

A Teoria Crítica da Modernidade de Jürgen Habermas

Jorge Adriano Lubenow¹

Resumo: O objetivo do artigo é elucidar os argumentos centrais da teoria da modernidade de Habermas. Em vez de abandoná-lo, Habermas procura reconstruir o projeto de emancipação moderno através da reconstrução dos fundamentos da racionalidade da ação e da racionalização social moderna a partir: da reconstrução da explicação e superação crítica das interpretações unilaterais e funcionalistas de Max Weber e Talcott Parsons, e da fundamentação de uma teoria da racionalidade comunicativa capaz de se desvincular dos pressupostos subjetivistas e individualistas teoria social moderna.

Palavras-chave: Jürgen Habermas; modernidade; ação comunicativa; emancipação.

Abstract: *This paper aims to elucidate the central arguments of Habermas's theory of modernity. Instead of abandoning it, Habermas tries to reconstruct the project of modern emancipation through the reconstruction of the foundations of rationality of action and social rationalization from: the reconstruction of the explanation and critical overcoming of the unilateral and functionalist interpretations of Max Weber and Talcott Parsons, and of the foundation for a theory of communicative rationality able to be disengaged from the subjectivist and individualistic assumptions of the modern social theory.*

Keywords: *Jürgen Habermas; modernity; communicative action; emancipation.*

¹ Professor Adjunto I do Departamento de Filosofia e do Mestrado em Filosofia da UFPB. Coordenador do *Grupo de Pesquisas em Hermenêutica e Teoria Crítica* (UFPB/CNPq) e Pesquisador do HERMES – *Grupo Integrado de Pesquisas em Fenomenologia, Linguagem, Hermenêutica, História dos Conceitos e Teoria Crítica* (UFPB/CNPq).

A tese da existência de uma *racionalidade comunicativa* é a base do projeto moderno habermasiano. Habermas fundamenta esta razão comunicativa como específica do mundo moderno. Deve-se à modernidade o papel de ter operado uma separação entre as dinâmicas normativa, que tem uma racionalidade própria, irreduzível à lógica instrumental, e sistêmica, racionalizada segundo padrões formais. Só as sociedades resultantes do processo de racionalização que marcou a passagem, no mundo ocidental, das sociedades tradicionais às modernas apresentam esta dualidade. Este é o enfoque da análise Habermasiana da teoria da modernidade e a racionalização social que lhe é inerente.²

Habermas trata de situar o conceito de racionalidade comunicativa na perspectiva evolutiva do nascimento da compreensão moderna de mundo. Quando os indivíduos se comportam racionalmente, ‘geralmente’ manifestam a ‘racionalidade de um modo de vida’. As condições que subjazem esse modo de vida talvez reflitam a racionalidade de um modo de vida compartilhado por coletivos. Aqui, Habermas escreve do ‘mundo da vida’: refere-se aos sistemas culturais de interpretação que refletem o saber de fundo dos grupos sociais que fornece uma orientação coerente da ação e que se revela uma ‘compreensão de mundo’ que se expressa nas estruturas de consciência moderna. O conceito de ‘racional’ está apoiado numa pré-compreensão

² As obras de Habermas tomadas de referência aqui são: *Theorie des Kommunikativen Handelns*. Suhrkamp, 1981. 2v, citada como TKH. Tradução espanhola *Teoría de la acción comunicativa*. Taurus, 2001, citada como TAC; *Dialektik der Rationalisierung*, in *Ästhetik und Kommunikation*, n. 45/46, 1981, p. 126-155; *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Suhrkamp, 1985; *Die Moderne - Ein unvollendetes Projekt: Philosophisch-politische Aufsätze*. Leipzig: Reclam Verlag, 1990. Veja-se também: AGAZZI, *Dialettica della Razionalizzazione*. Milão: Ed. Unicopli, 1983; BERNSTEIN, *Habermas y la Modernidad*. 3ª ed. Madrid: Cátedra, 1994; INGRAM, *Habermas e a Dialética da Razão*. 2ª ed. Brasília: Ed.UnB, 1994.

ancorada nas atitudes da consciência moderna, ao qual está vinculada uma pretensão de ‘universalidade’.

Habermas desenvolve um conceito de racionalidade comunicativa a partir de uma moderna compreensão descentrada de mundo (descentrada da ‘compreensão mítica de mundo’) e uma racionalização do mundo da vida, seguindo o fio condutor do entendimento lingüístico (cf. TKH, v.1, cap. I). Aqui Habermas introduz de modo provisório o conceito de ‘ação comunicativa’, na medida em que opera com mais um suposto, o entendimento lingüístico como um ‘mecanismo de coordenação de ação’. A ação comunicativa pressupõe a linguagem, diferentemente dos outros tipos de ação, como meio de entendimento, de negociações e definições de situações comuns. E todo processo de entendimento tem lugar sobre o pano de fundo de uma pré-compreensão comum, a do mundo da vida. A ação comunicativa pressupõe a linguagem do ponto de vista pragmático dos falantes, designa um tipo de interação que vem coordenada pela linguagem. O sucesso da ação comunicativa depende de um processo de interpretação no qual os participantes chegam a uma definição comum da situação. O entendimento fica ameaçado nos casos de penetração de uma linguagem estranha em âmbitos da vida comunicativamente compartilhados.

Sociedade. Habermas pensa a sociedade moderna — e esta é a originalidade da sua teoria crítica da sociedade — como a relação de dois mundos diferenciados estruturalmente pela racionalização em ‘sistema’ e ‘mundo da vida’. Conceito dual de sociedade que reflete o duplo conceito de racionalização que desemboca em dois tipos de ação: a instrumental e a

comunicativa. Sistema e mundo da vida são dois conceitos utilizados por Habermas para compreender a sociedade moderna racionalizada. Estes conceitos designam as funções de integração na sociedade – sistêmica e social – nos diferentes contextos de ação – instrumental e comunicativa. A tese é que a modernidade teria criado uma disjunção entre sistema e mundo da vida: a história do desengate progressivo entre razão sistêmica e razão comunicativa. Esta idéia proporciona um quadro de referência para a compreensão da sua teoria da sociedade: a história do desenvolvimento da subjetividade e da espécie humana nos quadros de uma história sistemática da racionalidade. Da perspectiva da evolução social, uma lógica evolutiva da espécie, na qual estariam incrustados dois tipos de ação.

