



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS**  
**Instituto de Filosofia e Ciências Humanas**  
**Programa de Pós-Graduação em Sociologia**

**Christian Guglielmetti Henrique**

**O último suspiro do neo-racionalismo: o neocontratualismo de Habermas  
como a via para o irracionalismo**

**Campinas, SP**  
**2012**





UNICAMP

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS**

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Sociologia

**Christian Guglielmetti Henrique**

**"O ÚLTIMO SUSPIRO DO NEO-RACIONALISMO: O NEOCONTRATUALISMO DE  
HABERMAS COMO A VIA PARA O IRRACIONALISMO**

Orientador: Prof. Dr. Jesus José Ranieri

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida pelo aluno Christian Guglielmetti Henrique sob a orientação do Prof. Dr. Jesus José Ranieri

---

Orientador: Prof. Dr. Jesus José Ranieri

Setembro/2012

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR  
CECÍLIA MARIA JORGE NICOLAU – CRB8/3387 – BIBLIOTECA DO IFCH  
UNICAMP

|       |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |
|-------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| H395u | <p>Henrique, Christian Guglielmetti, 1985-<br/>O último suspiro do neo-racionalismo: o<br/>neocontrutualismo de Habermas como a via para o<br/>irracionalismo / Christian Guglielmetti Henrique.<br/>-- Campinas, SP : [s. n.], 2012.</p> <p>Orientador: Jesus José Ranieri.<br/>Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de<br/>Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.</p> <p>1. Habermas, Jurgen, 1929- 2. Socialismo.<br/>3. Filosofia. 4. Crise econômica. 5. Capital (Economia).<br/>I. Ranieri, Jesus José, 1965- II. Universidade Estadual de<br/>Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.<br/>III. Título.</p> |
|-------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

Informação para Biblioteca Digital

**Título em Inglês:** The last sigh of neo-rationalism: the Habermas  
neocontratualism as the route to irrationalism

**Palavras-chave em inglês:**

Socialism

Philosophy

Economic crisis

Capital (Economics)

**Área de concentração:** Sociologia

**Titulação:** Mestre em Sociologia

**Banca examinadora:**

Jesus José Ranieri [Orientador]

Maria Orlanda Pinassi

Henrique José Domiciano Amorim

**Data da defesa:** 04-09-2012

**Programa de Pós-Graduação:** Sociologia

## TERMO DE APROVAÇÃO

**Christian Guglielmetti Henrique**

### **"O ÚLTIMO SUSPIRO DO NEO-RACIONALISMO: O NEOCONTRATUALISMO DE HABERMAS COMO A VIA PARA O IRRACIONALISMO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Este exemplar corresponde a redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 04/Setembro/2012



---

Prof. Dr. Jesus José Ranieri – Orientador - (DS/IFCH/UNICAMP)



---

Prof. Dr. Henrique José Domiciano Amorim – (UNIFESP)



---

Profa. Dra. Maria Orlanda Pinassi – (UNESP)

**Resumo:** O presente trabalho centra-se em três pontos nodais. Em primeiro lugar, busca sinalizar os elementos mais gerais que caracterizam a crise estrutural do capital juntamente com o emblema da ‘pós-modernidade’, que emerge já em fins da década de 60 e início da década de 70 do século XX - adentrando o século XXI. A partir desse quadro histórico, e aqui penetramos no segundo ponto, visualiza-se situar a contribuição que a teoria social do filósofo alemão Jürgen Habermas dá para o debate contemporâneo acerca da questão do projeto da modernidade – a emancipação humana. Isso nos obriga a demonstrar como se movimenta sua crítica ao discurso filosófico da modernidade. Como ponto de confluência indissociável dos dois anteriores, o terceiro momento deste trabalho procura relacionar criticamente esta teoria social com o contexto histórico da crise estrutural do capital. Em outras palavras, busca-se tencionar o seu constructo filosófico-social como uma teoria da crítica emancipatória no contexto de crise estrutural do capital.

**Palavras-chave:** teoria social de Habermas, crise do capital, projeto moderno, emancipação humana, irracionalismo.

**Abstract:** This work focus on three main points. First of all, it seeks to point the most relevant elements that characterize the structural crisis of capital along with the emblem of 'postmodernity', which emerges in the late 60th and early 70s of the 20th century - entering the 21st century. From this historical framework, here we enter the second point, our goal is to situate the contribution that social theory of the German philosopher Jürgen Habermas gives to the contemporary debate on the issue of modernity - human emancipation. This requires us to demonstrate how moves his criticism of the philosophical discourse of modernity. As a point of indissociable confluence from the two previous, the third point, seeks to critically relate this social theory with the historical context of structural crisis of capital.

**Key-words:** social theory of Habermas, crisis of capital, modern project, human emancipation, irrationalism.

## Agradecimentos

Gostaria de agradecer primeiramente aos meus pais (Antonieta e José) e a toda minha família por todos esses anos caminhando juntos e pelo incentivo material dado à minha formação.

Agradeço também ao meu orientador, o professor Jesus José Ranieri, pela total liberdade dada à realização do presente trabalho. Ao professor Henrique Amorim, que aceitou participar da banca desde a qualificação e, também, às suas sugestões – algumas incorporadas nessa versão da dissertação. À professora Maria Orlanda, que me iniciou nos estudos de Marx, Lukács e Mészáros no já longínquo 2005, bem como ao seu último livro que foi seminal para alguns pontos deste trabalho.

Aos meus amigos de graduação e mestrado, em especial, Pablo e Fagner que me acompanharam nos meus primeiros anos de Araraquara. Ao Mauro, a Mel, Camis, Ceará, Mosquito, Du, Afonso, Marcelinho, Ettore, Fabinho, Tião, Samaara, Teo, Dani (broca) e muitos outros que, apesar de não mencionados, foram fundamentais à minha formação.

Agradeço à minha companheira, Cíbele, pelo carinho, paciência e amor dados.

À CAPES, pelo apoio financeiro para a pesquisa.

