

# Jürgen Habermas e a guinada normativa no enunciado da autonomização das esferas sociais\*

Recebido: 16.04.20  
Aprovado: 25.09.20

Lucas Trindade da Silva (<https://orcid.org/0000-0003-3390-2046>)<sup>1</sup>  
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, RN, Brasil.

Resumo: Busca-se aqui singularizar a teoria do agir comunicativo como uma guinada normativa no enunciado da autonomização das esferas sociais. O argumento é estruturado em três momentos: em um primeiro, apresenta-se a compreensão habermasiana da distinção entre pré-moderno e moderno como passagem do indiferenciado ao diferenciado, mais particularmente da reificação mítica ao desacoplamento sistema e mundo da vida; em um segundo, apresenta-se a sua definição da reificação moderna como colonização sistêmica do mundo da vida; por fim, demonstra-se como a sua teoria da racionalização dual é também a investigação dos fundamentos para uma defesa normativa da descolonização/autonomização do mundo da vida como horizonte emancipatório, o que o levará inclusive a abandonar, no curso da obra, a própria tradição de crítica à reificação.

Palavras-chave: Teoria da racionalização. Autonomização das esferas sociais. Reificação. Colonização sistêmica. Descolonização do mundo da vida.

## *Jürgen Habermas and the normative shift in the statement of the autonomization of social spheres*

*Abstract: The aim here is to single out the theory of communicative action as a normative shift in the statement of the autonomization of social spheres. The argument is structured in three stages: in a first, the habermasian understanding of the distinction between pre-modern and modern is presented as a transition from the undifferentiated to the differentiated, more particularly from the mythical reification to the uncoupling of system and lifeworld; in a second, it presents its definition of modern reification as systemic colonization of the lifeworld; finally, it demonstrates how his theory of dual rationalization is also an investigation of the foundations for a normative defense of decolonization/autonomization of the lifeworld as an emancipatory horizon, which will even lead him to abandon, in the course of his work, the very tradition of the critique of reification.*

*Keywords: Rationalization theory. Autonomization of social spheres. Reification. Systemic colonization. Lifeworld's decolonization.*

\* Este artigo é o resultado de um retorno crítico à forma como localizei, em minha tese de doutoramento, a teoria do agir comunicativo no enunciado sociológico da autonomização/indiferenciação das esferas sociais (cotejar com Silva, 2018). Diferente de tomá-la meramente como síntese das linhagens da racionalização/dominação e da racionalização/autonomização, tomo-a aqui, de forma mais precisa, como guinada normativa no interior daquela economia discursiva.

1. Professor adjunto da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Natal, RN, Brasil.  
<lucastrindade.dasilva@yahoo.com.br>

## Introdução

1. Desde pelo menos *Técnica e ciência como “ideologia”*, de 1968, Habermas (1994: 57) explicita o interesse de uma reformulação de Weber para além do funcionalismo: “Para formular de novo o que Max Weber chamou ‘racionalização’ vou tentar ir além da focagem subjetiva que Parsons partilha com Weber e sugerir um outro enquadramento categorial. Parto da distinção fundamental trabalho e interação”.

2. “Para mim, a fraqueza metódica de um funcionalismo sistêmico absoluto reside precisamente no fato de que ele escolhe as categorias fundamentais pressupondo que o processo, cujos inícios Weber captou, já está concluído; que a burocratização completa desumanizou a sociedade transformando-a num sistema desligado de um mundo da vida estruturado comunicativamente, o que é rebaixado ao *status* de um subsistema ao lado de outros. Para Adorno, esse ‘mundo administrado’ constituía a visão mais assustadora; ao passo que para Luhmann ela se transformou num

Embora a elaboração de uma teoria do agir comunicativo em Jürgen Habermas envolva um amplo esforço sintético de referências, o retorno crítico à teoria weberiana da racionalização, onde é composta a imagem conceitual da autonomização das esferas da vida social desencadeada pelo processo de desencantamento do mundo, constitui uma das linhas orientadoras em sua apropriação de diversas tradições teóricas e disciplinares (filosofia da linguagem, psicologia genética, funcionalismo, teoria crítica, pragmatismo etc.).

Isso é deixado claro nos *Acessos à problemática da racionalidade, Introdução à teoria do agir comunicativo* (doravante *TAC*), quando escreve que, para a retomada “adequada” da “problemática da racionalização social, praticamente proscribida da discussão sociológica especializada desde Weber, precisamos de uma teoria do agir comunicativo” (Habermas, 2012a: 30). O retorno ao mestre de Heidelberg também é transparente quando assume, já no segundo tomo da tradução brasileira daquela obra, que a

tese da colonização do mundo da vida, desenvolvida em estreita ligação com a teoria weberiana da racionalização social, apoia-se numa crítica da razão funcionalista, coincidindo com a intenção da crítica da razão instrumental e com o uso irônico que esta faz do termo “razão” (Habermas, 2012b: 704-705).

Habermas busca na *TAC* os mais diversificados recursos teórico-conceituais para conseguir ir além dos impasses da teoria weberiana da racionalização. Mais precisamente, para ir além de uma apropriação de Weber que centraliza ou mesmo dá atenção exclusiva à racionalização formal como característica das formações sociais modernas, seja no funcionalismo (Parsons e Luhmann)<sup>1</sup>, seja numa crítica à reificação (Lukács) e à racionalidade técnico-instrumental (Adorno e Horkheimer)<sup>2</sup>.

Nesse sentido, Habermas busca revelar não uma *indiferenciação por identidade* (Silva, 2019), radicalizada pela ordem cultural-industrial do capitalismo tardio, nem uma *indiferenciação por diferença* (Silva, 2020), desencadeada por uma governamentalidade neoliberal (Foucault, 2008) que promove a diferenciação contínua das subjetividades desde que nos marcos do capital humano e do empresário de si. Em contraste, Habermas investiga os elementos de *diferenciação* dos processos de modernização que permitem vislumbrar marcos de resistência às patologias niveladoras que acompanham o espraiamento colonizador do agir teleológico, por isso a necessidade de elaborar um conceito de *agir comunicativo*.

Buscarei ler as proposições teóricas habermasianas como um movimento particular, que pode ser chamado de *uma guinada normativa no binômio autonomização/indiferenciação das esferas sociais na modernidade* (Silva, 2018): a autonomização/descolonização do mundo da vida aparece como força contrária à reificação operada pela indiferenciação/colonização sistêmica e como condição para a constituição de situações não distorcidas de exercício do agir comunicativo.

Em *O Discurso filosófico da modernidade* (doravante *DFM*), Habermas nos fala de “duas tradições” do marxismo ocidental: uma que se apropria de Weber e vai de Lukács a Adorno e Horkheimer, outra a partir da recepção de Husserl e Heidegger que compreende o jovem Marcuse e depois Sartre. A primeira concebe “a reificação como racionalização e obtém da apropriação materialista de Hegel um conceito crítico de racionalidade sem recorrer para isso ao paradigma da produção”. A segunda desenvolve “um conceito de práxis pleno de conteúdo normativo, sem recorrer para isso a um conceito de racionalidade” (Habermas, 2000: 110).

No entanto, continua Habermas (2000: 110), “os fundamentos de uma teoria crítica da sociedade não podem ser verificados em nenhuma das duas tradições”. Em contraste, a “teoria da ação comunicativa” busca explicitamente investigar “a racionalidade implícita da práxis comunicativa cotidiana e eleva o conteúdo normativo da ação orientada para o entendimento recíproco ao conceito de racionalidade comunicativa”. Pode-se dizer, e esta é a hipótese defendida neste artigo, que a explicitação realizada por Habermas dos fundamentos normativos de uma teoria crítica da sociedade tem efeitos, também explicitamente normativos, em sua compreensão dos processos de autonomização/indiferenciação das ordens sociais.

A seguir, começarei a exposição evidenciando como Habermas se implica em certo discurso sociológico hegemônico (Tavolaro, 2007; 2017) ao conceber as formações sociais pré-modernas como constitutivamente indiferenciadas pela força totalizante do *mito*. Na segunda parte, apresentarei a concepção habermasiana de autonomização como uma leitura particular da diferenciação das esferas sociais na obra de Weber.

Em um terceiro momento, amparado na fortuna crítica, lerei a tese da colonização sistêmica do mundo da vida como a concepção específica de *reificação* em Habermas e como a descolonização/autonomização do mundo da vida aparece como horizonte normativo e projeto. Projeto que resultará, como veremos conclusivamente, em um abandono crescente de uma crítica radical do capitalismo e do próprio conceito de *reificação*.