Habermas trata o tema da teoria da sociedade a partir da análise da racionalização social da perspectiva dual da sociedade como sistema e mundo da vida. Para Habermas, a problemática da racionalização social sempre foi pensada como reificação da consciência e que, sob tais meios conceituais, não pôde ser elaborada de forma satisfatória. Por isso, Habermas reformula a problemática da racionalização-reificação partindo do contexto em que emerge na história da teoria sociológica, tomando o fio condutor na recepção – pelos representantes do marxismo ocidental – da tese weberiana da racionalização, o que leva Habermas a sugerir uma outra perspectiva de compreensão: a tentativa de reconstruir o conceito moderno de racionalidade a partir da perspectiva evolutiva da racionalização comunicativa. Não vamos aqui refazer este percurso analítico no seu todo, mas apenas situar o ponto de partida dos delineamentos teóricos que levam Habermas a introduzir uma

diferenciação no conceito de sociedade, a distinção entre integração social e integração sistêmica, e a maneira como se articulam estes dois níveis.

Habermas e Weber. Num primeiro momento, Habermas se inspira no quadro categorial de Weber: a racionalização das imagens do mundo, universalização das normas morais e jurídicas e a progressiva individuação dos próprios sujeitos. Entretanto, afasta-se no momento de interpretar as conseqüências deste processo (cf. TKH, v.1, cap. II). Weber toma por tema de análise o processo histórico-universal de desencantamento das imagens religiosas-metafísicas de mundo, de racionalização das imagens de mundo. Descreve a modernização como racionalização social. Este processo é analisado da perspectiva da ‘racionalização religiosa’, com o processo de desencantamento dos sistemas míticos de interpretação, numa superação do pensamento mágico com a re-elaboração e configuração operacional-formal dos conteúdos da tradição; da perspectiva da ‘racionalização cultural’, a emergência histórica de estruturas de consciência típicas das sociedades modernas, a uma sistematização e diferenciação das imagens de mundo sob a lógica interna das esferas de valor; da perspectiva da ‘racionalização social’, a materialização destas estruturas de racionalidade em instituições sociais. A diferenciação das esferas de valor aumenta também a tensão entre elas. Trata-se da ‘dialética da racionalização’, que Weber aborda sob a forma de um diagnóstico de nosso tempo: a perda do sentido (racionalização cultural) e a perda da liberdade (racionalização social). Weber entende a modernização da sociedade como processo pelo qual emergem a empresa capitalista e o estado moderno. Apresenta um conceito de racionalidade prática, servindo-se do

modo metódico e racional de vida das seitas protestantes, que se caracteriza pela continuidade deste tipo de ação. Explica a institucionalização da ação racional com respeito a fins em termos de um processo de racionalização; racionalização como o aumento da racionalidade instrumental e estratégica dos contextos de ação.

A transição à modernidade Weber caracteriza por uma diferenciação das esferas de valor, por uma emergência de estruturas de consciência que tornaram possível a transformação crítica do saber tradicional. Estas esferas, guiadas por pretensões específicas, as quais são condição necessária para a institucionalização do saber especializado. A produção institucionalizada deste saber especializado (cognitiva, normativa e esteticamente), ao se tornar eficaz no plano da comunicação cotidiana substituindo o saber tradicional em sua função de ‘dirigir a ação’, tem lugar uma racionalização da prática cotidiana que, para Habermas, só resulta acessível da perspectiva da ação orientada ao entendimento.³

Da perspectiva da ação orientada ao entendimento, a racionalização aparece como uma reestruturação do mundo da vida, como um processo que opera sobre a comunicação cotidiana através da diferenciação de sistemas de

³ Quando começa a ressaltar a peculiaridade específica de cada esfera produzem-se tensões e conflitos cada vez mais bruscos; tensões estas que teriam origem na própria legalidade interna de cada esfera de valor. Estas tensões que se produzem entre estas esferas cada vez mais racionalizadas devem-se à incompatibilidade entre os critérios abstratos de valor ou aspectos de validez; ou a uma racionalização parcial e, portanto, desequilibrada. E aqui Habermas focaliza sua crítica: ela não se refere tanto ao desenvolvimento racional da lógica própria das distintas esferas de valor, mas à “*autonomização de algumas esferas da vida ao preço das demais [...]* A economia capitalista e a administração moderna se expandem ao preço de outros âmbitos da existência impondo formas de racionalidade econômica e administrativa a outras esferas da vida que por sua própria natureza estão remetidas a formas de racionalidade prático-morais e estético-expressivos” (TKH, v.1, 259; TAC, v.1, 247). Habermas procura resolver esta questão demonstrando o caráter meramente parcial, incompleto, desta forma histórica de racionalização.

saber, afetando as formas de reprodução cultural e as formas de integração social. Nesse mundo da vida racionalizado, surge ainda mais a necessidade do entendimento. E aqui, a emergência de subsistemas de ação racional com respeito a fins adquire um significado distinto do de Weber. A racionalização comunicativa da ação cotidiana e a formação de subsistemas em que se institucionalizam a ação econômica e a ação administrativa racionais com respeito a fins, ambos desenvolvimentos refletem uma ‘encarnação institucional’ de complexos de racionalidade. Quando os contextos comunicativos sobressaem às barreiras das instituições consagradas pela tradição e a ação comunicativa se libera delas surge, sobre o mecanismo do entendimento, uma crescente necessidade de coordenação. Em vez de instituições aparecem institutos e organizações de novo tipo, as quais se constituem sobre a base de meios de comunicação que ‘desengatam’ a ação dos processos de entendimento e a coordenam através de valores estruturais generalizados (dinheiro e poder). Estes acabam substituindo a linguagem como mecanismo de coordenação da ação. Liberam a ação social do tipo de integração que discorre através do consenso e a mantêm sobre uma racionalidade com respeito a fins. Dinheiro e poder são os meios de comunicação que substituem a linguagem e possibilitam a diferenciação dos subsistemas de ação racional com respeito a fins. Estes meios necessitam de um ‘amparo’ institucional e motivacional no mundo da vida, por meio de uma ‘legitimidade’ da ordem jurídica e do fundamento prático-moral dos âmbitos de ação juridicizados, que constituem os ‘elos’ que vinculam o mundo da vida ao sistema econômico mediado pelo dinheiro e ao sistema administrativo