## Sumário

|                                                                                                                            |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Introdução .....                                                                                                           | 1   |
| Capítulo 1. A crise do capital e a condição pós-moderna. ....                                                              | 11  |
| 1.1 O Projeto da modernidade, a miséria da razão e o irracionalismo.....                                                   | 11  |
| 1.2 A condição histórica da ‘pós-modernidade’. ....                                                                        | 24  |
| 1.3 A crise estrutural do capital. ....                                                                                    | 36  |
| Capítulo 2. O último suspiro da social-democracia: o <i>neo-contratualismo</i> habermasiano..                              | 49  |
| 2.1 O lugar de Habermas no consenso do pós-guerra.....                                                                     | 49  |
| 2.2 Esboço de sua teoria social enquanto crítica emancipatória. ....                                                       | 55  |
| 2.3 Fundamentos para a crítica da modernidade habermasiana.....                                                            | 71  |
| 2.4 Crítica da pós-modernidade em Habermas. ....                                                                           | 90  |
| Capítulo 3. O último suspiro do neo-racionalismo: o neocontratualismo de Habermas como<br>a via para o irracionalismo..... | 109 |
| Referências bibliográficas: .....                                                                                          | 119 |

## Introdução

**Desde finais dos anos sessenta, as sociedades ocidentais se aproximam de uma situação em que a herança do racionalismo ocidental já não resulta inquestionável (HABERMAS, 1988a, p.11, destaque meu).**

É dessa forma que o filósofo alemão Jürgen Habermas justifica, já nas primeiras páginas de sua monumental obra (*Teoria da Ação Comunicativa*), seu empenho no sentido de construir e desenvolver uma *teoria da ação orientada para o entendimento*, já no alvorecer da década de 80 do século XX. A preocupação anunciada do filósofo de Frankfurt, evidenciada na citação acima, sobre a situação em que se encontra, desde finais dos anos sessenta, a herança do racionalismo ocidental, justifica-se no fato de que nessa conjuntura uma “maré morna” (Bensaïd)<sup>1</sup> de pensamento se constituiu e se proliferou, através de um grande número de intelectuais (os *novos filósofos*), nas mais diversas e diferenciadas áreas do saber, sob o rótulo da “pós-modernidade”. Primeiramente, é sobre esses episódios que nossa atenção se circunscreve.

De fato, Habermas tem razão ao diagnosticar a existência de uma certa tendência ceticista diante da herança do racionalismo ocidental que ronda o último quartel do século XX. Diríamos mais: esta vertente intelectual é cética não só com relação à racionalidade, mas a todo ideário que carrega o projeto da modernidade, a idéia de verdade, de progresso, de emancipação humana, revolução, etc.

Como procurarei demonstrar ao longo do trabalho, a ambiência ideo-política e cultural da segunda metade do século XX, em especial das suas últimas três décadas, gestou as condições favoráveis que vieram a culminar no emblema da “pós-modernidade” – que, certamente, é um fenômeno muito vasto e heterogêneo, mas que, ao mesmo tempo, carrega marcas similares. Este “novo” *espírito do tempo* está ancorado em múltiplos e variados vetores sociais que, entrelaçados, propiciaram as condições de sua existência, vetores que datam de épocas históricas pretéritas, seja do pós-guerra (notadamente o refluxo da dominância estruturalista com a acentuação do chamado “pós-estruturalismo”), a derrota dos movimentos contraculturais dos anos sessenta, a ofensiva do capital contra o mundo do

---

<sup>1</sup> “Que fosses frio ou quente, mas porque és morno, não és frio nem quente, eu te vomitarei da minha boca” (Apocalipse de São João, 3, 15-16).

<sup>2</sup> É evidente que Baudelaire também conseguiu captar o movimento pendular característico da modernidade quando formulou que “A modernidade é o transitório, o efêmero, o contingente, é a metade da arte, sendo a

trabalho, as mudanças verificadas no padrão de acumulação do capital na década de setenta (as alterações na forma de valorização do valor), a crise do “socialismo” no leste europeu, bem como a épocas históricas anteriores de que são emblemáticos, no final do século XIX, as críticas da modernidade de Baudelaire, Nietzsche e Weber.

De qualquer modo, o ataque empreendido pela “pós-modernidade” vai direcionado contra as noções clássicas da modernidade, que começaram a se expressar já no início da ‘modernidade’, com o advento do Renascimento nos séculos XV/XVI, passando pelo Iluminismo no século XVIII, até alcançar proeminência em meados do século XIX. Dito de outro modo: as noções clássicas de verdade, razão, identidade e objetividade, a idéia de progresso ou emancipação universal, os sistemas únicos, as grandes narrativas ou os fundamentos definitivos de exploração são rechaçados e/ou abandonados pelo ceticismo diante da razão que não mais acredita nas promessas modernas.

Esclarecendo: a ‘modernidade’ fomentou a idéia de um projeto que veio a ganhar forma com a Ilustração. A idéia desse projeto adveio com o desenvolvimento crescente das ciências naturais e sociais, graças ao imenso auge de desenvolvimento das forças produtivas burguesas (assentadas na exploração do trabalho abstrato) verificados no contexto histórico que translada entre o Renascimento e o Iluminismo, o que trouxe pela primeira vez na história, a possibilidade dos homens se pensarem autonomamente em relação à natureza – sendo essa autonomia sempre relativa –, de subjugar as forças naturais em benefício da totalidade social. Tal idealização, todavia, colocava os poderes desse empreendimento não sob os desígnios dos homens (entendidos enquanto produtores e produtos de suas relações sociais e, portanto, capazes de realizar, racionalmente, o tão aclamado reino da liberdade, ou reino da razão), mas imputavam a esta entidade abstrata – a razão *per si* – os meios sob os quais estes ideais a que aspiravam poderiam se efetivar. Evidentemente, esta odisséia da razão e do progresso ilimitado logo encontrou limites contraditórios nas próprias condições históricas de ascensão da sociedade burguesa, expressas nas decepções de 1848, bem como com

a urbanização acelerada e caótica das cidades industriais européias, [com] a proletarianização de vastos contingentes de sua população, as intoleráveis condições de trabalho vigentes nas suas unidades fabris e a precarização das condições de vida e de moradia enfrentadas pela maioria de seus

trabalhadores, a emergente modernidade negava suas melhores e mais generosas promessas emancipatórias à maioria dos indivíduos que viviam nas sociedades capitalistas (EVANGELISTA, 2007, p.48).

Essa tendência contraditória, ambivalente e inerente à própria ‘modernidade’, ou melhor, à lógica de valorização do valor veio a ser captada nas formulações marxianas<sup>2</sup>. A tendência à concentração de capital, em contraposição à contra-tendência da concorrência; o trabalho como realização das potencialidades humanas, em contraposição à miséria do trabalhador, etc.. Tendências ambivalentes que expressam o próprio espírito da época moderna, ou ainda, da sociedade burguesa. Pois bem, nosso interesse nestes *antiiluministas pós-modernos* (Bensaïd) ou mesmo nesta *vertente do contra-esclarecimento* de cariz *neoconservadora* (Habermas) é devido a dois fatores decisivos do nosso ponto de vista.