## Da indiferenciação mítica como reificação à diferenciação sistema/mundo da vida

Em contexto que tem o fim de desdobrar e dar maior inteligibilidade às suas concepções de racional e de racionalidade no “mundo ocidental”, Habermas (2012a: 94) escreve que nas

sociedades arcaicas, os mitos cumprem de maneira exemplar a função unificadora própria às imagens de mundo. Ao mesmo tempo, no âmbito das tradições culturais a que temos acesso, eles proporcionam o maior contraste em relação à compreensão de mundo dominante em sociedades modernas.

Como em Adorno e Horkheimer (1985), a força totalizante do mito surge, para Habermas (2012a: 100), da necessidade de, numa situação de parco desenvolvimento das forças produtivas e controle dos riscos, estancar o “mar de contingências”, livrar-se deste “por via interpretativa, ou fática ou imaginariamente”. No mito, esse estancamento do contingente, essa ordenação do risco, dá-se através de um “nive-lamento dos diversos campos de realidade: natureza e cultura são projetados num mesmo plano” (Habermas, 2012a: 100).

Da assimilação recíproca da natureza pela cultura e, ao contrário, da cultura pela natureza, surge por um lado uma natureza dotada de traços antropomórficos, integrada à rede comunicativa dos sujeitos sociais – uma natureza humanizada, nesse sentido –, e por outro lado uma cultura que, naturalizada e reificada, acaba como que sendo absorvida pelo contexto objetivo da interação entre poderes anônimos (Habermas, 2012a: 100-101).

A mesma imagem da pré-modernidade já podia ser encontrada, antes da *TAC*, de 1981, no Habermas de *Para a reconstrução do materialismo histórico* (doravante *PRMH*), de 1975. Aqui o filósofo alemão nos fala de “sociedades arcaicas”, onde a

imagem mítica do mundo dá a cada elemento perceptível um lugar e um sentido, absorvendo assim as inseguranças de uma sociedade que, por causa do baixo estágio de desenvolvimento das forças produtivas, não é capaz de controlar o próprio ambiente. Quase tudo que é casual pode ser afastado, se for interpretado. No mundo mítico, todas as identidades são consideradas homogêneas: os homens singulares são substâncias tais como as pedras, as plantas, os animais e os deuses (Habermas, 1983: 82).

A magia, voltando à *TAC*, como “técnica de intervenção”, deriva logicamente da “reciprocidade de perspectivas entre os seres humanos e o mundo, entre a cultura e

a natureza". A partir desse "nivelamento" básico, coisas e pessoas são indiferenciáveis – "objetos que podem ser manipulados e agentes aos quais atribuímos ações e externalizações linguísticas" (Habermas, 2012a: 102) – assim como o "agir teleológico", como "intervenção instrumental e finalista em situações objetivamente dadas", e o "agir comunicativo", como "a criação de relações interpessoais". Dentro de uma compreensão mítica do mundo, fracassar moralmente é fracassar fisicamente, o "mal" é também "nocivo", o "bem" é também "saudável ou vantajoso".

Logo, mundo objetivo, mundo social e mundo subjetivo são concebidos pela *Weltanschauung* mítica como indistintos, assim como as diferentes pretensões de validade internas a cada um destes mundos: a "verdade proposicional", a "correção normativa" e a "verossimilhança expressiva" (Habermas, 2012a: 104).

Uma "visão de mundo" não mitologizada realiza, para Habermas (2012a: 102), uma "dessocialização da natureza e ao mesmo tempo uma desnaturalização da sociedade" ou uma "desnaturação do mundo humano" (Habermas, 2000: 164). Nesse aspecto, Habermas (ver também Habermas, 2000, p. 164-165) incorpora integralmente a concepção weberiana do "processo de esclarecimento": desmitologização e diferenciação (natureza/cultura, coisas/pessoas, agir teleológico/agir comunicativo) são processos indissociáveis como o são desencantamento e racionalização em Weber (2016, ver também Cohn, 1995).

A diferenciação dos "conceitos de mundo formais" e de suas "pretensões de validade" é o que fundamenta a "pretensão de universalidade" característica da "compreensão de mundo ocidental", pois é só com tal diferenciação ou, antes de qualquer coisa, é só com a distinção entre mundo e linguagem, que as representações e as intervenções práticas em cada um destes mundos deve buscar fundamentação e se abrir a críticas. A ausência de distância entre mundo e linguagem, a sua identificação imediata na compreensão mítica do mundo, é exatamente o que encerra essa compreensão num círculo estreito e inflexível e a impossibilita, paradoxalmente, de se aproximar do mundo, ao não o conceber como diverso e constituído através da mediação linguística.

A "confusão entre natureza e cultura assume o significado de uma reificação da imagem do mundo" (Habermas, 2012a: 105). Assim, reconhecer que a linguagem não é o mundo é o pressuposto (de diferenciação) básico para abrir-se para o mundo, para apreendê-lo<sup>3</sup>.

Opiniões só podem se manifestar como sistematicamente falsas, intenções de ação como sistematicamente despropositadas, pen-

3. "Somente na medida em que o sistema formal de referências dos três mundos se diferencia e se autonomiza, pode formar-se um conceito reflexivo de mundo e alcançar-se o acesso ao mundo pelo *medium* composto de diferentes esforços interpretativos, no sentido de uma negociação cooperativa e definições situacionais" (Habermas, 2012a: 137).

samentos como meras fantasias ou invencionices, caso estejam situados sobre o pano de fundo de um mundo objetivo, e desde que sejam dimensionados, todos eles, segundo pretensões criticáveis de verdade e de êxito; também intenções, desejos, atitudes e sentimentos só podem se manifestar como ilegítimos ou apenas idiossincráticos, não generalizáveis ou meramente subjetivos quando situados ante o pano de fundo de uma realidade normativa que tenha se tornado objetal, e desde que sejam dimensionados segundo uma pretensão criticável de correção normativa (Habermas, 2012a: 107).

O “campo da subjetividade” como um âmbito particular (“conjunto de vivências”) com seus próprios critérios e pretensões de validade (“atitude expressiva”). O mundo objetivo definido como “a soma dos fatos”, e os fatos como enunciados baseados na observação e na experimentação que podem ser verdadeiros “sobre a existência de determinado estado de coisas”. O mundo social como “a soma de todas as relações interpessoais, reconhecidas como legítimas pelos envolvidos” (Habermas, 2012a: 108). Habermas é suficientemente clássico para ver este processo de diferenciação como típico das sociedades modernas ocidentais.

4. EM *PRMH*, Habermas (1983, 80) escreve: “Na identidade do Eu, expressa-se aquela paradoxal relação segundo a qual, enquanto pessoa, o Eu é igual a todas as outras pessoas; mas, enquanto indivíduo, é diferente de todos os demais indivíduos. Em linguagem hegeliana: o Eu é Universal Absoluto e, ao mesmo tempo, é imediatamente singularização absoluta”.

5. “Na medida em que se interpreta o mundo da vida de um grupo social por meio de uma imagem de mundo mítica, priva-se o participante tanto do ônus da interpretação como da chance de aproximar-se de um comum acordo criticável” (Habermas, 2012a: 140).

É só com a diferenciação dos mundos e de suas pretensões de validade, continua Habermas (2012a: 137), que o *ego* se torna capaz de refletir – por reconhecer no outro uma subjetividade distinta de si – como o *alter* representa “determinados fatos... e determinadas expectativas normativas”, além de poder conjecturar sobre como o próprio *alter* reflete sobre as considerações do *ego* sobre o mundo objetivo, o mundo sócio-normativo e as suas vivências subjetivas<sup>4</sup>. Nesse sentido, e já exprimindo a influência de Piaget em Habermas, a diferenciação da sociedade e a superação da compreensão de mundo mítica é também um adeus a uma etapa egocêntrica (sociocêntrica) da evolução social<sup>5</sup>. Há semelhanças analógicas entre o descentramento do *ego*/reconhecimento do *alter* no nível do desenvolvimento individual e a capacidade das sociedades, por meio de um “descentramento da imagem do mundo” (Habermas, 2000: 164), refletirem sobre si mesmas e reconhecerem a alteridade de outras formações sociais e culturais, o que permite a pretensão de universalidade do mundo da vida racionalizado e pós-mítico.

Habermas (2012a: 138-9) entende o mundo da vida como tradição, “pano de fundo”, “convicções subjacentes mais ou menos difusas e sempre isentas de problemas”, como “contrapeso conservador que se opõe ao risco de dissenso” e por isso mesmo possibilita a definição mínima de situações orientadas para o entendimento. Pode-se dizer que a compreensão mítica de mundo significa a predominância do mundo da vida sobre todos os âmbitos da sociedade: a sua força de indiferenciação acaba por suprimir a potencialidade de fundamentação, crítica e inovação nas dinâmicas comunicativas.