mediado pelo poder. Assim, fazendo uso de uma conceituação própria da ação comunicativa, Habermas obtém a perspectiva da qual o processo de racionalização aparece desde o princípio como contraditório. Com isso se produz um conflito, não entre um tipo de ação orientada ao entendimento e uma ação orientada ao êxito, mas entre princípios de integração social, a saber, o mecanismo que representa uma comunicação lingüística orientada por pretensões de validade, e os meios de controle deslingüistizados por meio dos quais se diferenciam os subsistemas de ação orientados ao êxito. Desta forma, Habermas reformula o paradoxo da racionalização de Weber: “A racionalização do mundo da vida torna possível um tipo de integração sistêmica que entra em conflito com o princípio de integração que é o entendimento e que, sob determinadas condições, pode inclusive operar com efeitos desintegradores, sobre o mundo da vida” (TKH, v.1, 459; TAC, v.1, 437). O complexo de racionalidade cognitivo instrumental se impõe ao ‘custo’ da racionalidade prática, reificando os âmbitos comunicativos da vida.

Sistema e mundo da vida. Habermas concebe a sociedade da perspectiva dos sujeitos agentes que participam nela como ‘mundo da vida’ de um grupo social, por um lado; e da perspectiva de um não-implicado, como um ‘sistema de ações’, que cobram um valor funcional segundo sua contribuição a manutenção da integridade ou consistência sistêmica, de outro (cf. TKH, v.2, cap. VI). Nesse sentido, Habermas propõe um conceito de sociedade como sistema e mundo da vida, na medida em que o processo de semantização não teria consumido ‘todas’ as significações culturais e que os conflitos sistêmicos teriam ficado integrados no horizonte do mundo da vida.

O *mundo da vida* é o pano de fundo da ação comunicativa; o horizonte, o sistema de referência em que os agentes comunicativos ‘já sempre’ se movem. Habermas representa o mundo da vida como um acesso de padrões de interpretações transmitidas culturalmente e organizados lingüisticamente. Os participantes na interação fazem sempre suas emissões numa situação, de que é necessário que tenham uma definição comum; definição comum que os atores determinam. Às definições e redefinições da situação lhes subjazem as pressuposições formais da comunidade ou intersubjetividade. A situação de ação constitui em cada situação para os participantes o centro de seu mundo da vida. A situação representa um fragmento do mundo da vida delimitado em vista de um tema. Tema, os interesses e fins da ação, circunscreve o âmbito de relevância dos componentes da situação susceptíveis de tematização. Temas/assuntos se convertem em ingredientes da situação quando são tematizados/problematizados. Frente a tudo aquilo que pode se converter em componente de uma situação, à linguagem compete um papel ‘transcendental’, como ‘meio de entendimento’:

O mundo da vida é, por assim dizer, o lugar transcendental de que o falante e ouvinte saem ao encontro; em que pode apresentar-se reciprocamente a pretensão de que suas emissões concordem com o mundo... e em que podem criticar e exhibir os fundamentos dessas pretensões de validade, resolver seus desentendimentos e chegar a um acordo (TKH, v.2, 192; TAC, v.2, 179).

Habermas precisa o conceito de mundo da vida em termos de teoria da comunicação em comparação com o conceito ‘fenomenológico’ de mundo da vida. Até aqui entendeu a ação como uma forma de lidar com as situações e

dominá-las. Neste lidar, a ação comunicativa destaca dois aspectos: o teleológico, de realização de fins; e o comunicativo, de interpretação da situação e de obtenção de um acordo. O êxito conseguido por meio da ação teleológica e o consenso alcançado por meio de atos de entendimento constituem os critérios do sucesso ou não dos esforços para dominar a situação. Sob o aspecto do entendimento, a ação comunicativa serve à tradição e renovação do saber cultural. Sob o aspecto da coordenação da ação, serve à formação de identidades pessoais. O processo de reprodução do mundo da vida enlaça as novas situações com os estados de mundos já existentes, tanto na dimensão semântica dos significados ou conteúdos da tradição cultural, como na do espaço social de grupos socialmente integrados, e na do tempo histórico. A estes processos de reprodução cultural, integração social e socialização correspondem os componentes estruturais do mundo da vida que são a cultura, a sociedade e a personalidade. O campo semântico dos conteúdos simbólicos, o espaço social e o tempo histórico constituem as dimensões que as ações comunicativas compreendem. Enfim, as dimensões da racionalização do mundo da vida, funções da ação orientada ao entendimento para a reprodução do mundo da vida. Estas dimensões em que podem ser avaliados os distintos processos de reprodução: racionalidade do saber, a solidariedade e a personalidade, bem como as perturbações que se manifestam no processo de reprodução. Entretanto, da reprodução das estruturas simbólicas é preciso distinguir a manutenção do substrato material. A reprodução material se cumpre a partir do meio da atividade teleológica com que os indivíduos socializados intervêm no mundo para realizar seus fins.