O primeiro diz respeito aos problemas colocados por uma dada tradição de pensamento, instaurada por Marx e desenvolvida por Lukács, de crítica da filosofia burguesa. Resumidamente, incorrendo no erro de ser grosseiro, sob o olhar dessas lentes, o ideário ‘pós-moderno’ não passaria de uma variante de uma dada corrente antiiluminista que cobra, não sem razões, como veremos, satisfações acerca das promessas da modernidade que não foram realizadas. Segundo essa vertente de pensamento, o longo e contraditório movimento do arco histórico que vai do Renascimento à quarta década do século XIX, passando pelo Iluminismo, representa o período de gestação e consolidação da ordem burguesa que fornece, dentre outras questões, “as duas principais matrizes teóricas da modernidade: a *obra marxiana* e o par *racionalismo-analítico/irracionalismo moderno*” (NETTO, 1994, p.33). Ainda de acordo com essa modalidade intelectual, as mudanças conjunturais de época ocasionadas pelo capital, ou seja, as variações entre os períodos de relativa prosperidade econômico-social ou os momentos de crise material impulsionariam significativas alterações no nível de reflexão social, “variações ideológicas” que de certa forma exprimem essas alterações materiais, respectivamente, ‘segurança’ e ‘estabilidade’ nos momentos de expansão do capital e incerteza e insegurança nos momentos de crise. Em outras palavras,

---

<sup>2</sup> É evidente que Baudelaire também conseguiu captar o movimento pendular característico da modernidade quando formulou que “A modernidade é o transitório, o efêmero, o contingente, é a metade da arte, sendo a outra metade o eterno e o imutável” (BAUDELAIRE, 2007, p.26), mas aqui será apenas sinalizado.

Quando atravessa momentos de crise, a burguesia acentua ideologicamente o momento irracionalista, subjetivista; quando enfrenta períodos de estabilidade, de ‘segurança’ prestigia as orientações fundadas num ‘racionalismo’ formal<sup>3</sup> (COUTINHO, 2010, p.16).

Não seria um espanto, portanto, se concluíssemos que o “pós-modernismo”, além de ser uma forma de pensamento historicamente condicionada, representasse, contemporaneamente, uma variação da “destruição da razão”, uma versão *up to date* da *irratio*. Da mesma forma, ele representaria, quando muito, uma modernidade acentuada (Bensaïd), ou uma degradação do modernismo (Callinicos) ou, ainda, uma crise deste último (Harvey), em suma, “como as duas faces de Jano, modernidade e pós-modernidade constituem, então, os dois pólos magnéticos da acumulação do capital” (BENSAÏD, 2008, p.84).

Feitas estas mediações e ilações, vejamos em que consiste nossa segunda consideração. Ela remete à constatação de que a obra habermasiana, além de estar inserida nesse contexto histórico da ‘pós-modernidade’ e se situar aqui como crítica desta tendência (não propriamente como explicamos acima), ela “é o primeiro constructo filosófico, depois de Marx, capaz de fornecer uma concepção articulada de toda a reprodução da sociabilidade contemporânea” (LESSA, 2002, p. 205), graças à inflexão neo-racionalista, ou se preferir, neo-iluminista da qual é legatária e continuadora. Sendo assim, distinguir-se-ia, pelo menos em princípio, da vertente irracionalista pós-moderna – isso já seria o suficiente para justificar o empenho pelo estudo de sua obra, não obstante, nosso interesse se direcione por outros fatores.

Mais relevante ainda, segundo nosso ponto de vista, é que o filósofo de Frankfurt elabora e edifica toda a sua arquitetura, de que é emblemática a *Teoria da Ação*

---

<sup>3</sup> Esta é uma das teses centrais do livro *O Estruturalismo e a miséria da razão* e que a nosso ver é perfeitamente possível de ser atualizada à luz do contexto histórico propício a emergência da ‘pós-modernidade’, dito de outro modo: a crise do capital que marca a especificidade histórico-social do final do século XX e início do XXI acentua, no plano ideológico, o momento irracionalista e subjetivista. O próprio Lukács proporciona elementos para se pensar essas ‘variações ideológicas’ ao longo dos contextos históricos quando diz que “toda crise importante do pensamento filosófico, como luta socialmente condicionada que se dá entre o que nasce e o que morre, provoca do lado da reação tendências que poderíamos designar com o termo moderno ‘irracionalismo’” (LUKÁCS, 1972, p.84).

*Comunicativa*, bem como *O Discurso Filosófico da Modernidade*, sob os pilares do racionalismo. Antes disso, ele só assim procede por tomar para si uma postura de intransigente defesa do racionalismo ocidental frente às *vertentes* contemporâneas do *contra-esclarecimento* – do irracionalismo ‘pós-moderno’ – que predomina na última quadra histórica do século XX. Se pensarmos um pouco além, veremos que, na contramão da tendência dominante, sua obra comporta um resgate do *inacabado projeto da modernidade* – evidentemente com nuances e gradações diferenciadas da formação original e adequadas segundo sua *teoria social*, sua obra atualiza, na paisagem do final do século, o tema central do projeto da modernidade. Numa palavra: a emancipação humana. Daqui se depreende nosso interesse pelo seu estudo.

Como sabemos, o atual debate travado acerca da questão da emancipação humana e de todo ideário do projeto moderno pela ‘pós-modernidade’ – ou muito pouco travado por ela – parte de certos pressupostos, os das noções de uma “sociedade pós-industrial”, das alterações nas artes (arquitetura) e/ou ainda devido ao florescimento da filosofia pós-estruturalista. De acordo com o nosso entendimento, a idéia de emancipação humana pressupõe a existência de sujeitos históricos para os quais esta emancipação faça alguma diferença, que tenha algum sentido, deixe de ser apenas um projeto que nunca saiu do papel para se tornar algo efetivo, sendo assim: “As promessas do Iluminismo não são falsas nem se exaurem antes da superação da ordem do capital” (NETTO, 1994, p.40).

O problema desta forma alocado sinaliza a nossa proposta de trabalho, qual seja, a de investigar se o constructo filosófico-social de Habermas, que representa a melhor e mais fecunda explicação não marxista da realidade contemporânea, notadamente no que diz respeito à sua *teoria da ação comunicativa (orientada para o entendimento)*, é capaz de fornecer os elementos para a realização efetiva da emancipação humana. Nesse sentido, abre-se para nós algumas questões que balizam este tema: o grau de abrangência e a profundidade de escopo da sua teoria social, o alcance de sua crítica da modernidade, bem como a força da sua crítica da ‘pós-modernidade’. Temas que, como procuraremos mostrar, estão entrelaçados por um fio condutor em um todo coerente.