A reificação pré-moderna é assim definida pelo caráter totalizante de um mundo da vida não racionalizado sobre todos os aspectos da existência social. O pano de fundo conservador restringe fundamentalmente a possibilidade de dissenso e crítica, assim como “desdiferencia” ou “nivela” (termos amplamente utilizados por Habermas, 2000) humanos e não humanos, natureza e cultura, tipos de mundo, pretensões de validade, esferas de valor, modalidades de racionalidade e de ação.

Um mundo da vida não mitologizada e racionalizada, por sua vez, como superação daquela reificação pré-moderna, primeiramente diferencia-se internamente em cultura (reprodução cultural), sociedade (integração social) e personalidade (socialização) (ver Repa, 2008):

Para a cultura, um estado de revisão permanente de tradições fluidificadas, isto é, reflexivas; para a sociedade, um estado de dependência das ordens legítimas em relação a procedimentos formais, em última instância discursivos, de estabelecimento e fundamentação de normas; para a personalidade, um estado de autorregulação arriscada de uma identidade do eu altamente abstrata. Surgem pressões estruturais para a dissolução crítica do saber garantido, para o estabelecimento de valores e normas generalizados e para a individuação autorregulada (já que as identidades abstratas do eu remetem a uma autorrealização em projetos de vida autônomos) (Habermas, 2000: 478).

A racionalização do mundo da vida permite, em segundo lugar, a institucionalização de “processos de aprendizagem” como “a ciência, a moral e o direito, a arte e a literatura, nos quais possam formar-se tradições argumentativamente embasadas e densificadas por uma crítica duradoura, ao mesmo tempo asseguradas de maneira profissional”. Permite, por fim, a liberação ou desligamento do “agir voltado ao êxito” dos imperativos postos pelo “agir orientado para o entendimento”, possibilitando a “institucionalização social do agir racional-finalista em favor de propósitos generalizados”, como a “formação de um subsistema monitorado com dinheiro e poder, para o gerenciamento econômico racional e para uma administração racional” (Habermas, 2012a: 140-142).

## Da diferenciação sistema/mundo da vida à reificação como colonização sistêmica

A racionalização do mundo da vida implica, portanto, por um lado, o aumento da capacidade dos sujeitos buscarem o entendimento sem serem meros autômatos dos pressupostos daquele pano de fundo tradicional. Por outro lado, permite a autonomização crescente das ações voltadas para o mundo objetivo, orientadas para

o êxito. Ao utilizar os termos da tipologia weberiana da ação, pode-se dizer que a racionalização do mundo da vida realiza a passagem disruptiva de uma ação tradicionalmente orientada em todos os âmbitos da vida social para a diferenciação e desacoplamento entre: uma racionalidade ou uma ação racional orientada por valores (mundo social; correção normativa); uma racionalidade ou uma ação racional orientada por fins (mundo objetivo; verdade proposicional); e uma racionalidade ou uma ação afetivamente orientada (mundo subjetivo; veracidade).

Não utilizo a tipologia da ação weberiana como mero recurso de inteligibilidade ou tradução das formulações habermasianas. Embora utilize a expressão racionalização do mundo da vida para pensar a diferenciação/autonomização das esferas na sociedade moderna, Habermas raciocina todo o tempo tendo como amparo fundamental a teoria da racionalização weberiana.

Ele [Weber] distingue diversas esferas culturais de valor – ciência e técnica, direito e moral, bem como arte e crítica. E também as esferas de valor não cognitivas constituem esferas de validade. Noções jurídicas e morais podem ser criticadas e analisadas sob o ponto de vista da correção normativa; obras de arte, sob o ponto de vista da autenticidade (ou beleza). Ou seja, pode-se trabalhá-las como campos autônomos de problemas. Weber entende a tradição cultural *no todo* como uma provisão de saber, a partir da qual se podem formar esferas especiais de valor e sistemas especiais de saber, sob pretensões de validade distintas (Habermas, 2012a: 161).

Embora se utilize de uma terminologia conceitual eclética, percebe-se que Habermas não só é profundamente devedor da teoria weberiana da racionalização/autonomização das esferas sociais, pois podemos ler facilmente a formação de “campos autônomos de problemas” como a constituição de legalidades próprias às diversas esferas. Habermas também percebe em Weber o *pathos* da diferenciação – de esferas de valor e sistemas parciais – a partir de um substrato indiferenciado, de um “*todo* como provisão de saber”, definido como *mundo da vida*.

Obviamente, não estamos aí no terreno da exposição predominantemente tipológica de *Economia e sociedade* (Weber, 2000), mas das investigações genéticas da sociologia weberiana da racionalização, empreendida como uma análise comparativa das religiões salvíficas em suas dimensões mais éticas do que doutrinárias. Em sua leitura da “Consideração intermediária” (Weber, 2016), Habermas (2012a: 330-331) enfatiza como Weber, por um lado, assinala a importância das “esferas culturais de valor... para o desenvolvimento das sociedades modernas porque orientam a diferenciação e autonomização dos sistemas parciais ou esferas da vida na sociedade”. Por outro lado, também chama a atenção para a tensão crescente entre os

critérios de racionalidade de cada esfera, na medida em que da “perspectiva de cada esfera em particular, é natural que a racionalização de todas as outras pareça ser ‘irracional’ em certo sentido”.

Habermas (2012a: 331) estabelece o seu ponto de inflexão em relação à teoria weberiana da racionalização ao imputar essa crescente conflitualidade não “ao desdobramento racional da lógica própria das esferas de valor em particular, e sim a uma autonomização de algumas esferas da vida, à custa de todas as outras”. Assim, enquanto Weber percebe o paradoxo dos processos de racionalização – a racionalização de todas as esferas gera uma incompatibilidade entre os critérios de racionalidade internos a cada esfera –, Habermas percebe uma “racionalização parcial e por isso mesmo distribuída de maneira desigual” que remonta

ao fato de que a economia capitalista e a administração moderna se expandem à custa de outros campos da vida e comprimem esses campos para dentro delas mesmas sob formas de racionalidade econômica ou administrativa, de modo que contrariam as estruturas conformadas segundo a racionalidade moral-prática e expressiva, própria a eles (Habermas, 2012a: 331).

No entanto, embora busque ir além de Weber, é nele que Habermas encontra elementos para a sua tese da *racionalização parcial*, dando atenção às tensões observadas na sociologia da religião entre a ética da fraternidade e a racionalidade teleológica desenvolvida pela racionalização dos sistemas parciais (economia e Estado):

A ética universalista da fraternidade [orientada comunicativamente] colide com as formas de racionalidade econômico-administrativa nas quais a economia e o Estado objetivam-se para tornar-se um cosmo hostil à fraternidade (Habermas, 2012a: 401).

Na “Consideração intermediária”, Habermas (2012a: 422-423) percebe em Weber a constituição de três principais formas definidas de racionalidade produzidas pelos processos de racionalização:

*i.* a racionalidade cognitivo-instrumental que tanto se institucionaliza nos “meios científicos” como cumpre a autolegitimação “das ordenações econômica e política da vida que determinam a estrutura da sociedade burguesa”;

*ii.* a racionalidade estético-prática “institucionalizada nos meios artísticos” que, apesar do seu pequeno “efeito estruturador” “sobre a sociedade como um todo”, cumpre uma função de sublimação, de

“redenção intramundana” antagônica à cultura da especialização generalizada pela racionalidade cognitivo-instrumental;

iii. a racionalidade moral-prática aparece, por sua vez, “inconciliável com o ser humano fruidor e com o ser humano especializado”. Há, portanto, de um lado, a hipertrofia do “mundo objetivo por via cognitivo-instrumental” encarnada nos processos de profissionalização e burocratização (especialistas sem espírito) e, de outro, embora ambos se tensionem, a hipertrofia do mundo subjetivo encarnado em práticas hedonistas (sensualistas sem coração). Embora orientados por racionalidades opostas, ambos convergem no sentido de erguerem “um ‘domínio mundial da antifraternidade’”, de modo que o mundo sócio-normativo e

as noções morais que têm como alvo uma autonomia radicada na conciliação comunicativa não têm chances suficientes de se impor; a ética da fraternidade não encontra apoio em instituições por meio das quais pudesse reproduzir-se culturalmente a longo prazo (Habermas, 2012a: 423).

Mas não é só a ética da fraternidade que parece perder inteiramente o seu lugar no mundo moderno, também a ética do “‘desamor do cosmo econômico objetivado’, isto é, a *ética protestante*, acaba por ser triturada entre as pedras de moagem dos dois outros complexos de racionalidade” (Habermas, 2012a: 423). Dessa vez, lendo as páginas finais de *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, Habermas (2012a: 402-403) enfatiza como Weber, embora não tenha feito “frutificar essa clarividência teórica”, “crê que os subsistemas do agir racional-teleológico constituem a longo prazo um ambiente destrutivo para a ética protestante”.