Habermas desenvolve o conceito de mundo da vida em termos de teoria da comunicação (cf. TKH, v. 1, cap. I, III; TKH, v.2, cap. V). Introduce o conceito de mundo da vida como complementar ao de ação comunicativa. Neste ponto da argumentação, importa-lhe saber se o conceito de mundo da vida resulta idôneo como categoria fundamental da teoria da sociedade. Busca ‘testar’ o conceito, sua pretensão de universalidade, se possui validade geral e se, portanto, pode aplicar-se a todas as culturas e épocas. Para Habermas, isso seria possível por meio de seu conceito complementar: o de ação comunicativa. Para Mead, na sua reconstrução do campo de transição animal-homem em forma de uma seqüência de formas de interações, a ação comunicativa é antropologicamente fundamental. Isso reforça a hipótese habermasiana de que as estruturas de interação regida por normas linguisticamente mediadas definem a situação de partida dos desenvolvimentos sócio-culturais. Entretanto, observa Habermas, as restrições estruturais diferem das questões de dinâmica evolutiva. Não é possível analisar as relações de dependência entre a mudança sócio-cultural e as transformações da reprodução material. Só faria sentido falar em ‘lógica evolutiva’ (no sentido de Piaget) se as estruturas dos mundos da vida históricos não variassem de forma contingente no espaço definido pela forma de interação, e fossem dependentes de ‘processos de aprendizagem’. Processos de aprendizagem postulados de variações evolutivamente significativas, variações orientadas das estruturas do mundo da vida, o que define a diferenciação estrutural entre cultura, sociedade e personalidade; seriam processos de aprendizagem se se pudesse demonstrar que essa diferenciação supõe um incremento de

racionalidade. E aqui a idéia de lingüística do sagrado serviu a Habermas como fio condutor para desenvolver precisamente tal interpretação. Habermas reformula-a desta maneira: “Quanto mais se diferenciam os componentes estruturais do mundo da vida e os processos que contribuem para sua manutenção, tanto mais submetidos ficam os contextos de interações às condições de formação de um entendimento racionalmente motivado” (TKH, v.2, 218; TAC, v.2, 206). A diferenciação estrutural, que libera o potencial de racionalidade que a ação comunicativa leva em seu sentido, também é importante noutro aspecto: o assento da formação da vontade política sobre formas discursivas nas sociedades modernas. Mead e Durkheim também teriam insistido no ‘significado evolutivo da democracia’ (cf. TKH, v.2, 220; TAC, v.2, 208). As formas democráticas de formação da vontade coletiva afetam o caráter não reflexivo da legitimação tradicional de poder, dissolvendo o caráter quase-natural, não reflexivo, das tradições eclesiásticas. Entretanto, a racionalização progressiva do mundo da vida de modo algum garante que os processos de reprodução sejam isentos de perturbações. Habermas teria encontrado em Mead ‘ecos de uma crítica da razão instrumental’, nas investigações relativas à teoria da comunicação que versam sobre a ontogênese das sociedades contemporâneas; Durkheim, na análise da patogênese destas sociedades, da teoria da divisão do trabalho, não teria conseguido explicar a ‘divisão anônima do trabalho’, isto é, as formas modernas de anomia; entretanto, teria se referido aos mecanismos sistêmicos sob a rubrica de ‘divisão do trabalho’. E aqui se abriu a Habermas a possibilidade de estudar as formas modernas de anomia, as linhas de deformação do mundo da vida: como os processos de diferenciação sistêmica

atuam sobre o mundo da vida chegando inclusive a perturbar sua reprodução simbólica. Por fim, ‘denominador comum’ de todos eles é a convicção de que a perda de sentido, a anomia, as patologias da sociedade burguesa, tem sua origem na própria racionalização do mundo da vida.

O *desengate de sistema e mundo da vida* — ou a tendência evolutiva ao desengate de sistema e mundo da vida — Habermas o entende como um processo de diferenciação pelo qual o aumento da complexidade do sistema e a racionalidade do mundo da vida, além de se diferenciarem internamente, também se diferenciam um do outro (cf. TKH, v.2, cap. VI.2). Habermas segue o plano da análise sistêmica, segundo a qual o desacoplamento de sistema e mundo da vida se reflete:

O mundo da vida, que a princípio é co-extensivo com um sistema social pouco diferenciado, vai se vendo degradado progressivamente a um subsistema entre outros. Nesse processo os mecanismos sistêmicos se desligam cada vez mais das estruturas sociais através das quais se cumpre a integração social. As sociedades modernas alcançam [...] um nível de diferenciação sistêmica em que a conexão entre organizações que se tornaram autônomas fica estabelecida através de meios de comunicação deslingüistizados. Estes mecanismos sistêmicos controlam um comércio social amplamente descolado de normas e valores, quer dizer, a aqueles subsistemas de ação econômica e administrativa racionais com respeito a fins que segundo o diagnóstico de Weber se tornaram independentes de seus fundamentos prático-morais (TKH, v.2, 230; TAC, v.2, 217).

Entretanto, se inicialmente Habermas tratou a evolução social da perspectiva do aumento da complexidade sistêmica, isto é, da perspectiva externa, agora a institucionalização de novos níveis de diferenciação sistêmica

também é percebida ‘da perspectiva interna dos mundos da vida afetados’. Ocorre uma exoneração do meio ‘linguagem’ pelos meios de comunicação que são o dinheiro e o poder. As ações que se coordenam através dos meios deslingüístizados fazem com que o marco normativo das interações venha abaixo. Esta mudança de coordenação da ação da linguagem aos meios de controle implica uma ‘desconexão’ da interação a respeito dos contextos em que está inserida no mundo da vida. Dinheiro e poder não somente simplificam a comunicação lingüística, mas a substituem.

Apesar de os mecanismos sistêmicos criarem suas próprias estruturas sociais isentas de conteúdo normativo, estes permanecem conectados retroalimentativamente com a prática comunicativa por meio da instituição básica do direito civil. Ou seja, o desengate não quer dizer ‘independência’ de um para com o outro. As instituições, pelas quais os mecanismos de controle ficam ancorados no mundo da vida, ou submetem a manutenção do sistema às restrições normativas do mundo da vida, ou a ‘base’ que subordina o mundo da vida às coações sistêmicas da reprodução material. Os mecanismos sistêmicos acabam deslocando as formas de integração social, inclusive aqueles âmbitos em que a coordenação da ação em termos de consenso não tem substituição alguma, isto é, inclusive ali onde o que está em jogo é a reprodução simbólica do mundo da vida. Então a ‘mediação’ do mundo da vida adota a forma de uma ‘colonização do mundo da vida’. ‘Colonização’ que Habermas reformula em termos de patologias do mundo da vida induzidas sistemicamente. Este é o paradoxo da racionalização do mundo da vida [como Habermas reformula a tese da racionalização-reificação]: o mundo da vida racionalizado possibilita a aparição e o aumento de subsistemas cujos

imperativos autonomizados reobram destrutivamente sobre esse mesmo mundo da vida. Os mecanismos de integração sistêmica operam sobre o mundo da vida uma ‘violência estrutural’ que altera a estrutura dos complexos de ação, e se apodera da forma da intersubjetividade do entendimento possível. Violência que se exerce a partir de uma restrição sistemática da comunicação. Esta conexão fica pré-julgada. E para este ‘a priori’ relativo ao entendimento, Habermas introduz o conceito de ‘formas de entendimento’. Estas constituiriam as ‘superfícies de intersecção’, historicamente mutáveis, donde as coações sistêmicas de reprodução material interferem nas formas de integração social (cf. TKH, v.2, 278-9; TAC, v.2, 264-5).

