermas não quer absolutizar o Mundo da Vida, ou o Sistema, mas correlacionar. Para isso, ele constrói a categoria *desengate*. O *desengate* é a separação do sistema. Habermas vai recorrer ao processo de complexificação sistêmica e a racionalização do Mundo da Vida. Agora sob as categorias agir comunicativo e agir estratégico.

Nesse sentido, a TAC vai retrabalhar os conceitos do Livro 1, no capítulo I, item 2: “Alguns traços da compreensão de mundo mítica e moderna”, a fim de interpretar as sociedades tribais como exemplos de um Mundo da Vida socioculturais para compreender a integração social e integração sistêmica. Posteriormente, descrever-se-ão quatro mecanismos que vão assumindo consecutivamente a liderança, produzindo cada um deles novos níveis de integração. Cada um desses níveis constitui diferenciações sistêmicas que necessitam de uma nova base institucional em que a moral e o direito

⁵ Elemento de formação pospositivo que exprime a ideia de elaboração, produção, criação.

assumam funções pioneiras. O último desafio de Habermas é juntar essas ideias com a racionalização do Mundo da Vida, interpretada como liberação sucessiva do potencial de racionalidade contido no agir comunicativo.

Habermas vai trabalhar como o processo de compreensão do agir orientado pelo entendimento adquire uma autonomia maior em relação a contextos normativos: “o mecanismo do entendimento linguístico, cada vez mais solicitado e, finalmente sobrecarregado, é substituído por meios de comunicação que não mais necessitam da linguagem” (v. 2, p. 280).

6.2 Sistemas

Habermas está construindo aqui seu conceito de evolução, ou caminho filos-gênico da sociedade. Busca a relação evolutiva entre grupos de sociedades e desenvolvimento da dinâmica e da complexidade das relações sociais no mundo atual. Habermas parte de uma premissa básica: para entender os contornos da sociedade atual, é preciso construir seu processo de desenvolvimento. Na TAC, esse desenvolvimento é a disjunção do Mundo da Vida e Sistema. Nas palavras de Habermas:

Eu entendo a evolução social como um processo de diferenciação de segunda ordem, porque o mundo da vida e o sistema se diferenciam somente à proporção que a racionalidade de um e a complexidade do outro crescem, mas também à medida que um se diferencia do outro (HABERMAS, v. 2, 2012, p. 277).

Habermas acredita que compreender a separação entre sistema e Mundo da Vida vai proporcionar o entendimento de como a racionalização do Mundo da Vida intensifica a complexidade do sistema, atingindo um ponto em que os imperativos do sistema, libertos, destroem a capacidade de autointerpretação do Mundo da Vida, colonizando-o.

O conceito de sociedade, delineado a partir da categoria Mundo da Vida, encontra respaldo em grupos arcaicos, pois sua sustentação se dá por meio das interações mediadas pela linguagem e por estruturas normativas. Habermas chama a atenção sobre como Thomas Luckmann e Alfred Schütz interpretam o Mundo da Vida.

Na TAC, temos uma categoria singular que parte da estrutura das sociedades humanas, o Mundo da Vida, que se complexifica, com sistemas de interação, que regulam a troca

com seu entorno social e natural, por intervenções na realidade concreta. Contruir uma casa, forjar metal, novas formas de coleta ou técnicas de plantio. Na perspectiva do sujeito individual, essas ações são apenas formas de constituir a sua sobrevivência, como solucionar um conflito ou a distribuição de tarefas. No entanto, tal estrutura, a cada ganho no mundo objetivo, exige uma nova forma de relação com o mundo, e o Mundo da Vida torna-se mais complexo.

À proporção que a *economia* dos gastos e o *grau de eficiência* do emprego dos meios servem como medidas intuitivas para soluções bem sucedidas de tais tarefas, advêm estímulos para a *especificação funcional das realizações* e uma *diferenciação* correspondente dos *resultados*. Em outras palavras, há prêmios quando os sistemas de interação simples se adaptam às condições de uma *cooperação realizada em termos de uma divisão do trabalho*. (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 289, grifos do autor).

Mesmo núcleos familiares podem aumentar sua complexidade diferenciando-se internamente ou criando outras unidades sociais. Há toda uma discussão nos estudos da dinâmica de parentesco e das possibilidades de união futura desses grupos pelo casamento. Nessa estrutura, percebemos hierarquia, formação de consensos e legitimidade nas decisões de um líder. O mecanismo de troca do Mundo da Vida é bem instigante, lembra um pouco o texto de Marcel Mauss de 1925, *Ensaio sobre o Dom: Forma e Razão de Intercâmbio em Sociedades Arcaicas* [*Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*], que versa sobre os métodos de troca nas sociedades arcaicas, onde as palavras reciprocidade, intercâmbio e dever são fontes fundamentais dos mecanismos de troca. O mecanismo de troca funciona paralelamente ao de poder, pois o mecanismo de troca só adquire força diferenciadora nos contextos em que se conecta diretamente com a religião e com o sistema de parentesco. Nesse momento de complexidade do Mundo da Vida, “os *mecanismos sistêmicos ainda não se desligaram das instituições que realizam a integração social*” (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 295, grifos do autor).

A diferenciação das estruturas do Mundo da Vida leva a uma mudança nos mecanismos de integração social, criando outra integração, a sistêmica. A integração sistêmica é um tipo de diferenciação segmentária que flui por meio das relações de troca e estratificação das esferas de poder, criando dois níveis de diferenciação do Sistema, o econômico e o estatal. O Mundo da Vida teria como função, além da sua autorregulação, fomentar a integração social dentro do sistema, possibilitando condições para os sujeitos agirem.

Mas, esse entrelaçamento entre Sistema e Mundo da Vida é frágil. Podemos exemplificar tal fragilidade quando uma sociedade, baseada em uma ordem de parentesco, é substituída por outra que se constitui por um poder político baseado em estruturas de sanções sociais. A sociedade de poder parental deixa de existir. Pois esse poder, organizado e cristalizado, forma uma nova instituição: o Estado.

Nas sociedades organizadas na forma de Estado, surgem mercados de bens controlados pelo dinheiro, formando novas relações de troca. Esses meios só conseguem produzir um efeito estruturador no sistema da sociedade como um todo quando a economia se separa da ordem do Estado, aparecendo dois subsistemas – a economia de mercado e a administração estatal moderna. Essas novas estruturas sociais são denominados por Parsons como meio da comunicação generalizada simbolicamente.

A complexificação sistêmica se dá por complexos de instituições que se apoiam sob o Mundo da Vida: “a diferenciação segmentária é institucionalizada na forma de relações de parentesco; a estratificação, na forma de *status*; a organização estatal, na forma de poder político; e o primeiro mecanismo de controle, na forma de relações entre pessoas detentoras de direitos”. (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 301, grifos do autor).

No mundo contemporâneo, podemos entender cada uma dessas esferas como os sujeitos sociais em comunicação, a formação político-constitucional e o direito privado burguês. Cada nova complexificação na esfera do Mundo da Vida vai levar a novas estruturas de integração. Quando se descolam as trocas e o poder da esfera do Mundo da Vida, principalmente com o fim das relações de poder e de troca via parentesco, uma nova instituição é criada. Durante muito tempo, o sistema poder, representado pelo estado, organizava as trocas, que ocorriam em menor grau na esfera cotidiana. Com um novo modelo pautado na preservação da propriedade privada frente ao Estado, ocorre um novo fenômeno, a separação entre o Estado e o Mercado, consituindo um sistema autônomo, sistema dinheiro, e isso quer dizer que a autoridade do Estado e o poder político são relativizados perante a ordem do direito privado. Nesse momento, o direito formal (base do Estado) é o mesmo que dá garantias para um comércio privado⁶.

⁶ Habermas vai se apoiar na teoria do professor de Chicago, David Zaret, que faz a análise da sociedade no livro *De Weber a Parsons e Schütz: a elipse da história na teoria social moderna [From Weber to Parsons and Schütz: the ellipse of history in modern social theory]*, de 1980.

Habermas, a partir de análise de Kautsky, afirma que a base seria o Mundo da Vida, e a superestrutura seriam os meios poder e dinheiro. Primeiramente, a sociedade se configura simultaneamente como base e como superestrutura. Em sociedades tradicionais, as relações de troca se incorporam ao meio poder, enquanto cosmovisões assumem funções ideológicas. No capitalismo, o mercado assume uma função de estabilização. Inicialmente, o poder tradicional do Estado se desprende das cosmovisões ideológicas que legitimam o poder para uma racionalidade baseada no direito estatal. A base e a superestrutura só podem se desligar uma da outra quando a estrutura social romper o elo sistêmico de integração da sociedade.

Como ocorre esse fenômeno, o desligamento da estrutura e da superestrutura? Habermas vai responder fazendo um longo retrospecto histórico das diferentes formas que o Estado se configurou até chegar ao capitalismo avançado.

Nas sociedades tradicionais, o Estado concentra toda a capacidade de ação de uma coletividade; nas sociedades modernas, o Estado renuncia sua centralização para formar um sistema de ação. Isto é, há divisões de ação dentro do próprio Estado. Outras ações são desempenhadas por subsistemas não estatais, como a economia capitalista, que abre caminho para a diferenciação sistêmica, tendo o dinheiro uma centralidade e um mecanismo de controle. “Tal meio (dinheiro) se especializa na função da atividade econômica global, cedida pelo Estado, formando base para um subsistema que se emancipa de contextos normativos” (v. 2, p. 309). A economia capitalista se institucionaliza como meio de troca, configurando um fragmento “de socialidade destituído de caráter normativo” (v. 2, p. 309).

O dinheiro já existia em sociedades tradicionais; no capitalismo surge um sistema de ação econômico. Quando o dinheiro torna-se um meio de troca intersistêmico, isto é, que ocorre no Mundo da Vida, e no meio poder, ele consegue gerar efeitos formadores de estruturas. O Estado, portanto, que era o único ordenador sistêmico, passa a se tornar dependente do subsistema econômico. O poder político é equacionado por um meio, e o poder econômico é assimilado pelo dinheiro.

Segundo Niklas Luhmann, na *Teoria geral dos sistemas sociais organizados* [*Allgemeine Theorie organisierter Sozialsysteme*] de 1975, quando o dinheiro toma a forma intersistêmica ele pode liberar-se dos contextos do Mundo da Vida, das questões de valor da sociedade e das ações das pessoas. Este subsistema, destituído de sentido

normativo, interfere na assimilação do Mundo da Vida. O dinheiro forma uma segunda natureza “como um contexto vital *reificado*” (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 312, grifos do autor). A separação do sistema e Mundo da Vida aparece em um primeiro momento como reificação. “Quanto mais complexos os sistemas da sociedade, tanto mais provinciano se apresenta o mundo da vida” (v. 2, p. 312). Para Habermas, o erro desta interpretação e dos autores que a sustentam é pensar este processo de forma causal: um cresce, outro decresce. O Mundo da Vida decresceria à medida que os sistemas se complexificariam. Para Habermas a potencialidade de uma complexidade sistêmica é dependente do Mundo da Vida. Essa dependência liga-se pela racionalização comunicativa.

Como vimos, Habermas estrutura as ideias de Mead e Durkheim em duas frentes, Moral e Direito. Estes têm um papel regulador no agir pelo entendimento, sendo como forma de relacionamento social, respeito a moral, ou como forma de defender-se de uma ação ofensiva, a sociedade construiu o direito com base em seus imperativos morais. Quer dizer que moral e direito asseguram o consenso, mesmo quando o entendimento não é alcançado.

Lawrence Kohlberg, da Escola de Chicago, a mesma de Mead, propõe uma teoria dos níveis de desenvolvimento moral para mostrar que as falhas de desenvolvimento no consenso são mais ligadas à formação das pessoas do que efeito da complexidade sistêmica. É como se nós pensássemos que há um avanço tecnológico, e do próprio sistema econômico, que não acompanhou os níveis de desenvolvimento moral. Em 1963, Kohlberg publica *O desenvolvimento das orientações das crianças para uma ordem moral: sequência no desenvolvimento do pensamento moral* [The development of children’s orientations toward a moral order: sequence in the development of moral thought]. Para o autor, uma pessoa que estaria no nível mais elevado de desenvolvimento moral, denominado pós-convencional, seria alguém que agiria por princípios, sua ética seria voltada a ética da consciência e ética da responsabilidade, e o direito seria uma formalidade que deve ser seguida desde que não afronte os outros dois pilares, consciência e responsabilidade. Habermas afirma que não podemos pensar uma sociedade comunicativa ampla, sem incorporar a ideia de uma consciência moral pós-convencional. A discussão desta moral Habermas desenvolveu no seu livro *Sobre a reconstrução do materialismo histórico* [Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus] de 1976. A grande discussão desse livro é sobre o papel do dinheiro e do sistema econômico na sociedade atual – já que o dinheiro não possui uma ancoragem na moral ou no direito, ele

toma uma forma Inter-sistêmica, isto é, ele faz a intermediação das relações de troca no Mundo da Vida, como, por exemplo, ir até uma quitanda, como também, é meio estratégico da estrutura do sistema econômico, como empréstimo nos Bancos, investimento nas Bolsas de Valores e Créditos consignados na folha de pagamento. Sabemos que o sistema jurídico é ancorado em instituições basilares legítimas. No Estado constitucional burguês, o sistema jurídico é ancorado no Estado, de um lado, e os direitos fundamentais e os princípios de soberania teriam estruturas morais convencionais. De outro lado, temos o direito civil e penal – no direito civil temos uma esfera jurídica desmoralizada e alienada e, no direito penal, temos uma esfera jurídica de uma moral internalizada pelo medo. Existem dois níveis da evolução do direito e da moral. Somente quando atingirmos um direito e uma moral superiores será possível suplantarmos a centralidade do dinheiro nas relações sociais, em busca de uma ética universal.