A imagem sombria do juízo sobre o esvaziamento da ação (racional referente a fins) de toda consideração ética como marcador típico do estilo de vida moderno, feita por Weber (2004), é reforçada, na “Consideração intermediária” (Weber, 2016: 316), pela inteligência das tendências de espraio das “frias mãos esqueléticas das ordens racionais” em detrimento do erotismo, da arte e da fraternidade. Criase, a partir daí, a base para a identificação entre *racionalização* e *reificação*.

Lukács (2003), influenciado por Weber (racionalização formal), Simmel (tragédia da cultura), Marx (fetichismo da mercadoria), concebe a reificação (o objetivo sobre o subjetivo, a coisa sobre o humano, o imediato sobre o mediato, a contemplação sobre a práxis) como um quadro formal generalizável para os mais diversos âmbitos de atividade social moderna. Haveria, apesar da real autonomização efetiva ou conteudística das partes da totalidade social, uma incontornável homogeneização formal.

Na *Dialética do esclarecimento* (Adorno & Horkheimer, 1985), por sua vez, em distinção ao paradoxo entre a legalidade das partes e a legalidade do todo em Lukács (2003), o espriamento bárbaro da racionalidade instrumental e de uma lógica da identidade homogeneíza totalitariamente os diversos níveis e ordens da existência não só formal, mas também quanto ao conteúdo. Isto se dá através: da imposição do trabalho abstrato (valor) e da *possibilidade de cálculo* (racionalização formal); do império do número; da compulsão empiricista/positivista à quantificação dos fenômenos; do *sempre-igual* e do *atrofiamento da imaginação* promovidos pela indústria cultural; da supressão de toda particularidade e qualidade da personalidade na submissão ao Líder.

Para Habermas (2000: 468), este movimento insere Adorno e Horkheimer na tradição de uma crítica total da razão “autorreferencial” que “se estabelece em discursos desprovidos de lugar”, desconsiderando “seus próprios fundamentos”. Para este tipo de crítica, “a modernidade é descrita como um contexto de vida reificado e explorado, tecnicamente controlado ou totalitariamente dilatado, submetida a relações de poder, homogeneizado e encarcerado” (Habermas, 2000: 468).

Contra tal identificação entre racionalização (formal-instrumental) e *reificação*<sup>6</sup>, Habermas (2000: 482-483) não nega que “os traços patológicos das sociedades modernas só se articulam em configurações na medida em que se manifesta uma predominância das formas de racionalidade econômicas e burocráticas, e, de uma maneira geral, das cognitivo-instrumentais”:

Horkheimer e Adorno descreveram o processo da subjetividade que sobrecarrega e reifica a si mesma, de modo análogo a Foucault, como um processo da história universal. Porém, ambas as partes desconhecem a ironia mais profunda desse processo, que consiste em que o potencial comunicativo da razão, contido nas formas dos mundos da vida modernos, tinha de ser primeiramente liberado, para que os imperativos desencadeados dos subsistemas econômicos e administrativos reagissem sobre a vulnerável práxis cotidiana, podendo desse modo proporcionar à dimensão cognitivo-instrumental o domínio sobre os momentos oprimidos da razão prática. No curso da modernização capitalista, o potencial comunicativo da razão é simultaneamente desdobrado e deformado (Habermas, 2000: 438-439).

Já em 1968, em *Técnica e ciência como “ideologia”* (doravante *TCl*), Habermas descrevia a “intenção tecnocrática” “como ideologia para uma política dirigida à resolução de tarefas técnicas que põe entre parênteses as questões práticas” e que, assim, “incide de qualquer modo em certas tendências evolutivas que podem levar

6. “Na lógica da identidade da razão instrumental, Horkheimer e Adorno reconhecem o modelo original de dominação a partir do qual todas as outras formas de dominação são apenas derivadas. A razão é intrinsecamente totalitária. Ela não conhece sujeitos por reconhecer somente objetos. Tudo o que a razão encontra é reificado, metodológica e efetivamente. Racionalização formal já implica em racionalização instrumental. Razão observadora e razão militante são fundidas, reduzindo tudo o que existe a um estado de coisas mortas e manipuláveis. Reificação nada mais é do que a conjunção e generalização destas duas formas de racionalização” (Vandenbergh, 2009: 175).

7. Em *DFM*, escreve Habermas: “[...] Horkheimer e Adorno entraram por um caminho realmente problemático; entregaram-se, como o historicismo, a um desenfreado ceticismo perante a razão em vez de ponderar os motivos que permitiam duvidar do próprio ceticismo. Por esta via, teria sido possível, talvez, estabelecer com profundidade os fundamentos normativos da teoria crítica da sociedade, de tal modo que não fossem afetados pela decomposição da cultura burguesa, efetivada a olhos vistos na Alemanha de então” (Habermas, 2000: 185). Nesta mesma página, na nota 29, Habermas remete à *TAC* como o lugar textual de elaboração sistemática daqueles “fundamentos normativos”.

a uma lenta erosão do que chamamos o marco institucional” (Habermas, 1994: 75). Em 1976, em *PRMH*, já estão postos os marcos de sua teoria dual da racionalização, base normativa para escapar do fechamento do circuito operado na passagem, via Lukács, de Weber a Adorno e Horkheimer<sup>7</sup>: “A distinção categorial entre agir racional com relação ao fim e agir comunicativo permite assim separar os aspectos sob os quais as ações podem ser racionalizadas” (Habermas, 1983: 34).

Em 1981, na *TAC*, Habermas tem todos os elementos para uma definição do conceito de reificação não como generalização dos atributos fetichistas da forma valor para todas as dimensões, objetiva e subjetiva, da vida social ou como um domínio crescente da racionalidade formal-instrumental, mas como uma racionalização desigual: uma hipercomplexificação sistêmica (e do agir teleológico) que coloniza a dinâmica do mundo da vida (e do agir comunicativo). Por isso Habermas (2012a: 590) afirma que a contradição ou a concorrência não se dá “entre *tipos de agir orientados pelo entendimento e tipos de agir orientados pelo êxito, mas entre princípios de integração social*”. E continua:

Pode-se apreender como a seguir, de maneira abstrata, o paradoxo da racionalização de que Weber falava: a racionalização do mundo da vida torna possível uma espécie de integração sistêmica que entra em concorrência com o princípio integrativo do entendimento e, de sua parte e sob determinadas condições, retroage no mundo da vida, de modo desintegrador (Habermas, 2012a: 590).

Assim, a diferenciação/racionalização do mundo da vida permite a autonomização das esferas e a bifurcação de formas de integração (numa releitura de Lockwood, 1976) social (mundo da vida) e sistêmica. É a hipertrofia desta última para além de seus limites que leva a uma *desintegração* do mundo da vida. Ou, como se lê em *DFM*: “As formas de interação moldadas pelos *media* não podem invadir os domínios de vida cuja função está voltada para a ação orientada pelo entendimento recíproco, sem que se desencadeiem efeitos patológicos colaterais” (Habermas, 2000: 494). Neste mesmo texto, tal diagnóstico também é posto nos termos de um bloqueio dos potenciais da *modernidade cultural* (ciência, moral, direito, arte, literatura etc.) pela *modernidade social* (Estado e mercado).

Baxter (1987: 39) é explícito sobre esse ponto: “A teoria da reificação na análise de Habermas torna-se uma teoria da ‘colonização’ do mundo da vida estruturado comunicativamente pelos sistemas econômico e administrativo”. Também Jütten:

Na *TAC*, Habermas oferece uma teoria original da reificação que pretende explicar as patologias sociais das sociedades capitalistas

avançadas. Segundo esta teoria, reificação é o resultado da “colonização do mundo da vida” pelos imperativos sistêmicos dos subsistemas econômico e administrativo da sociedade (Jütten, 2011: 706).

Da mesma forma Condon (2018: 230) quando escreve que Habermas, no segundo volume da *TAC*,

descreve [...] a reificação como “uma deformação da infraestrutura comunicativa do mundo da vida”, [...] a “reificação da prática comunicativa cotidiana” como envolvendo “a penetração das racionalidades econômica e administrativa” em áreas que “permanecem dependentes do entendimento mútuo como um mecanismo para a coordenação da ação”.

Concepção da reificação que permanece em *DFM*, onde escreve que a própria noção marxiana de “falsa consciência” deve ser compreendida como “uma comunicação cotidiana sistematicamente desfigurada” (Habermas, 2000: 483) e que o “desacoplamento entre sistema e mundo da vida é experimentado no interior dos mundos da vida modernos como uma *coisificação de formas de vida*” (Habermas, 2000: 487). No entanto, para Habermas, esta *reificação* só é definida quando, reiteremos, a lógica sistêmica, naturalizada pela teoria dos sistemas sociais e absolutizada pela teoria crítica, passa a colonizar e suprimir as dinâmicas específicas e imanentes ao mundo da vida.