O problema que surge agora para Habermas: escolher uma estratégia teórica que não identifique o mundo da vida com a sociedade em seu conjunto, nem o reduza a elementos sistêmicos. Por isso, precisa articular de modo satisfatório estas duas estratégias conceituais caracterizadas pelas expressões ‘sistema’ e ‘mundo da vida’. É o que faz na sua discussão com Parsons. Vejamos de modo breve (cf. TKH, v.2, cap. VII).

O problema da conexão dos paradigmas sistema e mundo da vida, de suas superfícies de intersecção, teria sido colocado pela primeira vez em Parsons. Ele teria sido o primeiro a fazer uso, na teoria sociológica, de um conceito tecnicamente rigoroso de ‘sistema’ (cf. TKH, v.2, 299; TAC, v.2, 283). Depois de propor um conceito de sociedade diferenciado em sistema e mundo da vida, Habermas parte para o problema de como pôr em relação os conceitos fundamentais da teoria da ação e de teoria de sistemas. Habermas tem presente a distinção e se movimenta no plano conceitual entre o

mecanismo de ‘integração social’, onde as ações dos atores se coordenam mediante uma harmonização das orientações de ação dos participantes, e mecanismo de ‘integração sistêmica’, onde as ações dos atores se coordenam mediante um entrelaçamento funcional de conseqüências da ação. O recurso a Parsons e seus problemas da teoria da sociedade tem por objetivo ajudar a esclarecer a estrutura categorial de um conceito de sociedade estruturado em dois níveis que junta os aspectos de sistema e mundo da vida. Esta idéia representa a proposta de Habermas de entender a sociedade como entidade que no curso da evolução se diferencia em sistema e mundo da vida. Parsons desenvolve uma teoria sistêmica que apresenta o nascimento do desenvolvimento das sociedades modernas unicamente da perspectiva funcionalista da crescente complexidade sistêmica. Para Parsons, trata-se do problema de como conectar a teoria da ação com a estratégia conceitual inerente ao modelo dos sistemas que mantém seus limites. Segundo ele, a ‘integração social’ dos complexos de ação se efetua mediante um consenso normativo assegurado; e a ‘integração sistêmica’, mediante a regulação não normativa de processos que asseguram a conservação e manutenção do sistema.

Habermas tematiza os problemas de integração da sociedade sob os aspectos da ‘integração social’ que se apresentam como parte da reprodução simbólica do mundo da vida, e sob o aspecto da ‘integração funcional’, que equivale à reprodução material do mundo da vida que pode ser concebida como conservação de um sistema. Entende com Parsons a integração da sociedade como a constante renovação de um compromisso entre duas séries de imperativos, nos quais as condições de integração social do mundo da vida

vêm definidas pela base de validade dos processos de entendimento coordenadores de ação; e nos quais as condições de integração funcional da sociedade vêm fixadas pelas relações do mundo da vida, objetualizado como sistema, como entorno só parcialmente controlado. Entretanto, a base que oferece a teoria da ação de Parsons é demasiada estreita para Habermas poder deduzir do conceito de ação um conceito de sociedade. Por isso, Parsons se vê na necessidade de representar os contextos de ação imediata e diretamente como sistema, isto é, abandonar o primado categorial da teoria da ação e assentar a teoria da sociedade sobre a teoria de sistemas. Assim, Parsons não se dá conta da mudança de atitude categorial que permite obter metodicamente o conceito de sistema pela via de uma objetivação de mundo de vida. Parsons assenta a construção de sua teoria da sociedade sobre o primado categorial não da teoria da ação, mas da teoria de sistemas. Este é o enfoque teórico do desenvolvimento do conceito sistêmico da sociedade, que é entendida como ‘um sistema em um meio ou entorno’; é entendida como ‘sistema de ação’, no qual a cultura e a linguagem fornecem as determinações constitutivas; sistema de ação como uma zona de interações recíprocas de subsistemas especializados nas funções básicas de reprodução social dos complexos de ação. Contribuições recíprocas que são analisadas como ‘intercâmbio sistêmico’.

Interessa a Habermas o contexto da ‘nivelção’ conceitual entre integração funcional e integração social, enquanto que reduzidas a ‘interação’ (cf. TKH, v.2, 361; TAC, v.2, 344). ‘Integração’ tem o significado abstrato de assegurar a coesão de um sistema que se vê ameaçado em suas estruturas por

um entorno supercomplexo e que sob tal pressão há de evitar o permanente perigo de se desintegrar em seus componentes. Habermas insiste na questão, que lhe serve como fio condutor, de que a teoria da sociedade de Parsons tem sua origem numa ambígua assimilação da teoria da ação à teoria de sistemas. O parsoniano conceito monológico de ação seria o modelo epistemológico kantiano. Contra esta idéia, resultaria mais adequado (do que o epistemológico), para fundamentação de uma teoria da sociedade, o modelo de um sujeito capaz de linguagem e ação baseado na teoria da comunicação. Tal fragilidade do compromisso categorial entre teoria da ação e teoria de sistemas se resolveria principalmente na coação a reduzir as formas de integração social a casos de integração sistêmica: “O que Parsons pretende é reduzir integração que se efetua mediante comunicação lingüística a mecanismos de intercâmbio que burlam as estruturas da intersubjetividade lingüística, e confundem assim de forma definitiva a distinção entre sistemas sociais e subsistemas” (TKH, v.2, 384; TAC, v.2, 366). Com isso, reduzem-se as relações de integração social a um intercâmbio intersistêmico e introduzem-se meios de comunicação especializados que regulam esse intercâmbio. E aqui aparece o conceito de ‘meio de controle’.