(...) só é possível introduzir novos níveis de diferenciação do sistema, quando a racionalização do mundo da vida atinge um nível correspondente. E neste caso é preciso explicar por que o desenvolvimento do direito e da moral rumo ao universalismo implica uma racionalização do mundo da vida e novos níveis de integração. (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 323)

Para que possamos atingir o nível de racionalização do Mundo da Vida, Habermas vai utilizar uma expressão de Parsons: “generalização dos valores”. Em última análise, este processo promoveria um desenvolvimento do direito e da moral para a garantia do consenso. A partir de certo momento, o dissenso pode ser resolvido pelos meios de controle construído no processo de complexificação sistêmica. “(...) a prática comunicativa cotidiana está inserida, num contexto em forma de Mundo da Vida, determinado por tradições culturais, ordens legítimas e indivíduos socializados” (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 329). O potencial de racionalidade do entendimento linguístico é transformado à medida que a generalização de ações e de valores progride, e as zonas em que não é problemático se encolhem. Quanto mais rebuscadas são as formas de comunicação e de vida, quanto mais conhecimento sobre o mundo são despertados pelas pessoas, quanto mais formas de vida são constituídas em um mesmo agrupamento, mais mecanismos de entendimento precisam ser criados. Esse processo para Habermas pode levar a dois caminhos:

(...) ou eles *arrebatam* a formação linguística do consenso, estabelecendo uma *hierarquização* dos processos de entendimento e uma

especialização em certos aspectos da validade, ou eles se *desconectam*, em geral, a coordenação da ação da *formação linguística do consenso*, neutralizando-a em relação à alternativa: acordo ou entendimento fracassados (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 330, grifos do autor).

Para preservar a comunicação, o Mundo da Vida torna-se tecnocrático, isto é, o agir comunicativo transpõe algumas de suas ações para os meios de controle, tendo em vista os problemas advindos de uma sociedade constituída por dissensos. Para preservar a comunicação estes meios contingenciam alguns parâmetros da comunicação para construir os consensos sob novas bases. Seja a jurídico-institucional, seja as regras do mercado.

Para exemplificar como o agir comunicativo amplia suas formas de comunicação, temos a imprensa, o telefone, os meios eletrônicos, a internet, redes sociais – todos esses elementos constituem as inovações nesse campo. Essas são tecnocracias do Mundo da Vida. Estas novas técnicas permitem disponibilizar atos de fala para um número ilimitado de contextos, retirando-os das limitações contextuais. Às vezes, essas comunicações sem o consenso têm um custo para o entendimento, que devemos resolver pensando nos juízos morais pós-convencionais. Essas formas de entender as novas formas de comunicação foram pensadas no livro *Mudança Estrutural da Esfera Pública [Strukturwandel der Öffentlichkeit]*, de 1962.

A passagem para sociedades desenvolvidas na forma de Estado acompanha a descoberta da escrita: este serve inicialmente para fins da técnica administrativa e, mais tarde, para a “literalização” de uma camada de eruditos. Além disso permite o surgimento de vários papéis novos, tais como o do autor capaz de dirigir suas emissões a um público geral indefinido; o do exegeta que dá continuidade a uma tradição servindo-se da doutrina crítica; e do leitor que decide, mediante a escolha de sua leitura, qual vai ser a comunicação a ser transmitida pela cultura e da qual ele gostaria de participar. A imprensa só consegue desenvolver seu significado cultural e político na modernidade. Ela provoca um destravamento do agir comunicativo, cujo potencial aumenta com os meios eletrônicos da comunicação de massa, desenvolvidos no século XX (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 332-333).

Todavia, quanto mais a formação de consenso linguístico é facilitada pelos meios, tanto mais complexa se torna a rede de interações controladas por esses meios. Meios de comunicação sistêmica, como a que fornece o Estado, ou o Mercado, por meio do dinheiro e poder, constroem sob estas técnicas de comunicação redes mais complexas e obscuras,

fugindo da transparência de uma comunicação direta. Escondendo-se por meios comunicativos não linguísticos, como as redes sociais, a imprensa, os *blogs*, afastando-se da sua forma de comunicação genuína, um alter para um ego. Construindo comunicações reificadas, tratando de questões complexas de forma desumanizadas. Na comunicação em que o sujeito do agir se torna um mero receptor, a construção comunicativa de consenso não existe; vão existir formas sistêmicas, controladas por meios de poder e dinheiro, sem ancoragem no Mundo da Vida.

No entanto, estes meios podem ser utilizados como forma de crescimento do público para a construção de consenso que ampliem a ideia de um alter e um ego. Construir locais de infinitas potencialidades de comunicação não linguísticas. Essas formas devem ter como pilares: a reputação, os valores e as verdades passíveis de crítica. Habermas alerta para o seguinte: essas formas de comunicação dependem da tecnologia da comunicação e para serem completas os sujeitos devem se descortinar do véu da tecnocracia e apresentar-se como seres humanos.

Como resolver o paradoxo habermasiano: quanto mais se desenvolvem os meios comunicativos mais distantes se tornam do agir comunicativo e do mundo da vida. O desenvolvimento da sociedade leva “naturalmente” a sua autofagia? “O mundo da vida racionalizado possibilita o surgimento e o crescimento de certos subsistemas, cujos imperativos, ao se tornarem autônomos, ricocheteiam de modo destrutivo sobre o próprio mundo da vida!” (v. 2, p. 336). Isto aparece na realidade concreta como desigualdade social, isto é, avanços tecnológicos que em sua ideia originária seriam integradores sociais criam espaços de exclusões. Em outras palavras, a exploração econômica massificada e a repressão juridicamente assegurada formam espaços de desintegração do Mundo da Vida.

Para mediar esses conflitos, Habermas vai propor no capítulo 7 da TAC (VII – Teoria da Sociedade de Talcott Parsons: problemas de construção) uma leitura da obra de Talcott Parsons, apoiada na tese weberiana de racionalização, e, desse modo, mediar os problemas da reificação, que será trabalhado no livro como “patologias do mundo da vida induzidas pelo sistema” (v. 2, p. 355). Isto é, a reificação de Luckács será traduzida como patologias sociais geradas pelo sistema influenciando negativamente o Mundo da Vida.

7. PARSONS E A TAC

Habermas inicia a análise da obra de Parsons com uma frase provocativa, ou no mínimo controversa. O autor abre o capítulo da seguinte forma: “Foi graças aos trabalhos de Talcott Parsons que Max Weber, George Mead e Émile Durkheim entraram para a história como clássicos da sociologia” (v. 2, p. 359). Deixando a provocação de lado, é inegável a contribuição de Parsons ao se utilizar dessas três matrizes teóricas de forma consistente para construir sua teoria dos Sistemas no livro de 1977: *Sistema Social e a Evolução da Teoria da Ação* [*Social System and the Evolution of Action Theory*].

Habermas considera o próprio Parsons como clássico, justamente por conseguir introduzir a teoria da ação na estrutura da Teoria dos Sistemas. Coube a Habermas unir a teoria dos sistemas ao Mundo da Vida, por meio do agir comunicativo.

Neste capítulo, desenvolver-se-ão três teses da obra de Parsons que serão incorporadas ao agir comunicativo. Primeiro, um estudo da teoria da ação que permita um entendimento do conceito de sociedade. Segundo, trazer uma interpretação menos funcionalista da cultura, do que quando Parsons utiliza Weber, Durkheim e Freud. Terceiro, ampliar a leitura da sociedade feita por Parsons, por meio da ideia de patologias do Mundo da Vida induzidas pelo sistema.

7.1 Sistêmico

Para ampliar o conceito parsoniano, a teoria habermasiana vai incorporar alguns conceitos chave que foram trabalhados largamente na TAC: as representações coletivas, interações simbolicamente mediadas e agir comunicativo. Para Habermas, a falha, ou a falta de maior complexidade da teoria parsoniana foi a de não formular um conceito de sociedade. O conceito de sociedade admitido por Parsons é de um sistema autocontrolado. Para Habermas, ao colocarmos o Mundo da Vida e o agir comunicativo, essa ideia de sociedade torna-se vaga, imprecisa e, vezes, funcionalista.

Para Habermas, a teoria parsoniana diminui a capacidade da teoria da ação. Na TAC a teoria da ação divide-se em quatro esferas: agir teleológico – relação sujeito e objeto; agir estratégico – relação instrumental sujeito-sujeito; agir dramaturgico – relação

instrumental sujeito-self, e agir comunicativo – relação comunicativa sujeito-sujeito. Habermas vai criticar os motivos que levaram Parsons a não pensar em uma teoria da ação ampliada, retrabalhando os argumentos do primeiro volume da TAC, no que se refere, principalmente, à introdução no item três: “Referências de mundo e aspectos da racionalidade do agir em quatro conceitos sociológicos de ação”, todo o capítulo dois: “A teoria da racionalização de Max Weber” e partes importantes do capítulo três: “Primeira consideração intermediária: agir social, atividade teológica e comunicação”.

Segundo Habermas, Parsons considera a cultura como um objeto dentro de situações concretas da ação. Com esta afirmação é impossível superar a reificação da cultura. Vamos lembrar que a teoria habermasiana considera que ao agir comunicativamente as pessoas buscam o entendimento e existe um pano de fundo comum para que isso ocorra, e esse pano de fundo é um armazém cultural ontogênico. A cultura, portanto, não é um agir e sim o pano de fundo e passível de crítica, isto é, de transformação; é um conceito elástico e semântico. Na sociedade, o sujeito, ao interpretar comunicativamente, busca produzir consensos sobre algo no mundo. Este consenso pode ser:

(...) de coisas e eventos num mundo de estados de coisas existentes (portanto, de objetos físicos); de componentes de um mundo social constituído de relações interpessoais legitimamente reguladas; ou de algo num mundo subjetivo que comporta vivências acessíveis por um caminho privilegiado (portanto, de objetos sociais em sentido amplo). (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 400).

Não somente a tradição cultural, mas o próprio indivíduo socializado e a solidariedade dos grupos integrados por valores e normas são fontes para esse pano de fundo semântico. O pano de fundo é formado por habilidades individuais, no saber intuitivo que nos indica como enfrentar uma situação concreta e uma prática exercitada socialmente. Isto quer dizer que Parsons, ao assumir uma *autopoiese* da cultura, não permite a interpretação da sociedade pelo agir comunicativo. Na TAC o agir comunicativo é um ponto de referência para as análises das contribuições da cultura, da sociedade e da personalidade, enquanto componentes do Mundo da Vida estruturado simbolicamente.

Sistema representa uma quantidade ordenada de elementos, tendendo a manter o respectivo estoque de estruturas. Os Sistemas têm de assegurar sua integridade nas condições de um entorno variável e supercomplexo, cujo controle jamais é total. O problema aparece quando a teoria do sistema tenta abarcar os valores culturais, pois esses

são ligados ao Mundo da Vida. O conceito de sistema parsoniano possui um sentido duplo, “pois ele liga o conceito weberiano de realização de valores e ao conceito de um sistema que mantém seus limites” (v. 2, p. 413). Parsons define sociedade como complexos de ações que se decompõem em elementos tecidos pelo homem. Para Habermas, esse conceito apenas denota que Parsons caminhou na linha do agir teleológico, aplicando a teoria do sistema neste espectro de ações. Habermas vai refletir sobre a importância de ampliar os conceitos de ação e incluir o agir comunicativo, pois este fornece um ponto de referência nas análises sobre a cultura, a sociedade e a personalidade. Para Habermas, o agir comunicativo esclarece como estes três elementos (cultura, sociedade, personalidade) se relacionam entre si enquanto componentes do Mundo da Vida.

7.2 Subsistemas

Na década de 1970, Parsons reformula sua teoria dos Sistemas diminuindo a importância da teoria da ação e ampliando o espaço da cultura e criando subsistemas. Na teoria anterior, o Sistema era um todo relacionado pela teoria da ação, que se sustentava e se mantinha, e se autorregulava, próximo aos sistemas computacionais em rede. A reformulação passa por permitir que a cultura, a personalidade e a sociedade não sejam mecanismos subsumidos pela teoria da ação teleológica de valores, e passem a ser compreendidos como subsistema. Parsons se afastou da teoria computacional, por entender que o sistema é um organismo vivo, que mantém em seu entorno relações com os sujeitos, por meio da sua forma de pensar o mundo (personalidade), com a cultura, que é o armazém do saber e pano de fundo para o entendimento, e com a sociedade, que constitui valores comuns para os grupos construir consensos e dissensos a partir de uma matriz de significados culturalmente construída.