### Da reificação como colonização sistêmica à guinada normativa no enunciado da autonomização das esferas sociais

Se o diagnóstico da reificação é reconceituado a partir dos marcos de uma teoria da racionalização dual (sistema e mundo da vida), também a negação da reificação ou a terapia – no interior de uma teoria crítica da sociedade que busca a transcendência imanente aos processos sócio-históricos concretos (ver Nobre, 2008) – passa por esse imaginário singular sobre a modernidade, suas patologias e suas potencialidades. Aqui, novamente, um retorno crítico a Weber aparece como movimento necessário.

A limitação da teoria weberiana da racionalização está, para Habermas, em não

considerar uma forma secularizada da ética da fraternidade em nível semelhante ao que atingiram a ciência e a arte autônoma – ou seja, enquanto deixa de considerar uma ética comunicativa

desatada de seu fundamento vinculado à religião de salvação –, mantendo-se aferrado à relação de tensão entre a religião e o mundo (Habermas, 2012a: 424).

O sintoma maior desse descaso, em relação ao processo de constituição de uma racionalidade moral-prática desvinculada da religião nas sociedades ocidentais, é a ausência, na “Consideração intermediária”, de uma análise do direito moderno.

Se o direito moderno é ignorado na “Consideração intermediária”, em *Economia e sociedade* é pensado sem qualquer vínculo com pretensões de validade prático-morais, mas como corporificação da racionalidade cognitivo-instrumental. Escreve Habermas (2012a: 426-427):

Weber, em sua sociologia do direito, emprega estratégia diversa da que havia nas investigações de sociologia da religião. Se no caso da ética protestante Weber apresenta razões para não chegar a uma institucionalização duradoura de estruturas moral-práticas da consciência, modifica a tal ponto a interpretação do direito moderno que este pode se apresentar como se estivesse desacoplado da esfera de valores e, desde o início, como se fosse uma corporificação institucional da racionalidade cognitivo-instrumental.

A racionalidade moral-prática não pode ser pensada como mero suporte histórico para a autonomização da racionalidade cognitivo-instrumental, como faz parecer *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Assim, se Habermas em grande medida endossa a caracterização weberiana das esferas político-administrativa, econômica e estética, a sua reconstrução da sociologia do direito tem um papel central na crítica a uma teoria unidimensional da racionalização social centrada no desdobramento totalizante da racionalidade cognitivo-instrumental. Para Habermas (2012a: 443-444), a sociologia do direito de Weber concentra em si as ambiguidades de seu esforço teórico que, apesar de fazer “uso de um conceito complexo de racionalidade prática cujo ponto de partida reside em uma ordenação conjunta de aspectos racional-valorativos e racional-teleológicos da ação”, acaba por considerar “a racionalização social exclusivamente sob o aspecto da racionalidade teleológica”.

O “direito moderno” difere do “direito primitivo”, que se orienta por uma racionalidade inteiramente material, oscilante de caso para caso devido à ausência do “conceito de norma objetiva”, e do “direito tradicional”, em que “as normas valem como se tivessem sido dadas, como se fossem convenções legadas” (Habermas, 2012a: 450-451). A moderna autonomização do direito é caracterizada pelos seguintes atributos, segundo Habermas (2012a: 453):

[P]ositividade – instituído positivamente não pela tradição e pelo sagrado, mas pela vontade do legislador soberano; legalismo – não impõe moralidade, as sanções se aplicam a ações contrárias a normas e não definidas como imorais; formalidade – as relações do direito privado podem ser regulamentadas por autorizações que sejam reconhecidas por princípio (em lugar de uma regulamentação acerca de obrigações concretas e mandamentos materiais).

É com base nesses atributos que se pode falar de um direito racionalizado formalmente e previsível para ações orientadas “de maneira racional-teleológica” (Habermas, 2012a: 453). O direito moderno se apresenta como “um meio para organizar o poder político”, na medida em que o princípio do Estado moderno é a instituição legal do poder, mas também depende, no sentido contrário, “de uma legitimação que satisfaça a necessidade de fundamentação” (Habermas, 2012a: 456).

O “positivismo jurídico” de Weber se revela, para Habermas (2012a: 457), precisamente quando aquele discute a necessidade de fundamento do direito moderno. Tal fundamento aparece em Weber na própria “*carência de fundamentação*”, em contraste com a fundamentação mágica ou tradicional dos direitos pré-modernos. A legitimidade de um direito carente de fundamentação (decisionista) repousa então no “*princípio de constituição estatutária*”. Um direito racional é, portanto, aquele que se conforma “às prescrições procedimentais na constituição estatutária do direito, na jurisdição e na aplicação do direito” (Habermas, 2012a: 462). É assim que Weber, escreve Habermas (2012a: 457), “desvincula entre si a racionalização do direito e o complexo moral-prático da racionalidade, para então reduzir a primeira a uma pura racionalização das relações entre meio e fim”, considerando inclusive como ameaçadora e irracional a influência de uma “racionalidade moral-prática” no “racionalismo jurídico” (Habermas, 2012a: 466)<sup>8</sup>.

Mais uma vez, e isso é perceptível de forma cristalina ao tomarmos a racionalização do direito como exemplo, o erro de Weber, para Habermas, está em ter, por um lado, enfatizado de forma unilateral a relação entre *racionalização* ocidental moderna e racionalidade formal cognitivo-instrumental. Por outro lado, o estabelecimento da “falsa alternativa” que opõe “racionalidade substancial e formal” (Habermas, 2000: 439) bloqueou o caminho para uma reflexão sobre o desenvolvimento de uma racionalidade material moral-prática pós-convencional, para além de contextos tradicionais pré-modernos. Assim, aquilo que no juízo de valor sobre a crosta de aço (da orientação ética ao mero utilitarismo da conduta tipicamente capitalista) é visto como trágico, no que diz respeito ao direito é julgado de forma invertida, já que a falta de fundamentação ética do direito, o seu esvaziamento de matéria ou substância, é positivamente avaliada.

8. A mesma interpretação da sociologia do direito de Weber está presente no segundo volume de *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, de 1992. O direito deve ser caracterizado, para Weber, escreve Habermas (1997b: 193-194), por “uma racionalidade própria, que não depende da moral. Aos seus olhos, a confusão entre moral e direito pode, inclusive, colocar em risco a racionalidade do direito e, com isso, o fundamento da legitimidade da dominação legal. Segundo ele, todas as correntes contemporâneas que ‘materializam’ o direito formal burguês são vítimas desta moralização fatal”.

Isso não quer dizer que Habermas negue a efetividade de uma concepção e de práticas positivistas do direito que buscam desvinculá-lo de orientações moral-práticas. Pelo contrário, aquilo que Habermas (2012b: 640) denomina “juridificação de esferas de ação estruturadas comunicativamente” é um elemento central de sua concepção de reificação como colonização sistêmica do mundo da vida. Tal juridificação é operada por uma relação entre política, economia e direito característica de um capitalismo tardio pouco compreendida, segundo Habermas, por Adorno e Horkheimer e a radicalização nestes do conceito de reificação como predomínio totalitário da racionalidade técnico-instrumental.

Para Habermas (2012b: 601), Adorno e Horkheimer se equivocam ao não assimilarem as ambiguidades de Weber em sua reflexão “sobre a racionalização das imagens de mundo e sobre o sentido próprio da modernidade cultural” (centrando-se exclusivamente na identificação entre racionalização formal e reificação). Equivocam-se também ao manterem “uma atitude ingênua em relação a Marx (conservando os princípios da teoria do valor como núcleo de sua ortodoxia secreta, o que os torna cegos em relação às realidades do capitalismo desenvolvido, o qual procura satisfazer o conflito de classes por meio do Estado social)”.

Se Marx acerta, escreve Habermas (2012b: 617), ao perceber “um primado evolutivo da atividade econômica” nas “sociedades capitalistas desenvolvidas”, disso não se pode derivar uma “interpretação economicista” da relação entre “economia e aparelho do Estado... como uma relação trivial entre base e superestrutura”:

A ortodoxia marxiana encontra dificuldades para fornecer uma explicação plausível do intervencionismo estatal, da democracia de massa e do Estado de bem-estar social. O princípio economicista fracassa quando tenta explicar a pacificação do conflito de classes e o sucesso alcançado, no longo prazo, pelos programas reformistas e socialdemocratas em sentido amplo, nos países europeus, desde o final da Segunda Guerra Mundial (Habermas, 2012b: 618).