Dentro desse panorama geral acerca da amplitude dos temas, algumas questões primordiais se colocam no cerne das discussões. Seria o empreendimento habermasiano eficaz o bastante para resistir à inflexão de vetores pós-modernos em sua obra? E, mais

ainda, seu constructo forneceria de fato os elementos para uma efetiva crítica da ‘pós-modernidade’? Como Habermas articula em um mesmo epicentro sua teoria social com suas críticas da modernidade e da pós-modernidade? Se os traços gerais da teoria social habermasiana orientada para o consenso começaram a vir à tona já na década de sessenta do século XX, quais seriam as influências do pós-guerra, ou mesmo da social-democracia no seu pensamento? Na mesma medida, se a teoria habermasiana não abdica da questão da emancipação humana, como ela a processualiza e a torna exequível? Se a questão da emancipação humana pressupõe a existência de sujeitos históricos para sua realização, quem são ou seriam os sujeitos históricos da comunidade ideal de falantes habermasiana?

Ainda, e seminalmente, se pararmos para pensar que o contexto histórico em que Habermas direciona todo o seu intento no sentido de um agir comunicativo compreende o período da crise estrutural do capital, da ativação dos limites absolutos do capital expressos, em última instância, na máxima luxemburguista entre as alternativas “socialismo ou barbárie”, não poderíamos, então, afirmar que – nesse ínterim, se resultassem irrealizáveis as promessas da emancipação humana pelo viés da ação comunicativa – por mais ricas ou elevadas que sejam as matrizes teóricas e as construções sistêmicas neo-rationistas do filósofo de Frankfurt não seria possível, do ponto de vista histórico, aproximá-lo do neo-irracionalismo? Tais são as questões que nos motivaram à realização do presente trabalho e algumas dentre as quais procuraremos responder ao longo deste.

Para tal, dividimos o texto em ‘três’ capítulos. O primeiro, *A crise do capital e a condição pós-moderna*, procura situar o contexto histórico a que nos temos referido e busca apresentar alguns dos temas centrais que norteiam o nosso objeto. Dessa forma, o subdividimos no tópico *1.1 O Projeto da modernidade, a miséria da razão e o irracionalismo*, que tem por objetivo esclarecer os pressupostos adjacentes da nossa perspectiva sobre o que foi o projeto da modernidade e como se originou as matrizes teóricas do irracionalismo e da miséria da razão (o agnosticismo científico) que explicam o nosso entendimento sobre o pensamento ‘contemporâneo’ e a forma como entendemos a teoria social de Habermas – esse tópico em grande medida carrega a tese do presente trabalho. O tópico *1.2 A condição histórica da ‘pós-modernidade’* procura delimitar, de acordo com os fundamentos do tópico anterior, quais são as condições que favoreceram a emergência do “pós-modernismo” e de como Habermas se situa historicamente nesse

debate. O item 1.3 *A crise estrutural do capital* fornece o entendimento, do ponto de vista material, para o surgimento do “pós-modernismo” e, principalmente, alicerça o viés de nossa crítica a Habermas a partir dos desdobramentos da crise do capital – reiterando a tese apontada no item 1.1.

O segundo capítulo, intitulado *O último suspiro da social-democracia: o neo-contratualismo habermasiano*, além de ser o mais longo do trabalho e talvez o mais denso, é o que busca inicialmente apresentar as lentes sob as quais lemos a teoria social do frankfurtiano. Assim, no tópico 2.1, *O lugar de Habermas no consenso do pós-guerra*, procuro ressaltar a importância de Habermas no debate contemporâneo e como lemos sua obra à luz das influências teóricas do contexto ideológico do pós-guerra – sinalizando as matrizes da social-democracia que se encontram em seu pensamento. Buscamos, ainda, ressaltar os fundamentos neo-racionalistas ou neo-iluministas que compõe *seu método de procedimento reconstrutivo consensual* e, esclarecemos sua “adesão” à causa da emancipação humana.

O item 2.2 *Esboço de sua teoria social enquanto crítica emancipatória*, é o lugar em que desenvolvemos as teses mais gerais de seu pensamento (sua teoria social) de acordo com as idéias desenvolvidas no item 2.1., aqui comparecem os temas mais abrangentes de seu pensamento que irão fundamentar sua concepção do discurso filosófico da modernidade. O subitem 2.3, *Fundamentos para a crítica da modernidade habermasiana*, retrata a leitura crítica feita por Habermas dos cânones da filosofia moderna e dos clássicos da teoria social – em conformidade com seu método reconstrutivo –, como expõe sua própria concepção e seu projeto sobre a ‘modernidade’ de acordo com os aspectos da modernidade cultural e da modernização social. O último item do capítulo dois, *Crítica da pós-modernidade em Habermas*, mostra como o teórico-crítico movimenta seu sólido acervo cultural contra as teses da variante ‘pós-moderna’ do contraesclarecimento no mesmo espírito da crítica desferida no item 2.3 contra os filósofos e teórico-sociais e, além disso, reafirma suas convicções sociais já esboçadas.

Por fim, no último capítulo, ou melhor, na *Conclusão*, designado com um título provocativo (o *último suspiro do neo-racionalismo: o neocontratualismo de Habermas como a via para o irracionalismo*) propomos, ancorando nossa leitura na tradição de pensamento instaurada por Marx e desenvolvida por Lukács e Mészáros (além de outros),

‘atualizar’ a crítica da filosofia burguesa da história à luz da especificidade da crise estrutural do capital analisando o pensamento de Habermas. Dito de outro modo: empreender a crítica da crítica à teoria social emancipatória habermasiana.

Mais cedo, então, a coisa há de ser feita,  
Assim que lá chegar, tudo se ajeita.  
Mas não há muito aqui que cogitar,  
Terá de principiar no vasto mar!  
Que em pequenino se comece  
E se devore o que é menor, é a norma,  
Pouco a pouco é que assim se cresce,  
E que a ente superior algo se forma”.  
(GOETHE, 1981, p.324)

“Não há estrada real para a ciência,  
e só tem probabilidade de chegar a seus cimos luminosos,  
aqueles que enfrentam a canseira para galgá-los por veredas abruptas”  
(MARX, 1984, p.19)



## **Capítulo 1. A crise do capital e a condição pós-moderna.**

A necessidade de situar a *teoria social* do filósofo alemão Jürgen Habermas à luz da filosofia da história nos obriga, neste capítulo, a contextualizar o período que compreende a crise estrutural do capital e o emblema da “pós-modernidade”, visto ser neste período que o frankfurtiano desenvolve a sistematicidade do seu pensamento (que será esboçado no capítulo 2), bem como trava um intenso debate com o chamado “pós-modernismo”. Esta situação nos força, além do mais, a esclarecer os pressupostos tangenciáveis do debate “contemporâneo”, ou seja, a tratar dos temas que servem de combustível não só para o devido entendimento do pensamento habermasiano e de como este se relaciona com este contexto e com a chamada “pós-modernidade”, mas, principalmente, a explicar como procederemos no sentido do entendimento do constructo teórico-social de Habermas à luz do nosso ponto de vista, qual seja, o de crítica da filosofia burguesa da história.