Este Parsons que Habermas vai incorporar na TAC, na visão habermasiana, o segundo Parsons, supera Luhmann, pois permite entender a cultura em pelo menos dois caminhos, na produção de objetos simbólicos e a própria cultura como um sistema de ação. A cultura não mais depende da sociedade, pois ela torna-se um subsistema que segue imperativos próprios de manutenção da sua integridade. Outro ponto importante é a incorporação da discussão sobre a linguagem e relação de sujeitos, que toma o lugar da teoria teleológica dos valores weberiana. Portanto, cada sistema de ação possui uma zona de interação e de

cruzamento recíproco formando quatro subsistemas: a cultura, a personalidade, a sociedade e o organismo. Habermas compreende os subsistemas parsonianos da seguinte maneira:

Seus subsistemas (*Parsons*) podem ser ilustrados por meio de instituições significativas, tais como a empresa (economia), a administração do Estado (política), o direito (subsistema integrador), a Igreja e a família (manutenção de modelos culturais); porém, não podem ser identificados com essas ordens institucionais prototípicas. Toda a instituição em particular precisa *adaptar-se* a condições marginais cambiantes lançando mão de reservas próprias; toda a instituição tem de *selecionar* fins e *perseguir-los*, para que possa mediar entre as orientações axiológicas dos membros e os limites externos; toda instituição precisa *ordenar normativamente* interações por meio das relações entre membros, e toda instituição é obrigada a buscar *legitimação* lançando mão de valores reconhecidos. E, uma vez que toda instituição pertence, sob diferentes aspectos, *a todos* os subsistemas sociais, nenhuma delas pode ser tomada como característica definidora para nenhum dos subsistemas sociais *em particular*. Por isso, eles têm de ser diferenciados de acordo com funções. (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 441, grifos do autor)

Nesta nova leitura da teoria dos sistemas, a linguagem é entendida como um meio que possibilita a intersubjetividade e carrega consenso valorativo relevante para ordens normativas. A participação comunicativa em conteúdo de significado idêntico e o consenso de uma comunidade de linguagem serviam como modelo para explicar a posse comum de valores culturais e a obrigação que liga uma coletividade a uma ordem normativa. Segundo Habermas, Parsons percebeu que os meios de controle como o Poder e o Dinheiro se realizavam na realidade concreta por meio de uma especialização linguística, isto é, colonização do Mundo da Vida. Desse modo, os Sistemas não eram autoproduzidos, mas fruto de relações sociais anteriores. A linguagem, no antigo modelo, como parte do subsistema da cultura, ficava um tanto imprecisa, pois pensava a linguagem como forma de transmitir as tradições. Parsons colocou estes problemas, mas não conseguiu superá-los.

Na TAC, o meio integrador será a linguagem como um sistema condutor de todos os outros sistemas.

Podemos interpretar esse esquema da seguinte maneira. Os meios de controle não podem ser entendidos como uma especificação funcional da linguagem. Nem a linguagem como forma de manutenção dos valores da cultura. Em um sentido mais amplo, a linguagem serve de modelo para o Sistema de Ação, e se conecta em cada um dos elementos do

Paradigma *AGIL*¹ (Adaptation; Goals; Integration; Latente model). Na cultura a linguagem permite a manutenção de valores; na sociedade as normas têm a função de integração e são verbalizadas; a personalidade do sujeito que busca fins são compreendidos por meio do entendimento linguístico e, por último, os meios e recursos que compreendem os sistemas de comportamento são reproduzidos pela linguagem, permitindo uma adaptação ao sistema.

A diferença fundamental entre Parsons e Habermas, no que se refere ao entendimento do papel da linguagem, é a centralidade do conceito Mundo da Vida, como espaço social primeiro das relações sociais, de onde emana seu processo de complexificação para depois criar sistemas e subsistemas. O Mundo da Vida possibilita uma não instrumentalização da linguagem. A linguagem não é parte principal de um subsistema, ou um meio de adaptação. Ela é algo intrínseco à construção dos agrupamentos humanos.

Na análise dos Sistemas, que depois de desvincular do Mundo da Vida criam características próprias, Habermas vai se ater primeiro a explicar o Sistema dinheiro. O sistema dinheiro na sua explicação mais simples é o processo da troca de bens. Os parceiros da troca dos recursos escassos seguem interesses econômicos procurando otimizar a relação custo/benefícios. Os sujeitos assumem uma ação racional em que a rentabilidade é a medida de cálculo para o êxito. “Numa inter-relação controlada por meios, o ego tem de estar em condições de influenciar, de modo racional e teleológico, as decisões de alter” (v. 2, p. 482). Numa relação pautada pelo agir comunicativo o valor real do entendimento consiste em um acordo construído comunicativamente, limitado por pretensões de validade e respaldado em argumentos potenciais.

Ao sistema poder, podemos atribuir uma série de características estruturais. O código vale para seguirmos imperativos. Diferente do sistema dinheiro, em que há interação entre parceiros de troca, no sistema poder temos um imperativo moral e a força sancionadora do Estado. “O código poder esquematiza de modo binário possíveis tomadas de decisão, de tal modo que o sujeito ao se submeter ou se opor a algum imperativo vai sofrer ou deixar de sofrer uma sanção” (v. 2, 487). O código do sistema poder traz inscrito “uma preferência pela obediência” (v. 2, p. 488)

¹ AGIL: são quatro processos correspondentes aos imperativos funcionais do sistema social. Um sistema deve se adaptar a um ambiente, atingir seus objetivos, integrar seus componentes e manter seu modelo latente.

O poder como o dinheiro constituem uma grandeza possível de alienação, porém, o poder não pode circular tão livremente. O poder tem a tendência de se ligar à pessoa do poderoso e ao contexto do exercício do poder, formando uma simbiose; “já a tendência do dinheiro de se unir à pessoa do rico e ao seu negócio não chega a ser tão forte” (v. 2, p. 490).

Portanto, o dinheiro e o poder se distinguem pelas características da mensurabilidade, da capacidade de circulação e da depositabilidade; porém essas diferenças não são tão grandes, a ponto de desvalorizar completamente o conceito poder como “meio”. No entanto, é justificado afirmar que o poder não pode ser calculado do mesmo modo que o dinheiro (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 490).

Luhmann faz uma importante leitura dos conceitos parsonianos dos meios poder e dinheiro. O autor parte do pressuposto de que o dinheiro é institucionalizado por meio de institutos do direito privado burguês, tais como a propriedade e o contrato; ao passo que o poder é institucionalizado pela organização de cargos, regulados pelo direito público. O direito de possuir dinheiro implica o acesso a mercados em que é possível efetuar transações; enquanto o direito de exercer poder implica a ocupação de um posto no quadro de uma organização, na qual as relações de poder estão ordenadas hierarquicamente. Diferentemente do dinheiro, o poder só pode perdurar e ser empregado para fins coletivos caso haja organizações. Os poderes de mando, diferentemente dos de propriedade, necessitam de uma organização, que canaliza o fluxo de decisões vinculantes por meio de postos e programas.

Habermas aproveita desta análise para lembrar que o dinheiro já era meio circulante em épocas muito primitivas, bem antes de se tornar um sistema; o poder, ao contrário, surge na forma de uma autoridade ligada ao cargo e a posições. O poder necessita de legitimidade.

Segundo Habermas, o poder e o dinheiro são grandezas manipuláveis, em relação às quais os atores podem assumir uma atitude objetivadora orientada diretamente pelo sucesso próprio. Para Habermas existem quatro meios de controle no sistema social, dois são estratégicos: dinheiro e poder, e dois comunicativos: influência e compromisso valorativo.

(i) O meio *dinheiro* baseia-se na troca de algo que tem utilidade, cuja racionalidade é orientada pela rentabilidade e o sucesso; possui um valor de uso; é garantido pelo sistema internacional e institucionalizado pelo contrato.

(ii) O meio *poder* baseia-se em emissões de ordem; busca a efetividade; sua pretensão é de decisões vinculantes; sua racionalidade baseia-se na eficácia; a ação orientada pelo sucesso possui como valor real a busca de realizações coletivas, como forma de garantia o poder de polícia, e se institucionaliza pela organização dos cargos.

(iii) O meio *influência* busca emitir instruções e tem como valor generalizado a lealdade entre os participantes; pretende-se ter declarações datadas de autoridade legítima; as pessoas seguem pelo consentimento; orienta-se pelo entendimento; por ser legítimo possui uma fundamentação nas convicções; as garantias que dão base para as emissões são as tradições culturais e formas de vida sociais; sua institucionalização é pelo prestígio.

(iv) O meio *compromisso valorativo* busca um valor moral e seu valor generalizado é a integridade; possui uma pretensão de consenso em suas declarações; há uma orientação pelo entendimento, onde cada ação é justificada por determinada obrigação e valor; possui como garantia as eficiências e o autocontrole.

Os meios: influência e compromisso valorativo são interações reguladas mediante uma motivação racional constituindo um pequeno aspecto do processo de formação do consenso por meio da linguagem. Pelos mecanismos de entendimento, estes meios dependem do pano de fundo cultural e de elementos que constituem a estrutura da personalidade. Estes dois meios são a conexão existente dos meios poder e dinheiro aos cânones do Mundo da Vida.

A discussão desenvolvida na TAC é de que houve uma disjunção ampla entre Mundo da Vida e Sistema. Essa disjunção foi uma das condições necessárias para a formação da sociedade moderna. Porém, o padrão capitalista da modernização deforma as estruturas simbólicas do Mundo da Vida, submetendo-as aos imperativos dos meios poder e dinheiro, o que equivale a uma reificação. Neste processo Habermas vai fortalecer a teoria de Parsons como uma teoria da Modernidade, possibilitando ampliar aspectos da racionalidade para a racionalização do próprio Mundo da Vida, e não como um subsistema que é esmagado pelos meios no mundo moderno.

7.3 Modernidade²

Habermas formulou o conceito de racionalização do Mundo da Vida interpretando certos aspectos de Mead e Durkheim, abordando a forma como o Mundo da Vida se diferencia a partir dos conceitos de cultura, sociedade e personalidade. Habermas faz uma leitura de Durkheim sobre sua interpretação de valores, a universalização do direito e da moral, bem como a individuação e a crescente autonomia do indivíduo, como consequência de uma adaptação que se impõe quando se passa de uma integração social garantida pela fé a uma integração obtida mediante a cooperação e o consenso comunicativo. Na perspectiva de Mead, essas mesmas tendências podem ser interpretadas pela diluição do sagrado em linguagem e como liberação do potencial de racionalidade inserido no agir orientado ao entendimento.

Tal potencial é trasladado para uma racionalização do mundo da vida de grupos sociais, à proporção que a linguagem assume as funções do entendimento, da coordenação da ação e da socialização dos indivíduos, transformando-se, assim, no meio pelo qual se realizam a reprodução cultural, a integração social e a socialização (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 521-522).

Habermas ressignifica dois conceitos, o individualismo institucionalizado e a secularização.

O individualismo institucionalizado decorre de dois padrões entrelaçados e complementares de socialização e de integração social. A linguagem toma este papel tanto de socialização como pela integração, juntando-se a ética³ e a moral; nesse amálgama, surge o agir comunicativo.

A secularização decorre de generalização dos valores, que se desenha no sistema de ação, destituindo uma moral canônica, mas nem por isso valorizando o Mundo da Vida. Se aceitarmos o sentido parsoniano de secularização não poderíamos interpretar os padrões morais de Kohlberg no nível pós-convencional, e nem um processo de desencantamento das imagens míticas de mundo weberianas, nem fazer as relações de uma consciência moral para uma jurídica nos moldes desenvolvidos no capítulo 5 quando da interpretação de Mead e Durkheim. A saída é pensar o processo de secularização como via de mão

² Para aprofundar neste tema, sugiro duas leituras: a de Barbara Freitag (1993), *Habermas e a Filosofia da Modernidade*, e a segunda do próprio Habermas, *Discursos Filosóficos da Modernidade*, 2000.

³ Ler: “A Ética da Discussão e a Questão da Verdade”, Jürgen Habermas, 2007.

dupla, de afastamento do sagrado e, ao mesmo tempo, deixando o sujeito sem raízes culturais, criando as patologias da modernidade.

Segundo Habermas, as sociedades modernas desenvolvidas possuem uma elevada complexidade. Seguindo a formulação sistêmica, as sociedades possuem alta capacidade de adaptação, alta diferenciação de subsistemas regidos por meios, alta inclusão e generalização de valores. Para Habermas, Parsons não conseguiu superar onexo analítico entre a elevada complexidade sistêmica, as formas universalistas da integração social e o individualismo institucionalizado livremente. Para Habermas, Parsons não se atentou a dois fatos: primeiro, que as redes de comunicação não conseguem enfrentar a privatização do estilo de vida (primeira das causas das patologias da modernidade); segundo, que as pretensões jurídicas não acompanham o processo de formação democrática da maioria (próxima causa de patologia, os meios de poder perdem sua integração sistêmica com os valores integrativos da legitimidade). “A sincronização entre a racionalidade do mundo da vida e a intensificação da complexidade do sistema social impede que se façam as distinções necessárias para apreender as patologias que surgem na modernidade”. (v. 2, p. 529).