A compreensão da nova relação entre mercado e Estado que emerge na segunda metade do século XX, com a consolidação do Estado social, deve ter como ponto de partida, para Habermas (2012b: 624-625), “um modelo de troca entre as esferas de ação formalmente organizadas da economia e da política, de um lado, e os campos de ação da esfera privada e pública, estruturadas comunicativamente, de outro”. A partir desse modelo, em vez de considerar a dimensão político-estatal como mera afirmação de interesses privatistas das classes economicamente dominantes, percebe-se que o Estado social se delinea como uma forma de transportar da “vida privada” para a “vida pública” “os problemas que surgem no mundo do

trabalho”. Assim o fazendo, converte as soluções propostas para problemas surgidos na esfera econômica em meios para a legitimação política ou, nas palavras precisas de Habermas, em “*ofertas de legitimação testáveis*”. Trata-se uma “pacificação do conflito de classes” sem afetar o “processo de acumulação” (Habermas, 2012b: 626).

A este processo promovido pelo Estado social Habermas (2012b: 625) denomina “institucionalização jurídica do conflito”. Processo que, além da regulação dos conflitos entre capital e trabalho mediante “uma política reformista que se apoia numa legislação trabalhista”, também se realiza “nas áreas do planejamento das cidades e do trânsito – sensíveis ecologicamente –, bem como a política energética e a política de fornecimento de água, sem esquecer a proteção da paisagem e as áreas da política da saúde, da cultura e da educação”.

Habermas (2012b: 654) lê esse duplo processo definidor do Estado social (de politização da luta de classes e de publicização de antagonismos privados) como forma de colonização sistêmica, pois a “*juridificação*” dos conflitos através da ampliação e institucionalização de direitos políticos e sociais “vem sempre acompanhada da burocratização e da monetarização de esferas centrais do mundo da vida”. Logo, “quando se dá uma intervenção social conforme ao direito, tais contextos vitais são desconectados do mecanismo coordenador do entendimento e transferidos para meios tais como o dinheiro e o poder”.

É só assim, escreve Habermas (2012b: 656-657), por estar combinado de forma tão estreita “com os meios do dinheiro e do poder”, que o direito (em sua forma administrativa, empresarial e comercial) “assume o papel de um meio de controle”, prescindindo de uma “justificação material” e legitimando-se meramente “mediante procedimentos” independentes “dos contextos normativos da atividade orientada pelo entendimento”. Como formula Schuerman (2014: 161-162), “a natureza do poder administrativo entra em conflito com a lógica do poder comunicativo que é, em última análise, baseada – para Habermas, bem como para Arendt – em relações de reconhecimento e respeito mútuos” Resulta daí uma compreensão da “democracia moderna” como plena de paradoxos, “na medida em que exige formas de poder (administrativo) estruturalmente incomensuráveis com o próprio poder (comunicativo) que, por si só, é o que torna possível a deliberação democrática”.

Assim, se de fato Habermas (2012b: 656-657) percebe, como Weber, um delineamento cada vez mais sistêmico da esfera jurídica, esse desenvolvimento não é visto como positivo, mas como patológico, pois “*o meio ‘direito’ continua vinculado ao direito como instituição*”:

Para mim, as instituições do direito nada mais são que normas jurídicas, as quais não podem ser suficientemente legitimadas mediante procedimentos positivistas. Os fundamentos do direito constitucional, os princípios do direito penal e processual penal, bem como as regulamentações de atos penalizáveis que se situam nas imediações da moral (assassinato, aborto, violação etc.), tipificam isso. Tão logo a validade dessas normas é colocada em questão na prática, a indicação da sua legalidade já não é suficiente. Elas necessitam de uma justificação material, *porque fazem parte das ordens legítimas do próprio mundo da vida*, configurando, junto com as normas de ação informais, o pano de fundo do agir comunicativo (Habermas, 2012b: 656-657).

Uma concepção legalista do direito, do princípio de legitimação jurídico como sendo meramente procedimental e, portanto, cindido de qualquer enraizamento normativo (comunicativamente constituído), não aparece como resultado necessário da racionalização do direito segundo uma orientação formalista, e sim como resultado, ou sintoma, de uma colonização do direito por uma racionalidade cognitivo-instrumental no contexto evolucionário mais amplo de racionalização parcial dos contextos pós-tradicionais do mundo da vida. Isto é claramente visto, para Habermas (2012b: 670), na investigação dos processos de “juridificação nas esferas da família, da escola, da política social etc.”, onde atores e movimentos sociais lutam pela preservação não sistêmica – contra “os imperativos da economia e da administração” – de “esferas da vida que dependem necessariamente e funcionalmente de uma integração social apoiada em valores, normas e processos de entendimento”.

Bem antes da elaboração de uma teoria do agir comunicativo, em 1968, Habermas – no que pode ser lido como uma clivagem em relação a Adorno e uma aproximação a Marcuse na forma como estes autores responderam às insurgências de 1968 e seus desdobramentos (para uma análise detalhada ver Lima e Santos, 2016) – apontava para a força emancipatória e oposta às tendências tecnocráticas do movimento estudantil, nesse sentido muito próximo às teses de Alain Touraine (1971) em *The post-industrial society*, de 1969. Diante da acomodação por meios compensatórios do conflito de classe, o “único potencial de protesto que, através de interesses reconhecíveis, se dirige para as zonas de conflito surge principalmente entre determinados grupos de estudantes” (Habermas, 1994: 90). Tais protestos poderiam, continua Habermas (1994: 92), a “longo prazo”, “destruir duradouramente a ideologia do rendimento que começa a entrar em colapso e, assim, destruir o fundamento legitimador do capitalismo tardio, que já é frágil mas está apenas protegido pela despolitização”.

Na TAC, como vimos logo acima, também se indica o potencial antissistêmico de movimentos sociais diversos contra os processos de colonização monetária, ad-

ministrativa e jurídica do mundo da vida engendrados pelo *Welfare State*. Na obra maior de 1981, entretanto, também após uma reflexão sobre a nova relação entre economia e política definida pelo Estado social, a esfera jurídica aparece de modo pronunciado, simultaneamente, como campo de prova privilegiado da predominância do direito-*meio* sobre o direito-*norma* e como campo de lutas – por meio de uma autonomização substantiva do direito em relação aos imperativos sistêmicos – contra a colonização do mundo da vida, dado o enraizamento normativo das instituições jurídicas.

É no mínimo intrigante observar alguns momentos do desenrolar da obra de Habermas após a *TAC*. Em dois textos publicados em 1985 – *DFM* e *A nova intransparência* (doravante *NI*) –, Habermas problematiza e responde ao incontornável processo de crítica e crise do *Estado social*.

Em *NI* Habermas é claro desde o começo:

a nova ininteligibilidade é própria de uma situação na qual um programa de Estado social, que se nutre reiteradamente da utopia de uma sociedade do trabalho, perdeu a capacidade de abrir possibilidades futuras de uma vida coletivamente melhor e menos ameaçada (Habermas, 1987: 106).

Nesse contexto, Habermas observa a polarização entre, de um lado, o “*legitimismo sócio-estatal da sociedade industrial*” (exemplificado por Walter Mondale nos Estados Unidos e o segundo governo Mitterrand), que meramente exigiria uma consolidação do *Welfare State* sem atentar para as suas contradições internas e renunciando à utopia “de subjugar o trabalho heterônomo até o ponto que permita ao *status* do cidadão livre e igual em direitos – que se estende à esfera da produção – ser o núcleo da cristalização de formas autônomas de vida” (Habermas, 1987: 109-110).

Do outro lado, encontra-se o que chama de “neoconservadorismo” (exemplificado por Reagan, Thatcher e o governo da República Federal da Alemanha de seu tempo) que articula: liberalização das forças de mercado em favor de um retorno à intensificação dos processos de valorização e acumulação; tolerância a altas taxas de desemprego supostamente transitórias; redistribuição da renda de baixo para cima (sobrecarregando os mais pobres); fortalecimento de “tendência neocorporativista” por meio da “ativação do potencial de direção não estatal das grandes associações” (empresas e sindicatos); uma “política cultural” orientada para “desacreditar os intelectuais como um estrato do modernismo a um só tempo ávido de poder e improdutivo” e para uma revalorização das “forças agregadoras da moralidade convencional, do patriotismo, da religião burguesa e da cultura popular”, com o fim de “compensar

a esfera da vida privada das cargas pessoais e para acolchoá-la contra a pressão da sociedade concorrencial e da modernização acelerada” (Habermas, 1987: 110).

O diagnóstico é endossado em *DFM*:

O que se discute é apenas a distribuição corretamente dosada do encargo de problemas entre os subsistemas do Estado e da economia. Alguns veem as causas da crise na dinâmica própria de uma economia desencadeada; outros, nas amarras burocráticas que lhe são impostas. As terapias correspondentes são ou a domesticação social do capitalismo ou a transferência dos problemas da administração planificadora para o mercado. Uns veem a fonte dos distúrbios do cotidiano sistematicamente induzidos na monetarização da força de trabalho, os outros, na paralisia burocrática das iniciativas privadas. Porém, ambos os lados concordam em que os domínios de interação do mundo da vida carentes de proteção exercem um papel meramente passivo diante dos motores da modernização social, quer dizer, diante do Estado e da economia (Habermas, 2000: 494-495).