Parsons desenvolve seu conceito de ‘meio’ analisando o caso dos meios ‘dinheiro’ e ‘poder’. O meio ‘dinheiro’ regula o intercâmbio intersistêmico entre magnitudes reais tais como a força de trabalho e os bens de consumo; discorre conforme um automatismo independente dos processos de formação do consenso; substitui a comunicação lingüística em determinadas situações e aspectos, não somente há de substituir a linguagem como portadora de informações, mas também e sobretudo em sua ‘função de coordenar a ação’.

A linguagem é um meio que não necessita mais de referência, pois quem atua comunicativamente ‘já sempre’ se move em seu sentido. Entretanto, o dinheiro representa um meio que necessita de um ‘engate institucional’, que tem lugar nas instituições do direito privado, que são a da propriedade e do contrato. “O meio dinheiro funciona de modo que a interação fica desligada dos contextos do mundo da vida. E esta desconexão é que torna necessária uma *reconexão* formal do meio *com o mundo da vida*; reconexão que adota a forma de uma normatização do direito privado das relações de intercâmbio, através da propriedade e de contrato” (TKH, v.2, 398; TAC, v.2, 381).

Parsons procura entender o ‘poder’ como meio de controle no sistema político, por exibir analogias estruturais com o meio ‘dinheiro’. Transfere ao conceito de poder o conceito de meio que desenvolve servindo-se do modelo dinheiro. O engate normativo do meio ‘poder’ fica institucionalizado através da organização do direito público. Entretanto, o poder necessita mais que de um respaldo, não somente necessita ficar juridicamente normatizado (como o dinheiro). O poder necessita de uma ulterior base de confiança, isto é, necessita de ‘legitimação’; ou seja, o poder necessita de legitimação e requer um ‘engate normativo mais exigente’ que o dinheiro. O meio dinheiro pode ser reconectado, mediante institucionalização jurídica, com as estruturas comunicativas do mundo da vida, mas não se pode fazê-lo depender dos processos lingüísticos de formação de um consenso. Diferentemente ocorre com o meio ‘poder’, o qual necessita de legitimação: “*Só a referência a fins coletivos susceptíveis de legitimação cria na relação de poder o equilíbrio [...]* A questão do que é de interesse *geral* (ou não) exige um consenso entre os membros de um

coletivo” (TKH, v.2, 406; TAC, v.2, 388). Habermas quer mostrar que a legitimação do poder ainda se faz depender dos contextos comunicativos do mundo da vida. Que o vínculo constitutivo entre sistema e mundo da vida, por meio da legitimidade, impossibilita o desligamento total do sistema em relação ao mundo da vida. Entretanto, trata-se de ‘formas de convicção generalizadas’, que se limitam a simplificar a supercomplexidade dos contextos de ação orientada ao entendimento, mas que seguem dependendo da linguagem do mundo da vida. Ou seja, o aumento da complexidade sistêmica dos sistemas sociais e sua capacidade de controle ainda podem traduzir este aumento da complexidade sistêmica à autocompreensão dos membros do sistema ligado à perspectiva interna do mundo da vida. Não obstante, Habermas ressalta que a idéia geral trata: os ‘meios de controle’ deixam de lado a linguagem, tal como concebida pela ação comunicativa, como mecanismo de coordenação da ação. Não somente simplificam a comunicação lingüística, mas a substituem por uma generalização simbólica de prejuízos e compensações. Com isso, o contexto do mundo da vida em que estão inseridos os processos de entendimento fica degradado à categoria de ‘entorno’ do sistema e disposto para interações controladas por meios. As interações dirigidas a partir de uma motivação generalizada representam simplesmente uma ‘especialização dos processos lingüísticos de formação do consenso’. Em resumo, os meios dinheiro e poder desligam a coordenação da ação da formação lingüística de um consenso e substituem a linguagem em funções especiais. Esse deslocamento da coordenação aos meios de controle implica uma desconexão da interação dos contextos do mundo da vida. Esta é a tese do desengate entre sistema e mundo da vida quando a linguagem é

exonerada por meios deslingüistizados de convicção que são o dinheiro e poder. Para Habermas, a teoria de Parsons não é capaz de resolver o conflito de duas estratégias categoriais, visto que acaba reduzindo uma à outra. E daqui oriunda também a crítica de Habermas à teoria da modernidade de Parsons.

Na teoria da modernidade de Habermas, a progressiva desconexão de sistema e mundo da vida é condição necessária para a transição das sociedades de classes estratificadas do feudalismo europeu às sociedades de classes econômicas da modernidade. O padrão capitalista de modernização se caracteriza porque as estruturas simbólicas do mundo da vida ficam deformadas, isto é, ficam reificadas sob os imperativos dos subsistemas diferenciados e autonomizados através dos meios dinheiro e poder. Então, uma teoria que ‘borra’ a diferença categorial entre sistema e mundo da vida revelaria sua debilidade especialmente neste tema - apesar de ainda se distinguir do funcionalismo sistêmico que só acentua nas sociedades modernas o traço do aumento da complexidade. Parsons não pôde descrever a racionalização do mundo da vida e o aumento da complexidade sistêmica dos sistemas de ação como dois processos separados, que se influenciam mutuamente. Nesta circunstância, observa Habermas, não teria como resolver a disputa entre sistema e mundo da vida e, assim, restou-lhe unificar, nos seus conceitos básicos, a racionalização do mundo da vida e o aumento da complexidade sistêmica; não pôde perceber a dialética que comportam os processos de modernização em relação à conseqüência que tem a crescente complexidade sistêmica para a estrutura interna do mundo da vida; não pôde explicar a coação sistêmica que se traduz em patologias, as deformações que