A teoria parsoniana é obrigada a reduzir fenômenos patológicos a distúrbios sistêmicos, e assim perde os elementos específicos das crises sociais. Ao empregar o conceito de crise social no sentido de um obstáculo que afeta relações de troca inter-sistêmicas, sem pensar nos sujeitos afetados e nas formas de resistência, Parsons não percebe os problemas endêmicos da sociedade moderna.

Será com Richard Münch que Habermas fará a ligação de Parsons, Weber e Entendimento. Münch, no livro *Max Weber Anatomias do racionalismo ocidental* de 1978 [*Max Weber anatomies des okzidentalens rationalismus*] possui a proposta de ligar a teoria sistêmica parsoniana com a teoria da racionalização weberiana. Münch é da opinião de que a direção determinante para o Ocidente consiste na dominação ativa do mundo; apoiando-se em Parsons, ele se limita a sugerir as seguintes características: “‘universalista-individualista’ e ‘ativista-racionalista’” (MÜNCH, 1978, p. 265). Pautado na preocupação com a transformação da racionalização cultural em racionalização social, Münch assume os avanços de Parsons na interpenetração dos sistemas de ação. Com a forma AGIL, Münch traz a teoria weberiana da ética protestante, demonstrando que cultura e sociedade são subsistemas integrativos, e que o Estado racional e a economia

capitalista possuem uma coerência própria e uma interpenetração. “A expressão interpenetração se refere, simultaneamente, ao processo empírico de entrelaçamento recíproco de subsistemas e ao estado normativo que dois sistemas atingem quando se interpenetram equilibradamente de tal modo que surge a possibilidade de uma solução dos problemas de ambos” (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 539). Pela interpenetração, o mundo se torna cada vez mais complexo, mantendo, porém, seu caráter ordenado. Segundo Habermas:

Münch interpreta inicialmente a modernidade europeia e americana de modo harmonizador; a seguir analisa os estados de um equilíbrio diferenciado na perspectiva de realização dos valores, que Parsons entenderá – à luz da teoria dos sistemas – como interpenetração bem-sucedida. Isso significa que Münch tematiza os processos de racionalização social à luz do conceito de interpenetração, lançando mão da interpretação parsoniana da modernidade. (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 541)

Habermas avança ao conceber a sua teoria da modernidade assumindo suas patologias. Münch e Parsons não conseguiram compreender estes mecanismos de patologias da modernidade, pois não compreendem a sociedade a partir de um Mundo da Vida e Sistemas, não conseguiram enxergar, como Weber, que a modernidade decompõe a si mesma.

No último capítulo deste livro faremos um aprofundamento de Parsons e suas limitações apontadas por Münch; vamos resgatar Marx com a teoria da reificação de Lukács, demonstrando a colonização do Mundo da Vida, e, a partir desses questionamentos, mediar o processo de autofagia da modernidade.

8. WEBER E MARX NA TAC

Habermas, em toda a TAC, afirma que buscou amalgamar as teorias, tentando extrair ao máximo as perspectivas dos autores, seus limites e de que forma ele se apropriou de cada autor. Fica claro, logo no primeiro parágrafo da consideração final da TAC, a seguinte frase: “tal pesquisa foi realizada com todo cuidado, a fim de não confundir os métodos nem os paradigmas”. (v. 2, p. 545). Neste momento, Habermas traz uma pequena passagem de Weber. Recuperando as discussões nas primeiras considerações intermediárias no volume 1, principalmente as teses da perda de sentido, perda da razão, o encolhimento do papel agregador da cultura, a ampliação da burocratização das esferas de ação e, por consequência, a tecnicização do Mundo da Vida.

Este último capítulo está dividido em três partes. 1) Retomada das considerações weberianas sobre a racionalização social via Parsons. 2) Relacionar a racionalização social e a razão comunicativa, inspirado em Mead e Durkheim. 3) Apresentar os desafios da teoria crítica – “no final, tentarei delinear as tarefas a serem enfrentadas por uma teoria crítica da sociedade em condições de enfrentar a concorrência com outras teorias”. (v. 2, p. 547).

8.1 Weber

Habermas vai retomar o capítulo 2 do primeiro volume resgatando os limites de Weber e como ele foi apropriado na TAC. Vejo dois limites, o primeiro é a compreensão da racionalização do sistema de ação apenas pela racionalidade teleológica, e isso dificultou o entendimento das dimensões prático-morais e estético-expressivas, por isso a TAC trouxe o agir orientado pelo entendimento, o Mundo da Vida estruturado simbolicamente e a razão comunicativa. O segundo é associar a teoria da ação ao padrão de racionalidade capitalista, como fosse o modelo de racionalização social universal. Para Habermas é necessário estabelecer um modelo que contemple os aspectos da cultura, sociedade e personalidade de um lado, e os subsistemas administrativos e econômicos, de outro.

A TAC avança ao compreender o desenvolvimento das sociedades modernas por meio dos avanços jurídicos e morais; ao perceber que há uma razão comunicativa; e que existem patologias sociais derivadas da dominação do Estado e do Mercado nas esferas do Mundo da Vida. Habermas elabora o argumento de que, com a complexificação da sociedade, o Mundo da Vida se desliga da administração estatal e das trocas simbólicas

financeiras, constituindo novos subsistemas. Estes sistemas incorporam os usos da linguagem do Mundo da Vida, colonizando-os.

À medida que os meios do dinheiro e do poder permitem aos subsistemas da economia e do Estado se diferenciar de um sistema de instituições inserido no horizonte do mundo da vida, despontam-se *esferas de ação organizadas formalmente*, não mais integradas pelo mecanismo do entendimento, as quais irão se destacar dos contextos do mundo da vida, cristalizando-se numa espécie de sociabilidade sem normas. (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 556, grifos do autor)

Luhmann descreve este processo como “desumanização da sociedade”. Isso significa, ao entender de Habermas, que os mecanismos de controle se descolam dos valores do mundo da vida. Decorre desse fenômeno uma cultura reificada e instrumentalizada, a fim de manter a integridade do sistema.

No meu entender, todas as relações sociais que surgem em subsistemas direcionados por meios são organizados formalmente, uma vez que tais relações são *produzidas por meio do direito positivo*. Além disso, elas abrangem as relações de troca e de poder que ultrapassam os limites da organização, constituídos no nível de um direito privado ou público (...) os limites entre sistema e o mundo da vida se configuram mediante a separação entre os subsistemas da economia e da administração burocratizada do Estado, de um lado, e os domínios da vida privada (família, vizinhança, e associações livres) e da esfera pública (as pessoas privadas e os cidadãos), de outro lado (HABERMAS, 2012, v. 2, 559-560, grifos do autor).

Os membros da organização formalizam as relações interpessoais a partir dos aspectos jurídicos. O direito procura oferecer espaços de decisão no interior da empresa, por meio das formas de proteção ao trabalhador; porém este formato não substitui a ação comunicativa, mas é dele que extraem a força de sua base de validade. Mesmo tendo o acesso a alguns contextos do agir comunicativo, as relações informais que se estabelecem dentro de um ambiente formal ou do Estado revelam uma comunicação fora dos contextos do Mundo da Vida. A organização informal abrange as relações do interior da empresa, reguladas legitimamente, que podem ser moralizadas, formando uma moldura. E essa moldura entra na realidade da organização parecendo que às vezes vivem-se relações regulados pelo agir comunicativo. Esta parte demonstra que os meios “dinheiro” e “poder” estão ancorados institucionalmente no Mundo da Vida, no sentido de “num

primado das esferas de ações integradas socialmente perante conjuntos sistêmicos reificados” (v. 2, p. 564).

Essa é a grande discussão acerca da possibilidade ou não de haver mecanismos integradores do Mundo da Vida, pois as radicalizações do processo de burocratização culminam em um estado orweliano, com a dominação dos mecanismos sistêmicos. Para Habermas, a fragilidade de tal concepção absoluta é acreditar que a burocratização desumanizou a sociedade transformando-a num sistema desligado de um Mundo da Vida estruturado comunicativamente. Neste caso o Mundo da Vida seria um subsistema como qualquer outro.

Habermas não concorda com este argumento, pois, para ele: i) a capacidade de aprendizagem das pessoas, juntamente com o potencial cognitivo que pode ser utilizado na sociedade; ii) o potencial de resolução de problemas que a sociedade enfrenta, utilizando-se do direito e da moral a fim de criar novas formas de integração; iii) os estabelecimentos de uma nova forma de integração social com os novos processos de aprendizado no campo da consciência-moral têm um papel distintivo que enfrenta as patologias da colonização sistêmica.

Nesse momento, Habermas interpretará o capitalismo e o instituto estatal moderno como subsistemas que se diferenciam dos componentes sociais do Mundo da Vida pelos meios: dinheiro e poder. Ele vai trazer as discussões referentes às análises feitas no livro *Mudança Estrutural da esfera pública*. Nesse livro, interpretado a partir da estrutura da TAC, o Mundo da Vida revela forma de se proteger do avanço desses subsistemas. Constitui esferas públicas e privadas datadas de capacidade para proteger as formas perversas de colonização do subsistema dinheiro e poder. Na perspectiva da esfera privada, temos o núcleo institucional da família que se encarrega de atividades de socialização. A esfera pública é formada por redes de comunicação intensificadas pelas atividades culturais, pela imprensa, pelos meios de comunicação de massa, os quais tornam possível a participação de um público de pessoas privadas na reprodução da cultura e na fruição da arte, “bem como a participação do público de cidadãos na integração social, viabilizada pela opinião pública¹” (v. 2, p. 577).

¹ Importante consultar a fig. 39, p. 579: “Relações entre sistema e mundo da vida e sistema na perspectiva do sistema”.

Para os subsistemas Economia e Estado, as interações com o respectivo Mundo da Vida se realizam na forma de relações de troca. O sistema econômico, por um lado, troca salário por trabalho, e por outro, a possibilidade de consumir produtos. A administração pública por sua vez realiza duas formas de relações: a primeira é a permuta de realizações obrigatórias para o público por impostos, e, a outra, ações políticas por voto.

À proporção que certos componentes de conduta da vida privada e de uma forma de vida político-cultural são arrancados das estruturas simbólicas do mundo da vida – mediante redefinições monetárias de fins, de relações, de serviços, de espaços e tempos de vida, bem como mediante a burocratização das decisões, deveres, direitos, responsabilidade e dependências –, percebe-se que os meios “dinheiro” e “poder” estão ligadas a certas funções. Com o auxílio da teoria dos meios, de Parsons, descobrimos que somente as esferas de ação preenchem funções econômicas e políticas podem ser transportadas para os meios de controle. Tais meios fracassam nas esferas de reprodução cultural, da integração social e da socialização; pois nessas funções eles não conseguem substituir o mecanismo do entendimento, coordenador da ação. Sua reprodução simbólica, diferentemente da reprodução material do mundo da vida, não pode ser deslocada para os fundamentos da integração sistêmica sem que haja efeitos secundários patológicos (HABERMAS, v. 2, p. 582-583).

No entanto, Habermas acredita que estas patologias da sociedade são diferentes da perda de sentido da tese weberiana, porque as coações sistêmicas por meio de uma racionalização unilateral ou reificação da prática cotidiana não podem ser confundidas com o fenômeno de empobrecimento cultural, que ameaça a substância tradicional do Mundo da Vida. Não estamos falando do mesmo processo.

Para Habermas, a colonização do mundo da vida se dá em duas frentes: a primeira, com a racionalização unilateral da comunicação do dia a dia, onde as ações estratégicas necessitam de um espaço específico para se reproduzir, para isso reificam a linguagem e provocam a anomia das relações sociais. A segunda, com a extinção de tradições vitais e uma diferenciação teleológica da ciência, arte e moral.

A racionalização do Mundo da Vida possibilita a construção de utopias, pois com o capitalismo triunfante fica a ideia que esta forma de vida dissolveu formas tradicionais de vida, isto é, o próprio Mundo da Vida. Esta ideia – que encontramos em E. P. Thompson no artigo *Tempo, disciplina do trabalho e capitalismo industrial* [Time, work-discipline and industrial capitalism] de 1967 –, não atrai Habermas, pois ele acredita que as formas de desenvolvimento da sociedade moderna trazem novas possibilidades de transformação

com o advento da sociedade civil organizada, novas formas de complexificação sistêmica vão ocorrer e o mundo da vida vai se proteger com a cultura, a sociedade e a personalidade formada nestes novos moldes. O gráfico da página 75 do v. 2 da TAC busca explicar estas novas formas de complexificação.

8.2 Marx

Nesta parte vamos buscar responder as seguintes questões: como podemos interpretar a sensação da perda de sentido e de liberdade como formas induzidas estruturalmente? Como os subsistemas controlados por meios desenvolvem uma dinâmica incontrolável, que provoca concomitantemente a colonização do Mundo da Vida e sua segmentação em ciência, moral e arte?

Para responder a estas duas questões, Habermas vai utilizar da tradição marxista ocidental, por dois motivos principais:

- (i) A luta de classes poderia explicar a dinâmica própria inerente à burocratização, ou seja, o crescimento hipertrofiado dos subsistemas controlados por meios, que provoca uma intromissão dos mecanismos de controle – administrativo e monetários – no mundo da vida.
- (ii) A reificação de esferas de ação estruturadas comunicativamente que não produz, em primeira linha, efeitos que possam ser atribuídos a determinada classe.