A aguda e esclarecida crítica desses textos – nos quais Habermas (1987: 110) chega a afirmar que o “padrão cada vez mais utilizado no quadro internacional entre a metrópole e a periferia subdesenvolvida parece reiterar-se no interior da sociedade capitalista desenvolvida” – não é, porém, motivo para uma mudança de diagnóstico. Com a crise do *Estado social* e a expansão das forças neoconservadoras acima definidas mantém-se o avanço da reificação como colonização sistêmica do mundo da vida. O que se altera no interior desse quadro patológico mais amplo é que, desta vez, diferente da forte colonização operada pelo meio poder (político-administrativo) e pela juridificação de um direito tomado como meio (mera forma) e não norma (substantiva), a colonização sistêmica aprofunda-se sobretudo através do mercado, do meio dinheiro.

Se o diagnóstico não se altera, é previsível que tampouco mude a terapia. Para além da disjuntiva entre legitimistas e neoconservadores, ambos sob o signo sistêmico, Habermas (1987: 111) vislumbra a potencialidade para uma transcendência imanente na “*dissidência dos críticos do crescimento*”, formada por “minorias de várias proveniências” articuladas em uma “aliança antiprodutivista”: velhos e jovens, mulheres e desempregados, homossexuais e deficientes, crentes e ateus”. Esta dissidência parte da experiência e da percepção de “que o mundo da vida está ameaçado na mesma medida pela mercantilização e pela burocratização”, de que

nenhum dos dois meios – nem poder, nem dinheiro – é agora como antes “mais inocente” do que o outro. Também somente

os dissidentes julgam necessário fortalecer a autonomia de um mundo da vida ameaçado em seus fundamentos vitais e em sua tessitura comunicativa (Habermas, 1987: 111).

É neles que “os acentos utópicos se deslocam do conceito de trabalho para o conceito de comunicação” (Habermas, 1987: 114), orientando a capacidade de reflexão para a construção de “uma relação completamente transformada entre as esferas públicas autônomas auto-organizadas, de um lado, e os domínios de ação regidos pelo dinheiro e pelo poder administrativo, de outro lado” (Habermas, 1987: 112). É nessa dissidência que Habermas observa a possibilidade do estabelecimento de um “novo equilíbrio” entre “os três recursos” disponíveis nas “sociedades modernas” para a satisfação de suas “necessidades no exercício do governo: o dinheiro, o poder e a solidariedade” (Habermas, 1987: 112).

Em *DFM*, do mesmo modo, contra “um novo compromisso segundo as velhas regras da política orientada sistemicamente”, Habermas projeta as suas esperanças – numa formulação que não poderia ser mais adequada para pensar a aqui denominada *guinada normativa no enunciado da autonomização das esferas sociais* – em “movimentos sociais que não se orientem pela necessidade do controle do sistema, mas por *traçados de fronteira* entre sistema e mundo da vida” (Habermas, 2000: 496). Diante de um “Estado social coagulado burocraticamente” (Habermas, 2000: 501) e em crise, “surge uma visão nova sobre o ‘político’, por assim dizer, estereoscopicamente aguçada” (Habermas, 2000: 503). Trata-se da “esfera pública política”, que “toma do sistema político uma distância análoga àquela tomada em relação ao sistema econômico”, diante do “caráter problemático” ou “ambíguo” de ambos (Habermas, 2000: 503). Diferente de constituir um tipo de novo subsistema ao lado de mercado e Estado,

trata-se de construir barreiras inibidoras no intercâmbio entre sistema e mundo da vida e de instalar sensores no intercâmbio entre mundo da vida e sistema. Em todo caso, problemas de fronteira desse tipo colocam-se assim que um mundo amplamente racionalizado deva ser protegido contra os imperativos insustentáveis do sistema de ocupações ou contra as penetrantes sequelas de uma preocupação administrativa com a existência (Habermas, 2000: 504-505).

De certo modo, radicalizando a terapia da descolonização, Habermas afirma ser

necessário que os impulsos do mundo da vida possam influir no autocontrole dos sistemas funcionais. [...] A força de integração social da solidariedade deveria poder afirmar-se contra os *media* controladores de integração sistêmicas que são o dinheiro e o poder. [...] o modelo da atuação da sociedade sobre si mesma é substituído pelo modelo de um conflito de fronteiras, controlado

pelo mundo da vida, entre ele e os dois subsistemas, que lhe são superiores em complexidade, só influenciáveis de modo muito indireto, e de cujas operações, contudo, ele depende (Habermas, 2000: 504-507).

Assim, na *TAC* enfatiza-se o potencial do direito como norma contra o direito como meio numa contracorrente aos processos de juridificação empreendidos pelo Estado social, já chamando atenção para a importância dos novos movimentos sociais. Em *NI* e em *DFM*, diante da crise explícita do Estado social e de uma já perceptível hegemonia neoconservadora/neoliberal, enfatiza-se principalmente o potencial dos novos movimentos sociais na constituição de uma esfera pública autônoma<sup>9</sup>, capaz não só de demarcar a fronteira entre sistema e mundo da vida contra o processo de colonização sistêmica, mas também de exercer – no que pode ser lido como uma expansão dos limites do mundo da vida – um tipo de controle dos meios dinheiro e poder sem, no entanto, negar a sua complexidade e, mais importante, a sua funcionalidade sistêmica.

A despeito dessas mudanças de tons e ênfases, a lógica teórica subjacente não se altera. A reificação mítica é superada pela racionalização do mundo da vida e simultâneo desacoplamento sistêmico. A racionalização desigual faz com que os meios dinheiro e poder, muito mais complexos, acabem por colonizar o mundo da vida, forma moderna de reificação para Habermas. A negação da reificação como colonização sistêmica do mundo da vida é defendida nos termos de uma demarcação de fronteiras ou barreiras (variáveis) entre as dinâmicas do agir teleológico e as dinâmicas do agir comunicativo, o que aqui denominamos de *quinada normativa no enunciado da autonomização das esferas sociais*.

## Considerações finais

Seria possível supor que, após essas obras, diante do aprofundamento e da expansão das tendências neoliberais em todo o globo durante os anos 1980 e 1990, Habermas radicalizasse ainda mais os aspectos antissistêmicos (para além da descolonização) do seu esforço teórico. Isto definitivamente não acontece, se tomarmos como referência *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (doravante *DD*), texto de 1992 que, diferente da *TAC*, marcado pela juridificação do Estado social, de *DFM* e de *NI*, marcados pela crise do Estado social e avanço do neoconservadorismo, responde teoricamente ao novo momento histórico emergente com o colapso da URSS:

O partido que se considera vitorioso não pode comemorar o seu triunfo. Pois, no momento em que poderia assumir a herança in-

9. "Chamo autônomas as esferas públicas que não são produzidas e sustentadas pelo sistema político com a finalidade de obter legitimação. Os centros de comunicação condensada que nascem espontaneamente dos microdomínios da práxis cotidiana só podem desdobrar-se em esferas públicas autônomas e fixar-se como intersubjetividades de ordem superior autossustentáveis, à medida que o potencial do mundo da vida for utilizado para a auto-organização e para o uso auto-organizado de meios de comunicação" (Habermas, 2000: 505).

*divisa* da autocompreensão prático-moral da modernidade, ele desanima perante a tarefa ingente de levar adiante a domesticação social e ecológica do capitalismo no âmbito de uma sociedade mundial ameaçada. É certo que ele se apressa a respeitar o sentido sistêmico próprio de uma economia orientada pelos mercados; e pelo menos está protegido contra uma dilatação exagerada do *medium* do poder de burocracias estatais. Entretanto, falta-lhe uma sensibilidade semelhante para a fonte que *propriamente* está ameaçada – uma solidariedade social a ser recuperada e conservada em estruturas jurídicas (Habermas, 1997a: 12-13).

Diante desse desafio, Habermas, em um movimento de retorno a aspectos mais pronunciados na *TAC*, retoma uma reflexão detida e sistemática sobre a esfera jurídica, interessado em uma fundamentação e defesa teóricas da aliança necessária entre “Estado de direito” e “democracia radical”. No sentido de erigir em “saber explícito” o fato de que

os sujeitos jurídicos privados não podem chegar ao gozo das mesmas liberdades subjetivas, se *eles mesmos* – no exercício comum de sua autonomia política – não tiverem clareza sobre interesses e padrões justificados e não chegarem a um consenso sobre aspectos relevantes, sob os quais o que é igual deve ser tratado como igual e o que é diferente deve ser tratado como diferente (Habermas, 1997a: 13).

Assim, é principalmente no direito que Habermas busca investigar, em *DD*, a articulação entre aqueles recursos de exercício do governo típicos das sociedades modernas: dinheiro, poder e solidariedade.