Desse modo, comparecem neste primeiro capítulo, temas que remetem não só à contextualização da crise do capital na última quadra histórica do século XX (a falência do Welfare State, a crise do fordismo, a resposta do capital à crise, etc.) e da pós-modernidade (a perda de fibra na esquerda, a acentuação do anti-humanismo e do agnosticismo científico), mas também das questões de fundo que tangenciam este debate. Noutras palavras, o surgimento da racionalidade moderna, a desagregação do mundo feudal, o aparecimento da noção de indivíduo, o chamado projeto da modernidade, a consolidação da ordem burguesa e o domínio do capital, etc. Na verdade, o entendimento e a apresentação desses pontos – centrais para este trabalho – submeterão-se à impositação da ótica marxiana-lukacsiana de crítica da filosofia burguesa. É com base nessa matriz teórica que discutiremos inicialmente os temas da razão, da emancipação humana e do irracionalismo.

### **1.1 O Projeto da modernidade, a miséria da razão e o irracionalismo.**

O significado e o debate sobre o *projeto da modernidade* e as causas de sua incompletude nos remetem à noção da constituição da razão moderna, pois é justamente

esta concepção, desenvolvida a partir do Renascimento, que senta os alicerces do que veio a ser designado, posteriormente, no século XVIII, como projeto moderno. É nesse sentido, que podemos afirmar que a formatação da razão moderna é um empreendimento multissecular, que tem suas origens já no início da época moderna e que está perpassada pelo quadro histórico que arranca do Renascimento e culmina no Iluminismo, alcançando seu patamar máximo, dentro do pensamento burguês, na filosofia hegeliana – trata-se de sua fase ascendente, progressista.

Sua construção está associada ao desenvolvimento sócio-histórico europeu que se processualiza com a desagregação do mundo feudal (iniciada nos séculos XIII e XIV), com o florescimento do Renascimento comercial e cultural<sup>4</sup> no século XV e XVI, com a crescente *socialização da sociedade* (ancorada na dissolução da divisão social do trabalho feudal, no emergente mercado e no desenvolvimento da indústria, que, atrelados, proporcionam o aparecimento do *indivíduo* moderno), com as revoluções burguesas dos séculos XVII, XVIII e XIX, em suma, com a impoção da ordem societária do capital – sem a qual é impensável. Esta razão é produto de mediações muito complexas que se entrelaçaram e se desenvolveram reciprocamente dando origem ao seu núcleo categorial que é composto pelo *humanismo*, pelo *historicismo concreto* e pela *razão dialética*, como alerta Netto:

A constituição da razão moderna é um processo que arranca do Renascimento e culmina no Iluminismo. Trata-se do arco histórico que, com mediações muito complexas, descreverá, de Bruno a Hegel, a longa trajetória no interior da qual a razão moderna se erguerá na intercorrência e na síntese orgânica de três das suas categorias nucleares: o *humanismo*, o *historicismo* e a *razão dialética* (NETTO, 1994, p.27).

Estas três categorias nucleares são seminais para a correta apreensão da tendência fundamental do movimento de composição da razão moderna. Suas características básicas podem ser resumidas da seguinte forma:

---

<sup>4</sup> Como alerta Evangelista: “Essas mudanças tiveram como marco inicial, no século XVI, o Renascimento artístico e intelectual, com o deslocamento do homem para o centro das representações do mundo” (EVANGELISTA, 2007, p.43).

o *humanismo*, a teoria de que o homem é um produto de sua própria atividade, de sua história coletiva; o *historicismo concreto*, ou seja, a afirmação do caráter ontologicamente histórico da realidade, com a consequente defesa do progresso e do melhoramento da espécie humana; e, finalmente, a *razão dialética*, em seu duplo aspecto, isto é, o de uma racionalidade objetiva imanente ao desenvolvimento da realidade (que se apresenta sob a forma da unidade dos contrários), e aquele das categorias capazes de apreender subjetivamente essa racionalidade objetiva, categorias estas que englobam, superando, as provenientes do ‘saber imediato’ (intuição) e do ‘entendimento’ (intelecto analítico) (COUTINHO, 2010, p.28).

Já de passagem, cabe ressaltar que a síntese-orgânica destas três categorias é fruto de uma complicada e multifacetada dialética de continuidade e descontinuidade histórica com a tradição cultural do Ocidente e que tal síntese está conectada, como já mencionamos, à progressividade da ordem do capital. Nesse primeiro momento, ou melhor, nessa fase ascensional do Renascimento à Hegel, que corresponde ao início do desenvolvimento da sociedade burguesa, os interesses da burguesia coincidiam com o desenvolvimento da racionalidade humanista e histórica que então afluía. Cabe lembrar, por exemplo, que na França do século XVIII, os interesses da burguesia que a época compunham o chamado ‘Terceiro Estado’ se alinhavam muito bem com o conhecimento racionalista e humanista na luta contra o *Ancien Régime*.

Esse interesse pode ser expresso quando visualizado a forma de valorização do valor. O florescimento de concepções de mundo humanistas e dialéticas ao longo desse arco histórico como fruto do desenvolvimento das forças produtivas, fomentou também o desenvolvimento da produção capitalista, que propiciava e requeria um desenvolvimento das forças produtivas e um desenvolvimento das ciências naturais. Como sinalizou Marx no *Manifesto Comunista* ao se referir ao desenvolvimento capitalista:

A burguesia, durante seu domínio de classe, apenas secular, criou forças produtivas mais numerosas e mais colossais que todas as gerações passadas em conjunto<sup>5</sup>. A subjugação das forças da natureza, as máquinas, a aplicação da química à indústria e à agricultura, a navegação a vapor, as estradas de ferro, o telégrafo elétrico, a exploração de continentes inteiros, a canalização de rios, populações inteiras brotando na terra como por encanto — que século anterior teria suscitado que semelhantes forças

---

<sup>5</sup> Vide também sobre este aspecto: (COUTINHO, 2010, p.25-26).

produtivas estivessem adormecidas no seio do trabalho social? (MARX, s/d, p.25).