Habermas propõe conectar a teoria de reificação de Lukács com a teoria da consciência de classe de Marx, para atribuir a ideia abrangente de uma estrutura social, cujas condições determinam os processos de modernização das sociedades capitalistas. Quando se pensa uma racionalização total, caímos no determinismo já estudado no capítulo quatro. Naquele momento trouxe os limites da razão instrumental, afirmando que os autores da teoria crítica não enxergaram a racionalidade comunicativa presente no Mundo da Vida, que confere uma lógica de resistência contra a colonização do Mundo da Vida pelos sistemas. Habermas aponta algumas falhas de Adorno e Horkheimer: o primeiro é não aprofundar a teoria weberiana na racionalização das imagens de mundo e no sentido da modernidade cultural; segundo, mantêm uma atitude bucólica da teoria do valor de Marx, não incorporando as novas formas de desenvolvimento, principalmente com o papel do Estado; por último, ter a visão de mundo pautada em uma razão teleológica.

Para superar este pensamento, Habermas vai enfrentar três temáticas: 1) traduzir a teoria de valor de Marx para uma teoria da reificação, aproximando-os do conceito Mundo da Vida/Sistema; 2) aproximar a categoria ideologia com as considerações weberianas sobre a modernidade cultural; 3) desenvolver a tese de colonização do Mundo da Vida.

Marx, ao analisar a mercadoria pelo seu caráter duplo, conseguiu formular os princípios da teoria do valor. É possível explicar a teoria do valor como mecanismo de controle e relação reflexiva. Como mecanismo de controle, a monetarização da força de trabalho torna-se base de conflito entre classes criando um aparato jurídico-institucional para que isso funcione. Como forma reflexiva, o valor das mercadorias e a forma de se relacionar reflete-se em todos os aspectos da vida cotidiana.

Habermas interpreta a teoria do caráter duplo da mercadoria sob dois aspectos: “De um lado, a força do trabalho se esgota em ações concretas e contextos de cooperação; de outro, é reivindicada como realização abstrata para um processo de trabalho organizado formalmente sob pontos de vista de aproveitamento” (v. 2, p. 603).

(...) a força do trabalho, vendida pelo produtor, forma uma categoria em que os imperativos da integração sistêmica se encontram com os da integração social; ou seja, enquanto *ação*, ela faz parte do mundo da vida do produtor; e enquanto *realização* pertence ao contexto das funções da empresa capitalista e do sistema econômico como um todo (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 603, grifos do autor).

Habermas, ao escolher o caminho de interpretar a teoria do valor de Marx via Weber até Parsons, inova ao compreender as relações de troca entre o sistema econômico e o Mundo da Vida. O caráter duplo da mercadoria permite entender o sistema econômico dirigido pelos sistemas, funcionando sob dois mecanismos, mercado e estado, por um lado, e interações entre as pessoas, por outro, constituindo uma integração sistêmica. Segundo Habermas, do ponto de vista metodológico, a teoria marxiana do valor é semelhante à teoria dos meios de controle, elaborada por Parsons. Do ponto de vista do conteúdo, a teoria marxiana produz um sentido crítico, não adotado em Parsons. “Marx *denuncia* o processo de manutenção da integridade do sistema econômico como uma dinâmica de exploração, que se torna irreconhecível por causa da reificação”. (v. 2, p. 608, grifos do autor).

Habermas lê as metáforas marxistas do “reino da liberdade e do reino da necessidade” como o Mundo da Vida e o Sistema. E faz a crítica a Marx sob três aspectos: o primeiro

é que não percebeu a diferenciação dos sistemas e sua institucionalização dentro dos grupos sociais; o segundo é que Marx não possui uma distinção entre a destruição da vida tradicional e a reificação de mundos da vida pós-tradicionais. O terceiro é que coloca o mundo da vida subsumido frente ao sistema. As três críticas a Marx e sua incorporação na TAC podem ser resumidas no trecho a seguir:

(...) a *Crítica da Economia Política*, apesar de apoiada num conceito de sociedade articulado em dois níveis, em que o mundo da vida é combinado com o sistema, não conseguiu fornecer uma explicação satisfatória ao capitalismo tardio. O princípio marxiano promove uma interpretação economicista, portanto reduzida, das sociedades capitalistas desenvolvidas. Marx acertou ao afirmar que nelas existe um primado evolutivo da atividade econômica, ou seja, os problemas desse subsistema determinam a linha de desenvolvimento da sociedade em sua totalidade. Entretanto, tal primado não deve nos levar a reduzir a relação complementar entre economia e aparelho do Estado, interpretando-a como uma relação trivial entre base e superestrutura. Opondo-nos ao monismo da teoria do valor, temos de contar com dois meios de controle e com quatro canais, *por meio* dos quais *dois* subsistemas – *que se completam um ao outro* – submetem o mundo da vida aos seus imperativos. Efeitos de reificação podem resultar tanto da burocratização das esferas da vida pública e privada como da monetarização dessas mesmas esferas (HABERMAS, p. 617, grifos do autor).

Após traduzir a teoria do valor de Marx para uma teoria da reificação aproximando-a do conceito Mundo da Vida/Sistema, Habermas vai agora trazer a teoria marxiana de ideologia com as considerações weberianas sobre a modernidade cultural.

Para Habermas, a ideologia marxiana coloca o Estado sob a égide do sistema econômico, quando se parte de dois mecanismos de controle este funcionalismo fica inviável. Na teoria habermasiana, o poder necessita de muito mais institucionalização que o próprio mercado. O dinheiro em última análise está ancorado no Mundo da Vida por meio das instituições do direito privado burguês. Para o Estado as transformações sociais são mais substanciais, pois necessitam de uma estrutura formada no direito administrativo, na burocracia e na legitimidade. Somente com a legitimidade o meio poder se constitui como subsistema.

Por sua vez, a legitimidade, que Habermas discutiu a primeira vez no texto *O problema da legitimidade no estado moderno* [Legitimationsprobleme im modernen Staat] de 1967, só pode ser produzida mediante procedimentos democráticos de formação política da vontade. “(...) o processo de legitimação é regulado na base da liberdade de opinião e de

organização, por uma concorrência entre os partidos, que assume a forma de eleições livres, secretas e iguais” (Habermas, 2012, v. 2, p. 620).

Neste imbricado de questões, sobre a complexidade do sistema poder e dinheiro, temos uma situação paradoxal: *“quando os partidos pretendem conquistar o poder do governo ou mantê-lo, têm de conquistar, ao mesmo tempo, a confiança dos investidores privados e a lealdade das massas”* (v. 2, p. 622, grifos do autor). O choque desses dois imperativos leva a interpretações díspares, de um lado os que creditam fé no processo eleitoral, e outros que consideram a conquista das massas uma forma de ideologia. Para Habermas, esse dualismo promove uma pobreza intelectual, pois o sistema político tanto garante a lealdade das massas pelo caminho positivo aberto pela perspectiva de um resgate de programas do Estado quanto por um caminho estratégico que exclui do debate público certos temas e ações, por meio de um controle manipulador dos fluxos de comunicação.

No Estado social existe a forma positiva de construção política de consenso; há o compromisso de gerir de forma não conflitiva as relações de troca entre o Sistema (poder e dinheiro) e o Mundo da Vida (esfera pública e privada), no qual temos diversos papéis, do trabalhador, do consumidor, do cliente de burocracias públicas e do cidadão. Quando o Estado social intervém nas relações de patrão e empregado, procurando uma “humanização” do local de trabalho, compensações monetárias satisfatórias e garantias jurídicas, os temas da proletarização do indivíduo perdem força, e trabalhar passa a ser suportável pelos sujeitos. “Quando a esfera privada se protege contra as consequências evidentes dos imperativos sistêmicos que influem no mundo do trabalho, os conflitos de distribuição perdem sua força explosiva” (v. 2, p. 629). Este equilíbrio entre o papel do empregado e o papel do consumidor é resultado do arranjo por parte do Estado social, que se torna possível sob as condições da democracia de massa. “A implantação de direitos políticos fundamentais no quadro da democracia de massa significa, de um lado, a universalização do papel de cidadão; de outro lado, a segmentação desse mesmo papel em relação ao processo de decisão e o esvaziamento da participação política” (v. 2, p. 629-630).

De acordo com os princípios básicos do modelo habermasiano, para existir o equilíbrio entre as relações (a) dos Sujeitos com o Mercado, (b) do Mercado com o Estado, e (c) dos Sujeitos com o Estado, é preciso ter um sistema jurídico forte. Isto passa por compreender que o Estado enfrenta os conflitos resultantes do mundo do trabalho, garante a

participação política nas esferas jurídicas como parte da burocracia estatal e para diminuir os conflitos que o desenvolvimento capitalista promove no Mundo da Vida, o Estado cria uma interface, do Sistema dinheiro e o Mundo da Vida, que seria a esfera pública, e, outras esferas de ação específicas integradas dentro do sistema jurídico, como as Organizações não Governamentais.

A preocupação habermasiana é com a colonização do Mundo da Vida, quando os subsistemas conseguem levantar seu véu ideológico, reificado, passando pela interface entre Mundo da Vida e Sistemas, que seria a sociedade civil organizada e a esfera pública. Infiltrando a partir de fora estes mecanismos no Mundo da Vida ocorre, segundo Habermas, o mesmo processo dos “senhores coloniais que se introduzem na sociedade tribal” (v. 2, p. 639) e impõem a assimilação sem perspectiva de ressignificação.

Para Habermas, a colonização do Mundo da Vida ocorre nos seguintes casos (2012, v. 2, p. 640):

- quando as formas de vida tradicionais estiverem desmanteladas a ponto de os componentes estruturais do mundo da vida (cultura, sociedade e personalidade) não poderem se diferenciar;
- quando as relações de troca entre os subsistemas e o mundo da vida estiverem regulados por meio de papéis diferenciados (para o emprego em locais de trabalho organizados, para a demanda de economias domésticas privadas, para as relações do cliente de burocracias públicas e para a participação formal dos processos de legitimação);
- quando abstrações reais, que permitem disponibilizar a força de trabalho dos empregados e mobilizar os votos dos cidadãos eleitores, forem aceitas pelos interessados em troca de compensações conformes ao sistema;
- quando tais indenizações – de acordo com o padrão do Estado social – são finalizadas pelo incremento do crescimento capitalista e canalizadas para os papéis de consumidor e do cliente, nos quais vêm se alojar as esperanças privatizadas de autodeterminação e de autorrealização, extraídas do mundo do trabalho e da esfera pública.

Habermas parte do pressuposto de que a incorporação da reprodução simbólica pelo sistema constitui uma colonização do Mundo da Vida, pois nesta incorporação as formas de comunicação são substituídas pelas ações estratégicas. Portanto, este processo tem um efeito patológico, amplia-se este efeito quando o sistema invade as relações intersubjetivas do Mundo da Vida, promovendo a reificação Sistema/Mundo da Vida. Para superar esse processo, a teoria habermasiana acredita que a “passagem da integração social para a integração sistêmica assuma a figura de processos de juridificação” (v. 2, p.

641). Nesse posicionamento, fica clara a recuperação de toda a discussão do livro *Direito e Democracia*, particularmente no capítulo VIII – O papel da sociedade civil e da esfera pública política (HABERMAS, 2003).

Para Habermas, um Estado Social forte, que se desenvolve no âmbito do direito democrático, promove uma linha de interface Sistema/Mundo da Vida, denominada “*juridificação garantidora da liberdade*” (Habermas, 2012, v. 2, p. 649, grifos do autor). A juridificação garantidora da liberdade domestica o Sistema poder e as ações econômicas, pois o cidadão e o consumidor possuem processos garantidores do exercício do poder político e relação de compra, sem comprometer sua esfera privada. Ou melhor, sem reificar o Mundo da Vida. Para Habermas, esse modelo sugere uma reconciliação entre 1) a dinâmica interna do exercício burocrático do poder e um mundo da vida e 2) dinâmica inerente ao processo de acumulação econômica e a racionalização do Mundo da Vida.

A tese da colonização interna afirma que os subsistemas “economia” e “Estado” se tornam cada vez mais complexos em decorrência do crescimento capitalista, introduzindo-se cada vez mais profundamente na reprodução simbólica do mundo da vida (...) Quanto mais o lazer, a cultura, o turismo e a cura são atingidos pelas leis da economia apoiada na mercadoria e pelas definições do consumo de massa, quanto mais as estruturas da família burguesa se adaptam aos imperativos do sistema de empregos e quanto mais a escola assume concretamente a função de distribuir chances de oportunidades profissionais, tanto mais tendências de juridificação de esferas do mundo da vida, reguladas informalmente, impõem-se em amplas frentes (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 661).

Habermas acredita que a única forma de enfrentar a colonização é construir um espaço que separa o Mundo da Vida dos Sistemas, e esse espaço, hoje, é constituído pelos Movimentos Sociais entre diversas formas de estruturas jurídicas, como organizações sociais.