Através de uma prática de autodeterminação, que exige dos cidadãos o exercício comum de suas liberdades comunicativas, o direito extrai sua força integradora, em última instância, de fontes da solidariedade social. As instituições do direito privado e público possibilitam, de outro lado, o estabelecimento de mercados e a organização de um poder do Estado; pois as operações do sistema administrativo e econômico, que se configura a partir do mundo da vida, que é parte da sociedade, completam-se em formas do direito. [...] E uma vez que o direito se interliga não somente com o poder administrativo e o dinheiro, mas também com a solidariedade, ele assimila, em suas realizações integradoras, imperativos de diferentes procedências (Habermas, 1997a: 62).

Como vimos, na *TAC* o direito era pensado como instância privilegiada para observar tanto a colonização sistêmica (direito como *meio*) como as resistências e potências de descolonização (direito como *norma*). Diferentemente, em *DD* a capacidade

do direito mediar tanto a integração social, formada pelos “três componentes” do mundo da vida (cultura, sociedade e personalidade), como a integração sistêmica, que compreende “os códigos especiais da administração dirigida pelo poder, e da economia, dirigida pelo dinheiro” (Habermas, 1997a: 112), converte-se em um atributo positivo segundo os fundamentos normativos habermasianos.

Como notado por Jütten (2011: 702), Habermas, em *DD*, acaba por retratar “sua afirmação particular de que a juridificação no contexto da legislação de bem-estar social é o ‘caso modelo’ de reificação [...], porque ele não acredita mais que a juridificação é necessariamente dilemática”. Tal retratação implica, inclusive, em um abandono do próprio conceito de reificação e sua crítica.

Isso não significa um descomprometimento “com o diagnóstico geral da colonização” (Jütten, 2001: 702). Habermas não deixa de atentar para a possibilidade de que o direito como *meio* ultrapasse os seus limites referidos à integração sistêmica e invada a dinâmica sócio-integrativa do direito como *norma*, operando estrategicamente em âmbitos de expectativa comunicativa. Também continua a pensar a possibilidade de que, em um sentido contrário, a “práxis comunicativa” seja “capaz de agir sobre o funcionamento dos sistemas instrumentais de ação por meio das instituições democráticas” (Silva, 2011: 311). Mas trata-se, agora, de pensar o traçado e a negociação de *fronteiras* entre a integração social (esfera pública autônoma) e a integração sistêmica (mercado e Estado), orientando-se decisivamente para o âmbito da formalização jurídica, evitando o embaçamento ou supressão, de caráter desintegrador, dos limites.

No entanto, o “registro normativo distinto” em torno do direito e do Estado de direito, presente em *DD*, insere Habermas em um caminho de teorização sobre a democracia “sem referência ao capitalismo” (Condon, 2018: 7). Se tal orientação investigativa em direção à teorização sobre democracia de fato poderia significar uma “expansão da teoria crítica da sociedade, a ênfase na normatividade e em processos de formação da vontade democrática examinados de forma isolada dos princípios de reprodução material e das patologias associadas à economia capitalista” mostrou-se “problemática para o programa de uma crítica social”. Movimento teórico que, continua Condon (2018: 8), é particularmente “irônico”, pois esta marginalização do “problema do capitalismo” por “uma tradição historicamente interessada em sua crítica” “coincide quase exatamente com a virada neoliberal na ordem objetiva das sociedades ocidentais”.

Assim, a inflexão observada em *DD* pode ser lida como um enfraquecimento do arcabouço habermasiano para o diagnóstico e, por conseguinte, para o delinea-

mento das alternativas à hegemonia neoliberal que se aprofundava naquele tempo e continua a se aprofundar a despeito de sua crise permanente. O próprio esforço de elaboração de uma teoria da *relinguistificação* proposto por Roderick Condon (2018) é sintomático, na medida em que o seu retorno crítico a Habermas precisa não só mobilizar um conjunto diverso de referências distantes do programa da teoria do agir comunicativo, mas elaborar uma teoria nova para dar conta dos desafios do capitalismo neoliberal.

O exame desse esforço pós-habermasiano, por assim dizer, foge inteiramente do problema deste artigo que, repito, foi o de demonstrar como, no interior do movimento mais amplo de fundamentação/explicação normativa da teoria crítica da sociedade em Habermas, realiza-se também, especificamente, uma *guinada normativa no enunciado da autonomização das esferas sociais*. Esta *differentia specifica*, por sua vez, mostrou-se perene, a partir da teoria do agir comunicativo, mesmo diante das inflexões observadas na obra do autor.

## Referências

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

BAXTER, Hugh. System and life-world in Habermas “Theory of communicative action”. *Theory and Society*, v. 16, n. 1, p. 39-86, 1987.

COHN, Gabriel. Prefácio: Como um Hobby ajuda a entender um grande tema. In: WEBER, Max. *Os fundamentos racionais e sociológicos da música*. São Paulo: Editora USP, 1995.

CONDON, Roderick. *Revisiting Habermas’s colonisation thesis: towards a communicative transformation of the theory of reification*. (Phd Thesis) – University College Cork, Condado de Cork, Ireland, 2018.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*, v. 1. “Racionalidade da ação e racionalização social”. São Paulo: Martins Fontes, 2012a.

\_\_\_\_\_. *Teoria do agir comunicativo*, v. 2. “Sobre a crítica da razão funcionalista”. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.

\_\_\_\_\_. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, v. 1. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a.

\_\_\_\_\_. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, v. 2. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b

\_\_\_\_\_. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Lisboa: Edições 70. 1994.

\_\_\_\_\_. A nova intransparência. *Novos Estudos Cebrap*, n. 18, p. 103-114, Set. 1987.

\_\_\_\_\_. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

JÜTTEN, Timo. The colonization thesis: Habermas on reification. *International Journal of Philosophical Studies*, v. 19, n. 5, p. 701-727, 2011.

LIMA, Bruna Della Torre de Carvalho; SANTOS, Eduardo Altheman Camargo. Em roda de colisão: Adorno, Marcuse e os movimentos estudantis. *Ideias*, v. 7, n. 2, p. 37-58, Jul./Dez. 2016.

LOCKWOOD, David. Social integration and system integration. In: ZOLLSCHAN, George; HIRSCH, Walter (Eds.). *Social change: explorations, diagnoses, and conjectures*. New York: Halsted, 1976.

LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

NOBRE, Marcos. Introdução: modelos de teoria crítica. In: NOBRE, Marcos (Org.). *Curso livre de teoria crítica*. Campinas, SP: Papirus, 2008.

REPA, Luiz. Jürgen Habermas e o modelo reconstrutivo de teoria crítica. In: NOBRE, Marcos (Org.). *Curso livre de teoria crítica*. Campinas, SP: Papirus, 2008.

SCHUERMAN, William E. Entre o radicalismo e a resignação: teoria democrática em direito e democracia, de Habermas. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 13, p. 155-185, 2014.

SILVA, Felipe Gonçalves. Entre potenciais e bloqueios comunicativos: Habermas e a crítica do Estado democrático de direito. *Cadernos CRH*, v. 24, n. 62, p. 307-330, Maio/Ago. 2011.

SILVA, Lucas Trindade da. Indiferenciação por diferença: implicações da governamentalidade neoliberal para a teoria sociológica. *Tempo Social*, v. 32, n. 1, p. 247-264, Jan./Abr. 2020.

\_\_\_\_\_. Indiferenciação por identidade: de história e consciência de classe à dialética do esclarecimento. *Revista Brasileira de Sociologia*, v. 15, n. 7, p. 255-283, Jan./Abr. 2019.

\_\_\_\_\_. *Biopolítica e o enunciado da autonomização das esferas sociais*. Tese (Doutorado em sociologia) – Departamento de Sociologia, Universidade Brasília, Brasília, 2018.

TAVOLARO, Sergio. Retratos não-modelares da modernidade: hegemonia e contra-hegemonia no pensamento brasileiro. *Civitas*, v. 17, n. 3, p. 115-141, Set./Dez. 2017.

\_\_\_\_\_. Variações no interior de um discurso hegemônico? Sobre a tensão “ação – estrutura” na sociologia contemporânea. *Teoria & Pesquisa*, v. 16, n. 1, Jan./Jun. 2007.

TOURAINE, Alain. *The post-industrial society*. New York: Random House, 1971.

VANDENBERGHE, Frédéric. *A philosophical history of German Sociology*. New York: Routledge, 2009.

\_\_\_\_\_. *Uma história filosófica da sociologia alemã: alienação e reificação*, v. 1. “Marx, Simmel, Weber e Lukács”. São Paulo: Annablume, 2012.

WEBER, Max. *Ética econômica das religiões mundiais: ensaios comparados de sociologia da religião*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

\_\_\_\_\_. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *Economia e sociedade*. Brasília: Editora UnB, 2000.