O desenrolar – certamente contraditório – da ordem do capital, em finais do século XVIII, propiciava, todavia, a possibilidade até então desconhecida de se fundamentar um conhecimento histórico-social não mais ancorado nos dogmas religiosos ou em princípios tradicionalistas (não assentados racionalmente) que favoreciam o legado teórico-cultural da Idade Média e sua inclinação político-hegemônica expressa na dominação feudal da Igreja e da nobreza, mas, uma concepção de mundo humanista e dialética, que favorecia os interesses de classe da totalidade do “Terceiro Estado” na luta contra o *Ancien régime*. Em outras palavras: torna-se manifesta uma contradição no plano ideológico – que corresponde à própria contradição no campo do desenvolvimento capitalista – que fornece a explicitação de uma concepção de mundo não mais assentada num saber ontológico transcendental-teológico-teológico, mas erigido sobre as bases cognoscitivas lançadas pelo desenvolvimento das ciências naturais e sociais<sup>6</sup>, via desenvolvimento das forças produtivas (fundadas no trabalho abstrato), no marco histórico do Renascimento ao Iluminismo. Como alerta o filósofo húngaro György Lukács:

ao aparecer a produção capitalista, o desenvolvimento das forças produtivas se diferencia qualitativamente do de qualquer outra formação social anterior. O mesmo ritmo do seu desenvolvimento apresenta uma tônica qualitativamente nova. Mas isto também guarda relação com a íntima interdependência, até então desconhecida, entre o desenvolvimento da ciência e o crescimento das forças produtivas. A isto há que atribuir, principalmente, o imenso auge que as ciências naturais registram desde o Renascimento (LUKÁCS, 1972, p.85).

Essa trajetória ascendente do pensamento burguês, do Renascimento ao Iluminismo, estabeleceu uma tendência a se construir uma ontologia unitária imanente entre a natureza e o ser social (ou seja, em fundamentar um conhecimento adequado e articulado das ciências

---

<sup>6</sup> Cabe lembrar, não só de passagem, o papel nada desprezível que a *Economia Política Clássica* teve nesse longo empreendimento – chegando a influenciar e ser influenciada pelo pensamento de Hegel e de Marx. Esta ciência, pois é disso que se tratava, interessava-se, desde sua origem no longínquo século XVI até seu ‘apogeu’ no século XIX com Smith e Ricardo, em compreender o conjunto das relações sociais que surgia com a crise do *Antigo Regime*. Assim, valendo-se das noções sobre *o trabalho, o valor e o dinheiro*, seus principais teóricos “almejavam compreender o funcionamento da sociedade que estava nascendo das entranhas do mundo feudal” (NETTO, 2006, p.17).

naturais com a sociedade). Assim, a filosofia do Iluminismo, que representa no século XVIII a síntese desse movimento, viu-se impedida de tornar exequível este conhecimento unitário da natureza e do ser social de forma concreta, isto devido a seus próprios limites histórico-conceituais que, dentre outras coisas, borrava os limites conceituais de cada formação ontológica. De outro modo, transpunha mecanicamente os determinantes cognoscitivos das ciências naturais aos das ciências sociais. Apesar disso, a filosofia iluminista dá um passo importante nessa direção, como acentua o György Lukács:

a filosofia do iluminismo é um prosseguimento, um desenvolvimento das tendências que, a partir do Renascimento, têm como meta construir uma ontologia unitária imanente, para com ela suplantiar a ontologia transcendente-teleológica-teológica. Por trás dessa tentativa, está a grandiosa idéia de que a ontologia do ser social só pode ser edificada sobre o fundamento de uma ontologia da natureza. O iluminismo, como todas as correntes que o precederam, fracassa porque pretende fundar a primeira sobre a segunda de modo demasiado unitário, demasiadamente homogêneo e direto, não sabendo captar conceitualmente o princípio ontológico da diferença qualitativa no interior da unidade que se dá em última instância (LUKÁCS, 1979, p.14).

Essa formatação da razão moderna na sua fase progressista-ascendente vai encontrar (como mencionamos acima) em Hegel o corifeu dessa trajetória, dado que nele, através da compreensão de um dos princípios mais propulsores do método dialético, qual seja, *o princípio da identidade da identidade e da não identidade*, a ontologia da natureza pode ser considerada apenas a base para uma efetiva ontologia social e, nessa medida sua filosofia se distingue de toda a filosofia iluminista anterior, por, nesse novo patamar, centrar-se na apreensão do ser-precisamente-assim da realidade – sempre por aproximações sucessivas. Como pontua Lukács, Hegel quer

a seu modo, projetar uma ontologia em última análise unitária para a natureza e a história, na qual a natureza constitui uma base e uma pré-história muda, não intencional, da sociedade. Assim fazendo, ele se põe na trilha aberta pelas grandes tradições progressistas da idade moderna, tais como essas terminaram por se expressar no iluminismo. Mas vai além dessas tradições, já que para ele a natureza pode ser apenas base e pré-história; a dialética da história, desse modo, desenvolve-se certamente de modo direto a partir da natureza, mas apresenta categorias, conexões e legalidades qualitativamente novas, tão numerosas que só podem ser

derivadas da natureza em termos dialético-genéticos, enquanto, no conteúdo – e, portanto, também nas formas essenciais – vão nitidamente além da natureza, dela se distinguindo qualitativamente (LUKÁCS, 1979, p.16).

O sistema paradigmático da razão moderna – a filosofia hegeliana – após discernir “com inteira clareza as formas pelas quais a consciência conhece o mundo: a *intuição* (de que deriva um ‘saber imediato’), a *intelecção* (ou entendimento, pertinente à razão analítica) e a *razão dialética*” (NETTO, 1994, p.28-29), pontua exatamente as diferenças cognoscitivas dos conceitos de intelecto (*Verstand*) e razão dialética (*Vernunft*) em suas substancialidades e graus qualitativamente diferenciados de apreensão do real, com o que podemos afirmar que à *intelecção* cabe determinar, distinguir, classificar os elementos de um dado conjunto em suas partes, recompor suas variáveis mediante modelos de caráter lógico-matemático. À razão analítica, todavia, escapa o devir, o movimento, a processualidade contraditória dos elementos sob os quais incide, falta-lhe o caráter crítico, negativo-superador de qual a razão dialética é portadora. Em suma, independentemente do seu legado posterior

o sistema hegeliano concluía monumentalmente a articulação da razão moderna. Na sua formulação (estruturada sobre uma riqueza categorial que só encontraria símile na obra marxiana), a centralidade da razão estava assentada em que a racionalidade do real e a realidade da razão operavam-se historicamente pelo trabalho do Espírito. Os limites da razão eram postos, precisamente, em termos históricos: o *devir* movia-os tanto quanto a razão dialética dissolvía as fronteiras colocadas pelas determinações intelectivas. [...]. No devir, a história se racionalizava com a historicização da razão (dialética). A inclusividade da razão (*Vernunft*) expressa-se neste jogo entre história/objeto e pensamento/sujeito que, na laboriosidade do Espírito que se alienou no mundo e que volta a se reconciliar com ele (eles mesmos já *outros*), acabam por realizar-se absolutamente (NETTO, 1994, p.30).