Habermas demarca o problema da colonização utilizando o espaço escolar como exemplo, acredito que o exemplo da escola, mais do que o exemplo do dinheiro e as relações de troca, estabeleçam bem a preocupação de Habermas com a colonização do mundo da vida, já que a educação formal é um dos elementos que estão na interface Mundo da Vida e Sistemas.

Habermas se preocupa com a disputa entre os Sistemas sobre a política educacional pois, por um lado, o mercado observou um grande filão para ampliar os lucros vendendo

educação e, por outro lado, o Estado percebeu que poderia implantar sua visão de mundo, portanto ideologia, nas escolas. Nesse fogo cruzado estão as crianças e os jovens, no processo de formação, inclusive formação moral como desenvolveram grandes pedagogos, como Durkheim, Selman, Piaget, Vygotsky, Kohlberg, Frankenberg. Nesta parte da TAC, Habermas vai se apoiar no contexto de uma Alemanha dividida – a TAC é escrita antes da queda do Muro de Berlim. Apenas para registrar ao leitor, Habermas vai se apropriar para discutir a colonização da Educação de dois autores alemães. O primeiro é Lutz Reuter, *Educação entre política e lei* [Bildung zwischen Politik und Recht] de 1980, e o segundo é Günter Frankenberg, *Elementos de uma crítica e teoria do direito escolar* [Elemente einer Kritik und Theorie des Schulrechts], de 1978.

Na tradição da TAC e apoiado, principalmente, nesses dois autores, Habermas vai discutir profundamente a questão colocada anteriormente, a colonização do processo educativo, principalmente, o aprisionamento do professor e a perda da liberdade nas ações educativas.

Antes de entrar particularmente no caso do processo atual da colonização da educação, Habermas vai propor uma reflexão breve sobre o processo histórico que culminou na mercantilização e ideologização da Escola.

O primeiro ponto a que Habermas chama a atenção é a juridificação das ações educacionais, pois ela tem uma ação paradoxal. Por um lado, o pedido dos pais e estudantes para interferirem em medidas pedagógicas (reprovações, resultados de provas) ou contra atos da escola e do poder político que ferem direitos fundamentais (medidas disciplinares) é conseguida com sucesso; por outro lado, o preço a pagar foi alto demais, pois ocorreu uma judicialização da Escola que interfere nos processos de ensino e de aprendizagem.

De um lado, os órgãos do Estado encarregados dos problemas referentes ao direito e à política educacional estão sobrecarregados, do mesmo modo que os juizados de menores encarregados de cuidar do bem da criança. De outro lado, o meio “direito” colide com a forma do agir pedagógico. Desse modo, a socialização pedagógica se decompõe num mosaico de atos administrativos impugnáveis. (...) Ora, isso coloca em risco a liberdade pedagógica e a iniciativa do professor. A pressão destinada a assegurar as notas pelo recurso à justiça e a super-regulamentação curricular provocam os fenômenos da despersonalização, do imobilismo, da inibição diante das inovações, da supressão das responsabilidades. (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 667-668).

Na leitura habermasiana, uma saída dessa colonização seria separar, por serem estruturas diferentes, a forma do direito (competência da administração escolar) e a tarefa educativa (que necessita do agir orientado pelo entendimento para se realizar). Existem vários mecanismos que dificultam este processo. Na TAC Habermas destaca: a) oposição entre “prescrições do direito” e a situação concreta da ação do aluno, pais e professores e administração escolar; b) dificuldade de delimitar as competências do Estado, as tarefas do professor, e as ações dos tribunais administrativos; c) delimitação imprecisa do espaço de ação pedagógica dos professores, gerando perda de autonomia e liberdade; d) as ameaças concretas ou dissimuladas, não muito claras, ao comportamento contrário às regras, já que às vezes o comportamento exigido é contrário ao agir pós-convencional.

A juridificação estatal da relação de poder criada pela escola certamente elimina os resíduos de um poder absolutista do Estado; entretanto, a juridificação dessa esfera de ação estruturada comunicativamente se realiza na forma do Estado social. A escola sendo controlada pela justiça e pela administração acaba distribuindo ou vendendo educação. Na visão habermasiana a sociedade deve lutar por uma desburocratização e a desjusticialização do processo pedagógico.

O quadro de uma constituição escolar em termos do Estado de direito, capaz de transladar “o direito privado do Estado para um genuíno direito público”, teria de ser preenchido mediante procedimentos orientados pelo consenso, ou seja, mediante “procedimentos de decisão que partem do pressuposto de que os participantes do processo pedagógico são livres e capazes de defender por si mesmos seus interesses e de regular seus assuntos”, não necessitando do meio “direito” (HABERMAS, 2012, v. 2, 670).

Habermas procura preservar esferas da vida que dependem de uma integração social apoiada em valores, normas e processos de entendimento, justamente para não serem subjugados, ou colonizados, pelos imperativos do sistema econômico e do Estado, frente ao fato de que às vezes o uso do “direito” por um momento parece proteger o Mundo da Vida, mas, como vimos, a ação dele é paradoxal, pois ele possibilita a intervenção dos Sistemas no Mundo da Vida, construindo obstáculos para o agir pelo entendimento, obscurecendo as ações comunicativas e reificando-as, pois imaginamos estar no Mundo da Vida quando na verdade são ações estratégicas que estão interferindo no processo de ensino-aprendizagem de crianças e jovens.

8.3 Crítica

Neste último item vamos encerrar as discussões utilizando como fio condutor a intenção de Habermas para escrever a TAC, que seria fundamentalmente: construir uma teoria da modernização capitalista, com o auxílio de uma teoria do agir comunicativo.

O pressuposto habermasiano é de que as sociedades desenvolvidas aproveitam seu potencial de aprendizagem para enfrentar os efeitos perversos de uma sociedade dominada pelos Sistemas. O Mundo da Vida não se entrega, e se produz muita reflexão sobre a complexidade sistêmica. Essa complexidade não assume um poder natural. Apesar de tentarem controlar e subjugar o Mundo da Vida, ele continua sendo a essência das sociedades humanas.

Para desenvolver uma nova complexidade da sociedade e retomar a tarefa da teoria crítica, Habermas vai apresentar os caminhos da teoria crítica, que optou por três direções de pesquisa. O autor vai apresentar as três linhas e fazer a crítica, para depois inserir a sua compreensão da sociedade baseada na relação Mundo da Vida e Sistemas.

A primeira, seguindo os caminhos weberianos e parte da historiografia marxista, denomina-se “Linha de pesquisa de cunho histórico-social”. O núcleo teórico é formado “sempre por conceitos que visam apreender a diferenciação estrutural da sociedade em sistemas de ação especificados funcionalmente” (v. 2, p. 675). O cuidado que a linha deve ter é não cair em um funcionalismo sistêmico. A crítica a essa linha é que há uma disjunção progressiva entre Mundo da Vida e Sistema, “fazendo com que os subsistemas controlados por meios consigam, após ter atingido um suficiente nível de desenvolvimento, influenciar no mundo da vida, que também atinjam um nível de diferenciação estrutural” (v. 2, p. 675). Por esse motivo, essa linha, na visão habermasiana, não consegue tematizar as patologias da modernidade, por faltar elementos conceituais para compreender a diferenciação estrutural do Mundo da Vida, perceber a autonomia dos Sistemas e o processo de diferenciação que culmina em uma colonização do Mundo da Vida.

A segunda linha de pesquisa denomina-se “Linha de pesquisa teórico-sistêmica”, que tem como fundadores Parsons e Luhmann, tendo como objetivo principal analisar o desenvolvimento das sociedades modernas sob o ponto de vista da complexidade sistêmica. A crítica habermasiana é decorrente de uma perda da sensibilidade da teoria

para com as patologias sociais, “que podem ser entrevistas nas características estruturais de ação integrada socialmente” (v. 2, p. 676-677). Em outras palavras, a teoria sistêmica coloca o Mundo da Vida como parte do desenvolvimento dos meios, tornando-o um subsistema como outro qualquer, perdendo a capacidade de compreender a totalidade das relações intersubjetivas e as formas de vida ancoradas em um Mundo da Vida livre de coerções.

A terceira linha é um encontro entre a fenomenologia, a hermenêutica e o interacionismo simbólico, formando uma “Linha de pesquisa em termos de uma teoria da ação”. O núcleo dessa linha de pesquisa consiste em teorias de Mead, Münch, Husserl, Gadamer e Wittgenstein. Nessa linha, o Mundo da Vida é valorizado, principalmente, pelo domínio das pesquisas etnográficas. A crítica é que essas teorias não abordam “a dinâmica sistêmica que acompanha o desenvolvimento da economia, das nações e dos Estados” (v. 2, p. 678).

Para Habermas, uma teoria crítica da sociedade, que ele se propõe a retomar, é:

Uma teoria crítica da sociedade pode se assenhorar dos resultados dessas três linhas de pesquisa. Antes, porém, tem de demonstrar que as esferas da ação, assumidas ingenuamente por *cada uma delas, surgiram* no início da história da modernidade como consequência do desligamento entre sistema e mundo da vida (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 678, grifos do autor).

Uma nova teoria crítica da sociedade deve levar em conta, ao mesmo tempo, a racionalização do Mundo da Vida e o aumento de complexidade dos subsistemas controlados por meios, não se esquecendo da natureza paradoxal de suas interferências. Um desses paradoxos é que a racionalização do Mundo da Vida leva ao desenvolvimento dos Sistemas e que os desafogos sistêmicos conseguidos por meio da racionalização do Mundo da Vida se transformam, ao mesmo tempo, numa sobrecarga na estrutura comunicativa desse mesmo Mundo da Vida.

A proposta da teoria do agir comunicativo assegura o conteúdo racional de estruturas antropológicas, colocando-as em um plano de análise reconstrutivo. A TAC descreve estruturas da atividade e do entendimento que podem ser inferidas do saber intuitivo dos

membros da sociedade moderna. Habermas propôs essa análise para “libertar o materialismo histórico do peso de sua filosofia da história²” (v. 2, p. 688).

Pensar a TAC dessa maneira implica desenvolver estruturas cognitivas e a dinâmica histórica, como também construir uma distinção entre a evolução social e materialização histórica das formas de vida. A TAC toma como ideia orientadora os processos de aprendizagem, portanto não tem como finalidade classificar ou julgar formas de vida e culturas, formações sociais ou épocas na sua totalidade. Porém retoma “algumas intenções do antigo programa de pesquisa interdisciplinar da Teoria Crítica” (v. 2, p. 689).

Quais são essas possibilidades³:

a) Sobre as formas de integração das sociedades pós-liberais. Tendo como fio condutor Weber e Marx, Habermas ampliou a análise para as sociedades de Estado Social. Esse formato com as crises econômicas assumiu formatos autoritários. Nessa linha, Habermas aponta para o fenômeno da alienação como deformação do Mundo da Vida induzida pelo Sistema. A hipótese habermasiana é de que as condições para uma sociedade moderna é ter um Mundo da Vida racionalizado. Os meios estão ancorados no Mundo da Vida, e institucionalizados por meio do direito positivo. “Quando tais condições iniciais são preenchidas, é possível a diferenciação dos sistemas econômicos e administrativos, que se relacionam entre si e mantêm intercâmbio com seu respectivo entorno através de meios de controle” (v. 2, p. 691). Nesse processo, surgiram as sociedades capitalistas e, depois, as sociedades burocráticas socialistas. À medida que as estruturas de organização social se impõem, surgem relações de troca entre dois subsistemas funcionalmente entrelaçados e os componentes do Mundo da Vida, no qual os meios são ancorados.

De um lado, o mundo da vida, aliviado das tarefas da reprodução material, pode se diferenciar em suas estruturas simbólicas e liberar os desdobramentos próprios da modernidade cultural; de outro lado, a esfera privada e a pública são colocadas à distância, enquanto entorno do sistema. Ora, as crises provocadas no mundo da vida pelos subsistemas têm duas portas de entrada: quando o sistema econômico é hegemônico, a crise entra pelas economias domésticas privadas; quando essa hegemonia é do aparelho do Estado, a crise entra através das filiações políticas relevantes (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 691-692).

² Para aprofundar, consultar o livro de Habermas: “Para a Reconstrução do Materialismo Histórico”.

³ No volume 2 da TAC, essas possibilidades estão aprofundadas nas páginas 679 ss. até 716.