aparecem sempre que as formas de racionalidade econômica e administrativa invadem âmbitos do mundo da vida. Habermas tenta mostrar porque a teoria da modernidade de Parsons é cega frente às patologias sociais que também Weber tratou de esclarecer com sua tese sobre a racionalização. Com o giro à teoria sistêmica, Parsons teria renunciado à possibilidade de fundamentar em termos de teoria da ação um ‘critério de racionalidade’ para julgar uma modernização social concebida como racionalização. Mas, como Parsons diferencia os conceitos de ‘racionalização do mundo da vida’ e ‘aumento da complexidade sistêmica’? Para Habermas, Parsons ‘entrelaça’ sua teoria da evolução social com sua teoria sistêmica, assimilando a racionalização do mundo da vida a processos de diferenciação sistêmica. No plano analítico, isso revela uma ambigüidade da sua teoria, na medida em que permite entender os processos de modernização descritos em termos de teoria de sistemas não só como uma crescente autonomia da sociedade frente a seus entornos, mas também como racionalização do mundo da vida, mas obriga a identificar um com o outro. Esta ‘unificação’ que os próprios conceitos básicos operam impede a Parsons praticar precisamente aquelas distinções que são necessárias fazer, se se quer apreender as patologias que a modernidade apresenta. Por isso, tem que reduzi-las a desequilíbrios sistêmicos. “Parsons unifica de tal modo, no que se refere aos conceitos básicos, a racionalização do mundo da vida e o aumento da complexidade de sistema da ação, que não consegue captar os fenômenos da peculiar resistência que os âmbitos da vida estruturados comunicativamente podem opor aos imperativos funcionais” (TKH, v.2, 444; TAC, v.2, 425). Seu enfoque teórico não seria ‘sensível o bastante’ à separação analítica entre integração social e integração sistêmica.

Dados os delineamentos teóricos que levam Habermas a introduzir uma diferenciação no conceito de sociedade e de como articular essa dualidade, Habermas reformula a problemática da racionalização-reificação em termos de sistema e mundo da vida. Uma tradução do diagnóstico weberiano de nosso tempo que permite explicar em termos de teoria da comunicação em que sentido os fenômenos absorvidos por Weber podem ser considerados como patologias, como sintomas de uma prática cotidiana deformada e mutilada. A teoria weberiana da racionalização serviu a Habermas como ponto de partida para os desenvolvimentos teóricos em torno de uma teoria crítica da sociedade em base à teoria da ação comunicativa. Entretanto, apesar da análise weberiana da racionalização seguir sendo o enfoque mais promissor para explicar as patologias sociais que se apresentam como seqüelas da modernização capitalista, Habermas aponta inconsistências que se manifestam no conteúdo sistemático da teoria weberiana que precisam de uma reconstrução por melhores instrumentos conceituais. Por isso, numa ‘adequação da teoria weberiana ao modelo explicativo habermasiano’, propõe uma ‘ampliação do marco teórico’ para reconstruir as bases da teoria da ação na direção de uma teoria da ação comunicativa que se ajuste a um conceito de sociedade desenvolvido em termos de mundo da vida e à perspectiva evolutiva de uma diferenciação das estruturas desse mundo da vida; propõe a ampliação do marco teórico também para desenvolver os conceitos básicos de uma teoria da sociedade na direção de um conceito de sociedade articulado em dois planos que vem sugerido pela perspectiva evolutiva de uma autonomização dos contextos de

ação sistematicamente integrados frente ao mundo da vida integrado socialmente.

Os ‘problemas gerais’ de Weber consistiam em investigar a racionalização dos sistemas de ação exclusivamente sob o aspecto da racionalidade com respeito a fins, e equiparar o padrão de racionalização que representa a modernização capitalista com a racionalização em geral. Habermas se atém exaustivamente à tese da ‘burocratização’ de Weber. A burocratização é para Weber um fenômeno-chave para entender as sociedades modernas. A racionalidade de uma organização se mede pelo grau em que possibilita assegurar a ‘ação racional com respeito a fins’. Ao se diferenciar os subsistemas ‘economia’ e ‘Estado’ de um sistema institucional inserido no horizonte do mundo da vida, surgem ‘âmbitos de ação formalmente organizados’, cuja integração não discorre por meio do mecanismo de entendimento, que se dissociam do mundo da vida e que se coagulam numa sociedade vazia de substância normativa. O mecanismo do entendimento lingüístico fica parcialmente em suspenso nos âmbitos de ação sistematicamente organizados, e descarregado por via de meios de controle. Estes têm que ficar engatados no mundo da vida por meio do direito formal. Por isso, Habermas aponta o ‘tipo de juridização das relações sociais’ como um bom indicador dos limites entre sistema e mundo da vida. Segundo este critério, os ‘limites’ entre sistema e mundo da vida discorrem entre os subsistemas economia e burocracia estatal, e as esferas da vida privada e da opinião pública (cf. TKH, v.2, 458; TAC, v.2, 438).

A tendência à burocratização se apresenta, da perspectiva interna das organizações, como uma crescente autonomia destas frente aos componentes

do mundo da vida, relegados agora aos entornos do sistema. Os âmbitos de ação integrados sistematicamente, assentados sobre meios deslingüístizados, ficam subtraídos às ordens institucionais do mundo da vida. Entretanto, Habermas suspeita de que a circunstância na qual os meios de controle ainda necessitam de um engate institucional no mundo da vida parece falar em favor de um primado dos âmbitos de ação integrados socialmente frente aos contextos sistematicamente reificados: “A debilidade metodológica do funcionalismo sistêmico, quando se apresenta com pretensões universalistas, radica em que elege suas categorias *como se* esse processo [...] estivera já encerrado, como se uma burocratização total *tivesse* desumanizado já por completo a sociedade” (TKH, v.2, 462; TAC, v.2, 442-3). A ‘perda da liberdade’ que Weber atribui à burocratização já não pode ser explicada pela idéia de que a racionalidade com respeito a fins perde suas raízes com as orientações racionais com respeito a valores, mas tais fenômenos têm que ser considerados como ‘efeitos de um desengate entre sistema e mundo da vida’. Em outras palavras, a tese da burocratização traduzida em categorias sistema/mundo da vida: reificação sistematicamente induzida dos âmbitos de ação estruturados comunicativamente. Já os fenômenos da ‘perda de sentido’ explica Habermas no marco teórico dos estilos unilateralizados de vida e a dissipação burocrática da opinião pública. Neste quadro, os componentes do mundo da vida privado e de forma de vida político-cultural são arrancados de seu espaço vital e contexto histórico; ou melhor, os imperativos funcionais dos âmbitos de ação altamente formalizados se apoderam da esfera da vida privada e da esfera da vida pública. Na esfera da vida privada isso implica a