Nesse ponto, para transcender (*Aufhebung*) positivamente as conquistas herdadas desse longo arco histórico (do Renascimento ao Iluminismo até Hegel) que caminha na direção de se fundamentar concretamente o modo de ser da realidade e do ser social e de se constituir uma nova ontologia efetivamente capaz de superar as limitações do pensamento hegeliano – a *identidade entre sujeito e objeto*, o enquadramento do seu *método* em seu

*sistema, a teleologia anterior à vida* e o Espírito como momento predominante da *Aufhebung* –, do qual será expressão o pensamento marxiano, é necessário assentar a razão dialética sobre uma base materialista-histórica e dialética, mas a partir desse momento, meados do século XIX, os interesses de classe da burguesia não coincidem mais com a totalidade social de outrora; seus interesses de classe passam a coincidir apenas com a particularidade burguesa, já que nesse momento surge o proletariado como classe antagônica à burguesia.

Nesse segundo momento, da burguesia enquanto classe conservadora, o pensamento abandona o campo “progressista” do capital, a fase ascendente do pensamento burguês, pois os próprios elementos constitutivos da formatação da razão moderna e, aqui principalmente, o historicismo concreto e a dialética operam de modo tal que conduzem à visualização do caráter essencialmente transitório da ordem burguesa, além de deixar aberta a visualização da vulnerabilização da própria estrutura social desta classe. Como alerta Lukács:

A segunda crise, a que surge em torno do ano de [18]48 e depois dele, possuía já um caráter essencialmente distinto. Certo que é precisamente então quando alcança seu ponto culminante o pensamento alemão, com o materialismo dialético e histórico de Marx e Engels. Mas, com isso, o pensamento abandona já o terreno burguês; termina assim, ao mesmo tempo, definitivamente, a época progressista do pensamento da burguesia, o assentamento e elaboração dos problemas do materialismo mecanicista e da dialética idealista (LUKÁCS, 1972, p.161-162).

Esta inflexão no pensamento burguês, ou esta *decadência ideológica*, é verificável por condicionalismos histórico-sociais e teórico-culturais que a propiciam, ou ainda, somente a partir da quarta década do século XIX, mais notadamente com as revoluções de 1830 e 1848 (que configuram a consolidação da ordem burguesa e a conformação de um quadro de crise), é que se verificam as condições para a formulação de uma nova ontologia. Desta vez, isenta de limitações idealistas. Como bem salienta Netto, condições que,

entrecruzadas e maduras, estruturaram um genuíno quadro de crise – crise histórico-social, tipificada nas revoluções de 1848; crise teórico-cultural, tipificada na dissolução do hegelianismo e da economia política clássica). De uma, resultará a emersão de um novo sujeito histórico, uma nova ‘classe para si’, o proletariado; de outra, as duas principais matrizes

teóricas da modernidade: a obra marxiana e o par racionalismo-analítico/irracionalismo moderno (NETTO, 1994, p.33).

Nessa etapa histórica, uma nova contradição se coloca: entre a burguesia e o proletariado. O proletariado como sendo a única classe, a partir de então, capaz de resolver as contradições colocadas pelo desenvolvimento capitalista. Essa alteração repercute na forma como a burguesia passa a conceber o saber científico, como alerta Coutinho:

O antagonismo entre progresso e reação, que marca desde as origens a evolução da sociedade burguesa, apresenta, a partir de 1848, um novo aspecto: as tendências progressistas, antes decisivas, passam a subordinar-se a um movimento que inverte todos os fatores de progresso (que certamente continuam a existir) ao transformá-los em fonte do aumento cada vez maior da alienação humana. [...]. Ao tornar-se uma classe conservadora, interessada na perpetuação e na justificação teórica do existente, a burguesia estreita cada vez mais a margem para uma apreensão objetiva e global da realidade; a razão é encarada com um ceticismo cada vez maior, ou renegada como instrumento do conhecimento ou limitada a esferas progressivamente menores ou menos significativas da realidade (COUTINHO, 2010, p.21-22).

Este processo de *decadência ideológica* enfrentada pela burguesia após 1848, criticado principalmente por Marx e Lukács, sinaliza, em contrapartida, o início do domínio pleno do capital, do desenvolvimento massivo de suas forças produtivas e destrutivas, salienta também que as rédeas da história são agora comandadas pela burguesia, como bem apontou Pinassi:

Para Marx e também para Lukács, o *momento predominante* ao conceito de *decadência ideológica* coincide com a conclusão dos esforços revolucionários da burguesia e o início da sua hegemonia, da sua *localização no comando da estrutura do capital*. Nessa medida, o sentido da *decadência ideológica* é a contraface – absolutamente necessária – do brutal desenvolvimento material e tecnológico deflagrado a partir daí; e o seu comprometimento passa a se estabelecer tão somente com a reprodução incessante da estrutura sociometabólica do capital, mitigando as resistências e amaciando o curso do controle (PINASSI, 2009, p.16).

Com este entendimento das questões, pode-se compreender que, a partir daqui, o novo *organum* científico do pensamento burguês refratário à razão dialética irá alterar-se,

de acordo com o momento histórico, entre uma negação cognoscitiva da realidade – de que é expressão o *irracionalismo*<sup>7</sup> – ou uma aceitação da imediatez dos fenômenos (de acordo com os limites pré-estabelecidos pela posição de classe e por uma práxis burocratizada) como o verdadeiro objeto da realidade, trata-se do racionalismo agnóstico. Assim, os conteúdos ontológicos do real, reconhecidos pelo pensamento burguês ascendente, são descartados como incognoscíveis-irracionais, ou submetidos às regras do intelecto analítico empobrecedor. Apesar de aparentemente contraditórias, estas formas de expressão do pensamento decadentista encontram no agnosticismo sua unidade. Mais,

A ponte entre o irracionalismo e o “racionalismo” formal é constituída pelo agnosticismo. Confundindo a razão com o intelecto, a apropriação humana da objetividade com a manipulação técnica ou burocrática de “dados”, as correntes formalistas desembocam num agnosticismo mais ou menos radical. Esferas fundamentais da realidade objetiva – exatamente as denotadas pelas categorias de dialética, história e humanismo – são declaradas incognoscíveis, “falsos problemas”, e, conseqüentemente, lançadas no terreno da irrazão e do irracionalismo. Os limites do racionalismo formal, portanto, são o ponto de partida para a arbitrariedade irracionalista (COUTINHO, 2010, p.17).