O capitalismo oscila entre dois processos conflitantes: o Mercado e o Intervencionismo Estatal. Os desequilíbrios sistêmicos só possuem efeitos de crise quando as realizações da economia e do Estado “ficam manifestamente aquém de um certo nível de pretensão preestabelecido” (v. 2, p. 693), afetando a reprodução do Mundo da Vida, provocando conflitos e reações de oposição. Quando intensifica esse processo, essas crises geram patologias do Mundo da Vida, pois para dominar a crise e estabilizar a sociedade, ataca-se a cultura e a personalidade, surgindo fenômenos de alienação e de insegurança das identidades coletivas. Habermas atribuiu a tais fenômenos a denominação colonização do Mundo da Vida, “caracterizando-os como reificação da prática comunicativa cotidiana” (v. 2, p. 694).

b) Socialização na família e desenvolvimento do eu. “O diagnóstico sobre a disjunção entre Mundo da Vida e sistema oferece, além disso, uma perspectiva modificada para a avaliação da mudança das estruturas da família, da educação e do desenvolvimento da personalidade” (v. 2, p. 695). As mudanças da socialização na família por meio dos aspectos levantados em (a) levam a uma comunicação distorcida, a reificação das relações interpessoais. A TAC possibilita enfrentar esse problema ao desconstruir o modelo ego, id e superego. Habermas faz isso no livro *Desenvolvimento moral e identidade do eu* [Moralentwicklung und Ich-Identität], de 1981. Nesse estudo, Habermas adota a teoria da socialização ao estabelecer uma relação entre Freud e Mead, valorizando as estruturas da intersubjetividade, substituindo as conjecturas relativas aos destinos pulsionais por hipóteses relativas à história da interação e à formação da identidade.

c) Meios de Comunicação de Massa. Ao separar os meios de comunicação em estratégicos e comunicativos, a TAC permite superar a ideia de Horkheimer e Adorno que a esfera pública está liquidada, por entender que os fluxos de comunicação controlados por meios de massa assumem o lugar das estruturas comunicacionais que antes tinham viabilizado a discussão pública e o autoentendimento de um público de cidadãos e de pessoas privadas. Habermas defende que existe, de um lado, meios de controle, através dos quais subsistemas passam a se distinguir do Mundo da Vida; de outro lado, formas generalizadas de comunicação, que conseguem condensar o entendimento linguístico sem poder substituí-lo, portanto presos aos contextos do Mundo da Vida. Os meios de comunicação de massa são uma especialização do processo de formação linguística dependente do Mundo da Vida. Esse tipo de comunicação possibilita disponibilizar mensagens de vários tipos; a internet por exemplo é capaz de criar esferas

públicas políticas. Essas esferas, de um lado, eliminam barreiras de entraves na comunicação, e, por outro lado, criam interfaces obscuras e ideologias. Essa é a característica ambivalente da comunicação de massa, serve de mecanismo de alienação, mas tem também potencial de emancipação.

d) Potenciais de protesto. A tese da colonização do Mundo da Vida tem estreita ligação com a teoria weberiana de racionalização social, a partir da revisão da razão instrumental. A análise das patologias do Mundo da Vida exige a investigação imparcial de tendências e contratendências. Os conflitos surgem nas esferas de reprodução cultural, da integração social e da socialização; são protestos fora dos moldes de transformação da sociedade, e sim questões de formas de vida particulares. Essa nova política está nos protestos por direitos iguais, por respeito às diferenças, por participação política nas decisões e pelos direitos humanos. A classificação das agendas nos dias atuais é extremamente difícil, uma vez que os cenários, os argumentos e os temas se modificam a cada momento. Temos o conflito Norte-Sul, movimento ecológico, movimento alternativos, minorias, associação de pais, movimento das mulheres, movimento negro. Nesse leque de movimentos, Habermas faz a distinção entre tipos de potenciais desses movimentos, que podem ser potenciais de emancipação, de oposição e de fuga. Para o autor, o único movimento ofensivo, que luta contra as estruturas, é o movimento feminista, particularmente, no caso brasileiro eu colocaria o movimento negro também neste hall, pois a luta contra a opressão pelo resgate de uma promessa inserida há muito tempo nos fundamentos universalistas do direito e da moral confere esse caráter para os movimentos das mulheres e dos negros. Os movimentos que querem atingir seus interesses específicos, de uma agenda circunscrita, são denominados por Habermas de represamento. Os movimentos de resistência possuem dois aspectos, defesa de tradições e defesa contra o sistema. Como os protestos dos pais contra as escolas, ou protestos contra impostos. Os movimentos alternativos têm em comum a crítica ao crescimento econômico. Os novos conflitos sociais surgem nos pontos de sutura entre o Mundo da Vida e o Sistema. Ocorre que o intercâmbio entre o sistema econômico e o administrativo flui por dois meios, o dinheiro e o poder, e essa troca é institucionalizada nos papéis do empregado e do consumidor, do cliente e do cidadão. Esses papéis sociais são os alvos de protesto.

A prática alternativa se volta contra a instrumentalização do trabalho profissional que visa ao lucro, contra a mobilização da força de trabalho que visa ao lucro, contra a mobilização da força de trabalho por pressão do mercado, contra a extensão da compulsão à competitividade,

introduzida até nas escolas primárias. Ela também se opõe à monetarização de serviços, relações e tempos, bem como à redefinição consumista da esfera da vida privada e de estilos de vida pessoais. Além disso, a relação dos clientes com os organismos públicos deve ser redefinida em termos participativos de acordo com o modelo das organizações de autoajuda; caminham nesta direção modelos de reforma, especialmente no âmbito das políticas sociais e da saúde. (...) Convém citar, finalmente, as formas de protestos que abrangem desde explosões juvenis violentas e destituídas de finalidade (*Züri brännt*), transgressões surrealistas ou calculadas de regras (...) chegando a provocações e intimidações violentas, que negam as definições do papel de cidadão e as rotinas de uma implantação teleológica de interesses (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 712-713)

As reflexões contidas no capítulo introdutório e na primeira consideração intermediária tiveram como finalidade apresentar o modo como a pragmática formal pode enfrentar a racionalidade teleológica. A *Teoria do Agir Comunicativo* tem na mira o momento de incondicionalidade que acompanha as pretensões de validade criticáveis inseridas nas condições do processo de formação dos consensos.

Habermas buscou, por meio de uma perspectiva da história da teoria sociológica, com Mead, Weber, Durkheim, um relacionamento entre a filosofia, os saberes pré-teóricos e do pensamento da racionalização social. Buscou demonstrar que nas teorias que procedem de um modo empírico, e, ao mesmo tempo, reconstrutivo, existe um entrelaçamento entre procedimentos das ciências experimentais e as análises conceituais filosóficas.

O teste definitivo para uma teoria da racionalidade, por meio do qual a moderna compreensão do mundo tenta se assegurar de sua universalidade, só poderia ser realizado se as figuras opacas do pensamento mítico se iluminassem e se as manifestações bizarras de culturas estranhas esclarecessem *de tal modo que* conseguíssemos entender não somente os processos de aprendizagem que “nos” separam “delas”, mas também o que *desaprendemos* no decorrer de nossos processos de aprendizagem. Uma teoria da sociedade que não pode excluir *a priori* a possibilidade desaprender é obrigada a assumir uma atitude crítica em relação à pré-compreensão que ela mesma adquire a partir do meio social em que está inserida, ou seja, tem de estar aberta à autocrítica. E a crítica só consegue detectar processos de “desaprendizagem” nas deformações resultantes da exploração seletiva de um potencial de racionalidade e de entendimento, acessíveis outrora, mas hoje soterrado. (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 721, grifos do autor)

À medida que a TAC se refere a estruturas do Mundo da Vida, assume como tarefa explicitar um saber que serve de fundo, do qual ninguém pode dispor arbitrariamente, que é o agir orientado pelo entendimento. Para a categoria habermasiana, vale a seguinte tese marxista: as categorias mais abstratas, apesar de sua validade para todas as épocas, são, na determinabilidade dessa abstração, produto de condições históricas, o que faz com que tenham validade plena apenas no interior dessas condições.

Finalizo a análise da obra da *Teoria do Agir Comunicativo* com as palavras de Habermas:

A teoria da modernidade, que delineei em grandes traços, permite reconhecer que nas sociedades modernas se ampliam a tal ponto os espaços para interações desligadas de contextos normativos, que o sentido do agir comunicativo se torna “praticamente verdadeiro”, seja nas formas não institucionalizadas dos relacionamentos que se solidificam na esfera privada da família, seja no espaço público, cunhado pelos meios de comunicação de massa. Ao mesmo tempo, os imperativos de subsistemas que se tornam autônomos penetram no mundo da vida impondo, pelo caminho da burocratização e da monetarização, uma adaptação do agir comunicativo à esfera de ação organizada formalmente. Isso acontece mesmo quando o mecanismo do entendimento que coordena a ação é funcionalmente necessário. Talvez essa ameaça provocadora, que desafia as estruturas simbólicas do mundo da vida *como um todo*, possa fornecer razões plausíveis para entender por que tais estruturas se tornam acessíveis *para nós* (HABERMAS, 2012, v. 2, p. 727, grifos do autor).

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. Sobre a fetichização do som na música e a sua deformação [*Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörnes*]. In: *Ges. Schriften*, v. 14, Universitätsverlag Frankfurt, Frankfurt, 1973.

APEL, K. Duas respostas paradigmáticas para a questão sobre a distinção de *logos* da linguagem [*Zwei paradigmatische Antworten auf die Frage nach der logosauszeichnung der Sprache*]. In: *Festschrift für W Perpeet*. Universitätsverlag Bonn, Bonn, 1980.

AUSTIN, A. *Como fazer coisas com palavras* [*How to do Things With Words*]. Oxford Print, Oxford, 1962.

BONB, W. *A prática dos fatos* [*Die Einübung des Tatsachenblicks*]. Universitätsverlag Frankfurt, Frankfurt, 1982.

BÜHLER, K. *Teoria da Linguagem* [*Sprachtheorie*]. EduJena, Jena, 1934.

DEETZ, S. A. Systematically distorted communication and discursive closure. *Theorizing communication: Readings across traditions*, NY University Press, Nova York, 2007.

DURÃO, A. Habermas: Os Fundamentos do Estado Democrático de Direito. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, n. 32, v. 1, p. 119-137, 2009.

DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa* [*Les formes élémentaires de la vie religieuse*]. Éditeur universitaire Sourbonne, Paris, 1968.

DURKHEIM, E. *A educação intelectual, moral e física* [*Léçons de sociologie, physique des mœurs*], Éditeur universitaire Sourbonne, Paris, 1863.

DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa* [*Les formes élémentaires de la vie religieuse*]. Éditeur universitaire Sourbonne, Paris, 1912.

DURKHEIM, E. *Da divisão social do trabalho* [*De la division du travail social*]. Éditeur universitaire Sourbonne, Paris, 1930.

DURKHEIM, E. Curso sobre as origens da vida religiosa – Excerto do *Journal of Philosophy* [*Cours sur les origines de la vie religieuse – Extrait de la Revue de philosophie*]. *Journal of Philosophy*, Paris, 1907.

FRANKENBERG, G. *Elementos de uma crítica e teoria do direito escolar* [*Elemente einer Kritik und Theorie des Schulrechts*]. Münchener Universitätsverlag, Munique, 1978.

FREITAG, B. Habermas e a Filosofia da Modernidade. *Perspectivas*, São Paulo, n. 16, p. 23-45, 1993.

GEHLEN, A. *Moral e hipermoral* [*Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*]. Verlag der Universität Bonn, Bonn, 1969.

- HABERMAS, J. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HABERMAS, J. *Direito e democracia*. v. 2. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- HABERMAS, J. *O futuro da natureza humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- HABERMAS, J. *A Ética da Discussão e a Questão da Verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- HABERMAS, J. *A lógica das ciências sociais*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- HABERMAS, J. *Direito e Democracia*. v. 1. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2010.
- HABERMAS, J. *Teoria do Agir Comunicativo*. v. 1. Racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo: Martins Fontes, 2012a.
- HABERMAS, J. *Teoria do Agir Comunicativo*. v. 2. Sobre a crítica da razão funcionalista. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.
- HABERMAS, J. *Sobre a constituição da Europa*. São Paulo: Editora da Unesp, 2012c.
- HABERMAS, J. *Teoria e práxis*. São Paulo: Editora da Unesp, 2013.
- HABERMAS, J. *Conhecimento e interesse*. São Paulo: Editora da Unesp, 2014a.
- HABERMAS, J. *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. São Paulo: Editora da Unesp, 2014b.
- HABERMAS, J. *Na esteira da tecnocracia*. São Paulo: Editora da Unesp, 2014c.
- HABERMAS, J. *Técnica e Ciência como Ideologia*. São Paulo: Editora da Unesp, 2014.
- HABERMAS, J. *A nova obscuridade*. São Paulo: Editora da Unesp, 2015a.
- HABERMAS, J. *Textos e contextos*. São Paulo: Editora da Unesp, 2015b.
- HABERMAS, J. *O Ocidente dividido*. São Paulo: Editora da Unesp, 2016.
- HADDAD, F. Dialética Positiva: de Mead a Habermas. *Lua Nova*, n. 59, 2003, p. 95-115.
- HENIE, P. *Língua, pensamento, cultura [Sprache, Denken, Kultur]*. Frankfurter Universitätsverlag, Frankfurt, 1969.
- HORKHEIMER, M. *Sobre a crítica do instrumentalismo [Zur Kritik der instrumentellen Vernunft]*. Frankfurter Universitätsverlag, Frankfurt, 1967.
- HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. *Dialética Negativa [Dialektik der Aufklärung]*. Amsterdam University Uitgever, Amsterdam, 1945.

HUSSERL, E. *Experiência e julgamento [Erfahrung und Urteil]*. Verlag der Universität Hamburg, Hamburg, 1948.

KRAPPMANN. *Dimensões sociológicas da identidade [Soziologische Dimensionen der Identität]*. Universitätsverlag Stuttgart, Stuttgart, 1971.

KLEIM, W. Raciocínio e argumento [*Argumentation und Argument*]. In: LITWISS, Z. F. *U. Ling.* v. 39/40, Ling, Ling University Verlag, 1980.