perda da capacidade da pessoa de dar a sua vida um certo grau de orientação unitária; os estilos de vida unilateralizados em termos instrumentalistas não conseguem fornecer a força interior necessária para substituir a unidade intersubjetiva do mundo da vida. A estes ‘problemas de orientação’ correspondem, na esfera da opinião público-política, ‘problemas de legitimação’ (cf. TKH, v.2, 478; TAC, v.2, 459). Trata-se da determinação das premissas da ação dos cidadãos implicados no processo de legitimação. A ação política fica reduzida à luta por poder legítimo. E se uma ordem já não é capaz de dar uma justificação normativa, a luta pelo poder político tem que permanecer desprovida de legitimação. Deslocam-se as questões de legitimação para um mecanismo de compensação de interesses conflitantes controlado e organizado pelo sistema administrativo. Isso implica uma ‘despolitização da esfera da opinião pública’. À medida que se impõe esta tendência, surge a imagem que Weber estiliza de uma dominação legal que redefine as questões práticas, substituindo-as por questões técnicas.

Relações de intercâmbio entre sistema e mundo da vida. Para perceber melhor a ‘superfície de intersecção’ em que a mediação do mundo da vida ‘se toca’ numa colonização do mundo da vida, Habermas precisa as ‘relações de intercâmbio’ que nas sociedades modernas se dão entre sistema e mundo da vida (cf. TKH, v.2, 471; TAC, v.2, 451-2). Estas se desenvolvem no modelo das relações de intercâmbio entre ‘economia e Estado’ e ‘esfera da vida privada e espaço da opinião pública’. Este modelo volta-se à interação entre Estado e economia: os subsistemas economia e Estado tornam-se cada vez mais complexos em consequência do crescimento capitalista e penetram cada vez mais profundamente na reprodução simbólica do mundo da vida. Ele

oferece uma explicação das notas que caracterizam os sistemas políticos das sociedades capitalistas desenvolvidas.

Na sociedade burguesa os âmbitos de ação integrados socialmente adquirem frente aos âmbitos integrados sistematicamente a forma de esfera privada e esfera da opinião pública. O núcleo institucional da esfera privada constitui a família, a economia doméstica. O núcleo institucional da esfera da opinião pública é constituído por aquelas redes de comunicação, de início a arte e a imprensa, depois os meios de comunicação de massa. As esferas da opinião pública cultural e política ficam definidas da perspectiva sistêmica do Estado como entorno relevante para a ‘obtenção da legitimação’ (cf. TKH, v.2, 472; TAC, v.2, 452). Mas, como a esfera da vida privada e a esfera da opinião pública representam âmbitos de ação estruturados comunicativamente, que estão regulados sistemicamente e não vêm regulados por meios de controle, as relações de intercâmbio só podem discorrer através de meios (cf. TKH, v.2, 473; TAC, v.2, 454, ver o quadro explicativo). Na democracia de massas da sociedade capitalista tardia, com dois meios de controle, dinheiro e poder, o poder necessita de uma institucionalização de mais alcance que o dinheiro, ‘um engate normativo mais exigente’. É necessária uma legitimação do regime de dominação política. Isso faz com que entre ‘capitalismo’ e ‘democracia’ se estabeleça uma indissolúvel relação de tensões, pois ambos competem pela primazia dos ‘princípios opostos de integração social’. Princípios que conflitam na esfera pública:

Estes dois imperativos colidem sobretudo na esfera da opinião público-política, em que há de se acreditar a autonomia do mundo da vida frente ao sistema de ação administrativa. A

‘opinião pública’ que se articula nessa esfera significa, da perspectiva do mundo da vida, algo distinto que da perspectiva sistêmica do aparato estatal (TKH, v.2, 508; TAC, v.2, 489).

A necessidade de legitimação não mais se refere tanto a uma legitimação que resulta da formação da vontade coletiva, mas é ‘o resultado de uma procura por legitimação’, como elo final da cadeia de produção da lealdade das massas, da qual se nutre o sistema político. Isto segmenta e reduz o papel da ‘participação política’, que fica relegado apenas à escolha dos dirigentes administrativos. A opinião pública fica desconectada dos processos reais de formação discursiva da vontade coletiva. Na verdade, nos processos efetivos de decisão, a participação política fica vazia de conteúdos legitimadores.

Diante do exposto, pode-se perguntar se a elaboração da teoria crítica da modernidade de Habermas é realmente capaz de diagnosticar suas patologias e deficiências e, por conseguinte, capaz de indicar potenciais reais de reconstrução do projeto moderno de emancipação em vez de abandoná-lo?

Referências bibliográficas

A Teoria Crítica da Modernidade de Jürgen Habermas

- AGAZZI, Emilio (ed.). *Dialettica della Razionalizzazione*. Milão: Ed. Unicopli, 1983.
- BERNSTEIN, R. J. (ed.) *Habermas y la Modernidad*. 3ª ed. Trad. Francisco R. Martín. Madrid: Cátedra, 1994.
- HABERMAS, J. *Theorie des Kommunikativen Handelns*. Suhrkamp, 1981. 2v. [Trad. esp. *Teoría de la acción comunicativa*. Taurus, 2001].
- _____, Dialektik der Rationalisierung, in *Ästhetik und Kommunikation*, n. 45/46, 1981, p. 126-155.
- _____, *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Suhrkamp, 1985.
- _____, *Die Moderne - Ein unvollendetes Projekt: Philosophisch-politische Aufsätze*. Leipzig: Reclam Verlag, 1990.
- INGRAM, David. *Habermas e a Dialética da Razão*. 2ª ed. Brasília: Ed.UnB, 1994.