KOHLBERG, L. *Estágios morais e moralização: a abordagem cognitivo-desenvolvimentista [Moral stages and moralization: The cognitive-developmental approach]*. Frankfurter Universitätsverlag, Frankfurt, 1976.

KOHLBERG, L. *O desenvolvimento das orientações das crianças para uma ordem moral: sequência no desenvolvimento do pensamento moral [The development of children's orientations toward a moral order: sequence in the development of moral thought]*. Frankfurter Universitätsverlag, Frankfurt, 1963.

LANDGREBE. *Fenomenologia e metafísica [Phänomenologie und Metaphysik]*. Verlag der Universität Bonn, Bonn, 1949.

LEVITA. *O conceito de identidade [Der Begriff der Identität]*. Verlag der Universität Bonn, Bonn, 1971.

LUBENOW, J. A. A teoria crítica da modernidade de Jürgen Habermas. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, Brasília, v. 1, n. 1, p. 58-86, 2013.

LUHMANN, N. *Teoria dos Sistemas na Prática*. v.I. São Paulo: Vozes, 2018.

LUHMANN, N. *Estruturas do mundo da vida [Strukturen der lebenswelt]*. Rhein-Wupper-Kreis, Opladen, 1979.

LUHMANN, N. “Teoria geral dos sistemas sociais organizados” [*Allgemeine Theorie organisierter Sozialsysteme*], Rhein-Wupper-Kreis, Opladen, 1975.

LUKÁCS, M. *Trabalho [Werke]*, v. 2, Universitätsverlag Rheinland-Pfalz, Neuwied, 1968.

MARCUSE, H. *O homem unidimensional. [Der eindimensionale Mensch]*. Universitätsverlag Rheinland-Pfalz, Neuwied, 1975.

MAUSS, M. *Ensaio sobre o Dom: Forma e Razão de Intercâmbio em Sociedades Arcaicas [Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques]*. Éditeur universitaire Sourbonne, Paris, 1925.

MEAD, G. H. *Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*, 1967.

MÜHL, E. Habermas e a educação: racionalidade comunicativa, diagnóstico crítico e emancipação. *Educação e Sociedade*, Campinas, v. 32, n. 117, p. 1035-1050, 2011.

- MÜNCH, R. Max Weber – anatomias do racionalismo ocidental [*Max Weber anatomies des okzidentalen rationalismus*]. In: *Soziale Welt*, Verlag der Universität Bonn, Bonn, v. 29, p. 217-238, 1978.
- NCHAFT, M. E. Habermas e Honneth, leitores de Mead. *Sociologias*, Porto Alegre, v. 16, n. 36, p. 144-179, 2014.
- NELSON, B. *Sobre usura* [Über den Wucher]. Frankfurter Universitätsverlag, Frankfurt, 1977.
- PARSONS, T. *A Estrutura da Ação Social*. v. I. Petrópolis: Vozes, 2010a.
- PARSONS, T. *A Estrutura da Ação Social*. v. II. Petrópolis: Vozes, 2010b.
- PARSONS, T. *Teoria Sociológica e Sociedade Moderna* [*Sociological Theory and Modern Society*]. Columbia University Publisher, Nova York, 1967.
- POPPER, K. *Os Dois Problemas Fundamentais da Teoria do Conhecimento*. Editora Unesp, São Paulo, [1968], 2013.
- POPPER, K. *Teoria do conhecimento sem sujeito cognoscente*. Editora da Unesp, São Paulo [1967], 2012.
- REUTER, L. “Educação entre política e lei” [*Bildung zwischen Politik und Recht*]. In: Voigt, Universitätsverlag Rheinland-Pfalz, Renania, 1980.
- ROSS, A.; CHIASSON, M. Habermas and information systems research: New directions. *Information and Organization*, University and Informatics Publisher Leibniz, Leibniz n. 21, v. 3, p. 123-141, 2011.
- ROUANET, S. P. *Teoria Crítica e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986.
- RYAN, A. Ciência Normal ou Ideologia Política? [*Normal Science or Political Ideology?*]. In: *Philosophy, politics and Society*. University Cambrigde, Cambrigde, 1972.
- SCHUMACHER, A. Sobre Moral, Direito e Democracia. *Lua Nova*, São Paulo, n. 61, 2004, p. 75-96.
- SCHÄFER, W. *Compreender Habermas*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- SCHÜTZ, A. *A construção significativa do mundo social* [*Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*]. Universitäts- und Informatikverlag Wien, Viena, 1932.
- SCHÜTZE, F. *Visão Sociológica da Linguagem* [*Sprache soziologisch gesehen*]. Universitäts- und Informatikverlag München, Munique, 1975.
- SCHEIT, H. *Estudos sobre a teoria consensual da verdade*. [*Studien zur Konsensustheorie der Wahrheit*]. Universitäts- und Informatikverlag Frankfurt, Frankfurt, 1987.

SEARLE, J. *A taxonomy of illocutionary Acts*. Cambridge School University Publisher, Cambridge, 1979.

SNEDEKER, G. Defending the Enlightenment: Jürgen Habermas and the Theory of Communicative Reason. *Dialectical Anthropology*, New York, v. 25, n. 3-4, p. 239-253, 2000.

TAYLOR, C. *Linguagem e natureza humana [Language and Human Nature]*. University Carleton, Carleton, 1978.

THOMPSON, E. *Tempo, disciplina do trabalho e capitalismo industrial [Time, work-discipline and industrial capitalismo]*. London School University Publisher, London, 1967.

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Loyola, 1980.

WEBER, M. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

WEBER, M. *Economia e Sociedade [Wirtschaft und Gesellschaft]*. Rio de Janeiro, Edições Brasilienses, 1990.

WEISS, J. *A fundação da sociologia de Max Weber [Max Webers Grundlegung der Soziologie]*. Universitäts- und Informatikverlag München, Munique, 1975.

WITTGENSTEIN, L. *Sobre a consciência [Über Gewißheit]*. Frankfurt, 1970.

WITTGENSTEIN, W. *Observações filosóficas*. São Paulo: Loyola, 2005.

ZARET, D. De Weber a Parsons e Schütz: a elipse da história na teoria social moderna [*From Weber to Parsons and Schütz: the ellipse of history in modern social theory*]. In: *AJS, Chicago, The University of Chicago Press* v. 80, p. 1180-1210, 1980.

ÍNDICE REMISSIVO

- ação comunicativa, 5, 7, 9, 10, 11, 12, 15, 42, 98
- ações estratégicas, 11, 100, 105, 108
- administração estatal, 20, 81, 97
- Adorno, 5, 6, 8, 9, 12, 15, 29, 47, 49, 51, 52, 53, 54, 58, 101, 112
- agir comunicativo, 11, 13, 18, 20, 22, 23, 26, 28, 29, 33, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 48, 52, 54, 56, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 72, 73, 74, 78, 79, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 94, 98, 109, 110, 115
- agir estratégico, 13, 21, 24, 43, 45, 50, 78, 87
- agir humano, 27, 43, 62
- Agir racional, 41
- agir-teleológico, 17
- antropologia, 6, 10, 17
- ato de fala, 7, 43, 45
- atos de fala, 7, 16, 28, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 50, 54, 59, 68, 72, 85
- Austin, 7, 24, 40, 43, 59
- Bühler, 40, 54
- colonização do mundo da vida, 13, 14, 100, 106
- complexificação sistêmica, 10, 56, 78, 81, 84, 101
- complexificação social, 10, 11
- consciência coletiva, 61, 62, 64, 65, 68, 70, 72
- consenso, 12, 19, 22, 23, 24, 48, 62, 65, 71, 72, 73, 75, 77, 83, 84, 85, 86, 88, 90, 93, 94, 104, 108
- democracia, 5, 65, 104, 117
- Dialética do Esclarecimento*, 8, 9, 10, 11, 12, 18, 29, 52
- direito, 12, 30, 31, 32, 34, 37, 38, 48, 55, 59, 64, 68, 78, 81, 82, 83, 84, 90, 92, 94, 98, 99, 103, 106, 107, 108, 111, 113, 116
- Durkheim, 6, 15, 24, 28, 29, 55, 56, 57, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 70, 71, 76, 83, 87, 94, 97, 107, 114
- economia de mercado, 81
- entendimento, 7, 10, 11, 12, 15, 17, 18, 19, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 52, 53, 54, 55, 58, 59, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 79, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 91, 93, 94, 97, 98, 100, 108, 110, 112, 114, 115
- esfera pública, 5, 12, 47, 98, 99, 104, 105, 106, 112
- Estado Moderno, 31, 32
- estruturas normativas, 79
- ética protestante, 28, 30, 31, 36, 55, 95, 120
- evolução sistêmica, 78
- filosofia da linguagem, 15, 25, 44, 48, 49, 53, 55, 58
- Freud, 9, 19, 28, 87, 112
- Goffman, 12
- Horkheimer, 5, 6, 8, 9, 12, 15, 29, 49, 51, 52, 53, 101, 112
- Ideologia*, 6, 28, 117, 119
- iluminismo, 8
- Kohlberg, 38, 59, 83, 94, 107
- Linguagem*, 23, 40, 44, 54, 116, 119, 120
- Luhmann, 62, 73, 82, 89, 92, 98, 109
- Lukács, 6, 9, 15, 29, 47, 49, 50, 51, 52, 54, 56, 57, 70, 96, 101
- Marcuse, 6, 19, 51
- Marx, 6, 15, 24, 28, 47, 49, 50, 55, 56, 57, 70, 96, 101, 102, 103, 111
- Mead, 6, 7, 15, 18, 23, 28, 29, 53, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 71, 74, 76, 83, 87, 94, 97, 110, 112, 114, 117, 119
- Modernidade**, 55, 62, 93, 94, 116
- moral, 23, 28, 30, 32, 35, 36, 37, 38, 40, 46, 48, 59, 61, 62, 66, 67, 68, 70, 76, 78, 83, 84, 91, 93, 94, 99, 100, 101, 107, 112, 113, 116, 118
- Mundo da Vida, 9, 15, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 25, 26, 27, 29, 34, 37, 38, 41, 43, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 53, 56, 60, 63, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 115
- mundo subjetivo, 12, 18, 19, 26, 44, 45, 54, 60, 67, 69, 72, 88
- Parsons, 6, 15, 28, 29, 33, 39, 47, 56, 60, 61, 62, 78, 81, 84, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 95, 96, 97, 100, 102, 109, 120
- patologias da modernidade, 10, 11, 38, 56, 95, 96, 109
- racionalidade, 7, 8, 11, 13, 14, 15, 17, 18, 20, 27, 30, 31, 32, 33, 34, 37, 42, 45, 46, 48, 51, 52, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 66, 69, 79, 82, 84, 88, 92, 93, 94, 95, 97, 101, 114, 118
- racionalização, 8, 10, 11, 13, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 42, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 60, 65, 66, 68, 70,

71, 72, 76, 77, 78, 79, 83, 84, 86, 88, 93,
94, 95, 96, 97, 100, 101, 106, 110, 113,
114, 117

razão instrumental, 8, 10, 51, 53, 69, 76,
101, 113

reificação, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 57, 69,
70, 72, 76, 77, 83, 86, 88, 93, 96, 100,
101, 102, 103, 105, 112

religião, 21, 29, 30, 32, 34, 37, 55, 61, 62,
65, 66, 80

Schütz, 26, 27, 73, 74, 79, 81, 120

Sistema, 9, 29, 49, 70, 71, 72, 78, 79, 80,
87, 88, 89, 90, 91, 93, 102, 103, 104,
105, 106, 109, 111, 113

Sistema Dinheiro, 9

Sistema Poder, 9

subjetividade, 17, 18, 21, 44, 46, 51, 53, 67,
68

teleológico, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 30, 31,
32, 34, 36, 37, 38, 41, 42, 43, 46, 47, 49,
50, 55, 57, 69, 72, 73, 87, 89, 91

Teoria Crítica, 8, 9, 11, 19, 49, 53, 57, 60,
111, 119

teoria da ação, 29, 32, 33, 38, 41, 45, 47,
49, 69, 71, 87, 89, 97, 110

Teoria do Agir Comunicativo, 1, 6, 7, 12,
13, 15, 114, 115, 117

teoria dos sistemas, 29, 39, 49, 61, 69, 70,
78, 87, 90, 96

Verständigung, 72, 73

visões de mundo, 10, 17, 35, 37, 48, 60, 68,
76

Weber, 6, 7, 8, 9, 15, 24, 28, 30, 31, 32, 33,
34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 47, 50, 51,
55, 56, 57, 60, 65, 76, 81, 87, 88, 95, 96,
97, 102, 111, 114, 119, 120

Wittgenstein, 18, 41, 58, 59, 110



Marco Bettine

Professor Associado da Universidade de São Paulo, Escola de Artes, Ciências e Humanidades (EACH-USP). Pesquisador do Instituto de Estudos Avançados (IEA-USP). Desenvolve pesquisas na área Interdisciplinar, com ênfase em Sociais e Humanidades. Coordenador do Programa Interdisciplinar de Pós-graduação em Mudança Social e Participação Política. Membro da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação Interdisciplinar em Sociais e Humanidades (ANINTERSH).