Essas formas “antitéticas” do pensamento decadentista irão compor, desde a segunda metade do século XIX passando por todo o século XX, o quadro filosófico dominante do pensamento burguês “refratário à razão dialética” (NETTO, 1994, p.33). Essa dominância está manifesta na predominância do racionalismo formal e/ou do irracionalismo de acordo com as necessidades históricas do capital, ou seja,

---

<sup>7</sup> O *irracionalismo moderno* nasce da grande crise econômico-social que acometeu a Europa ao longo dos séculos XVIII e XIX, mais notadamente, em torno do grande acontecimento provocado com a eclosão da Revolução Francesa. O primeiro período do irracionalismo compreende um ataque contra o conceito idealista, dialético-histórico, de progresso; é o caminho que de Schelling a Kierkegaard sinaliza a reação feudal provocada pela Revolução francesa que encabeça a idéia de progresso. Num segundo momento, com os combates do proletariado parisiense e com a Comuna de Paris, o irracionalismo adquire uma faceta distinta: a partir de agora, a ideologia do progresso combatida é representada pelo socialismo, pela ideologia do proletariado, o materialismo histórico-dialético. O *irracionalismo moderno* consiste então, em uma forma de reação ao desenvolvimento histórico da própria realidade social e, ao mesmo tempo, como uma reação ao desenvolvimento dialético do pensamento humano. Reage contra os avanços do conhecimento científico e filosófico apelando para um desprezo a todo entendimento, à idéia de razão, ao mesmo tempo em que glorifica a intuição, os mitos e a teoria aristocrática do conhecimento. Vide (LUKÁCS, 1979) e (LUKÁCS, 2010).

Quando atravessa momentos de crise, a burguesia acentua ideologicamente o momento irracionalista, subjetivista; quando enfrenta períodos de estabilidade, de ‘segurança’ prestigia as orientações fundadas num ‘racionalismo’ formal (COUTINHO, 2010, p.16).

Dessa forma, do ponto de vista da valorização do valor, em todas as variações periódicas de reprodução do capital ao longo da sua história, isto é, tanto nas suas fases caracterizadas por *ondas longas com tonalidade expansionista*, como nas fases de *tônica estagnante*, as alterações verificadas no plano da materialidade podem ser visualizadas. É certo que não mecanicamente, na predileção pelo acentuamento ideológico, ou seja, desde o fim do século XVIII até a crise de 1847, desta aos anos 90 do século XIX; de 1890 à Segunda Guerra Mundial e, finalmente, do pós-guerra até o início da crise estrutural do capital no início da década de setenta. A todos esses períodos, que compreendem “as marés montantes de acumulação” (Mandel) correspondem variações ideológicas defendidas e difundidas pelos interesses de classe do capital. Nos momentos de relativa estabilidade (ondas com tonalidade expansionista), acentuam-se orientações formais de cunho racionais. Nos momentos de crise (de tônica estagnante), em contrapartida, florescem tendências subjetivistas, niilistas e em suma, irracionais.

Claro está que, por mais diferenciadas que sejam as ideologias burguesas, a elas não escapa uma tendência reacionária e, até mesmo, irracionalista – já que em todas elas as respostas aos problemas contraditórios gerados pela ordem do capital nunca são equacionados no sentido do socialismo, mas sempre com o objetivo de reproduzir o poderio destrutivo do capital. Fato que se torna ainda mais concreto se observarmos o “pós-modernismo”. Segundo nosso entendimento, *a crise do capital que marca a especificidade histórico-social do final do século XX e início do XXI acentua no plano ideológico o momento irracionalista e subjetivista*, uma vez que, segundo Lukács, qualquer crise ideológica contém em seu seio certa dose de irracionalismo:

toda crise importante do pensamento filosófico, como luta socialmente condicionada que se dá entre o que nasce e o que morre, provoca do lado da reação tendências que poderíamos designar com o termo moderno ‘irracionalismo’ (LUKÁCS, 1972, p.84).

Isso se torna emblemático aqui devido ao nosso objetivo de situar o pensamento de Habermas no contexto da crise do capital. Dito de outra forma: o momento ideológico acentuado pela burguesia na crise estrutural do capital – momento no qual Habermas erguerá sua teoria social – é marcado predominantemente pela acentuação de filosofias irracionaisistas, que desvalorizam os conceitos de verdade, objetividade, razão e sujeito tão caros à chamada “modernidade”. Igualmente, o “pós-modernismo” se coloca como uma negação de tudo aquilo que veio a ser designado como o ideário do projeto da modernidade, por considerá-lo ultrapassado, digno de descrédito.

Tal projeto, que ganhou forma com a Ilustração no século XVIII, foi propiciado, como vimos, pelo desenvolvimento crescente, a partir do Renascimento, das ciências naturais e sociais (que, por sua vez, desenvolveram-se graças ao imenso desenvolvimento das forças produtivas burguesas – assentadas na exploração do trabalho abstrato). Esse projeto fez aparecer, pela primeira vez na história a possibilidade dos homens se pensarem de forma autônoma em relação à natureza – autonomia sempre relativa – e de subjugar as forças naturais em benefício da totalidade social.

Esta idealização, entretanto, colocava os poderes desse empreendimento não sob os desígnios dos homens, entendidos enquanto produtores e produtos de suas relações sociais e, portanto, capazes de realizar, racionalmente, o tão aclamado reino da liberdade, ou reino da razão, mas imputavam a esta entidade abstrata – a razão *per si* – os meios sob os quais estes ideais a que aspiravam poderiam se efetivar. O que aconteceu, não obstante, foi que

a Ilustração, a preparação ideológica da revolução, aspirava conquistar por meio dela e nela ‘o reino da razão’. A revolução triunfou e se realizou com ela o reino da razão a que se aspirava, mas ‘hoje sabemos – diz Engels – que esse reino da razão não era mais que o reino idealizado da burguesia’<sup>8</sup> (LUKÁCS, 1972, p.105).

---

<sup>8</sup>Eagleton faz a seguinte consideração acerca do projeto da modernidade: “*O sistema capitalista é progressista?* A única resposta razoável é um firme sim e não. Por outro lado, o elogio de Marx ao capitalismo sem dúvida é bem justificado. O capitalismo, como ele nunca se cansa de argumentar, representa o sistema social mais dinâmico, revolucionário, e transgressivo que a história já conheceu, aquele que dissipa barreiras, desconstrói oposições, amontoa de forma promíscua várias formas de vida e desencadeia uma infinidade de desejos. Símbolo de superávit e excesso, constantemente ultrapassando a medida, trata-se de um modo de produção que produz uma riqueza de energias humanas até então jamais sonhada, levando o indivíduo a um auge de sutil complexidade. Como o maior acúmulo de forças produtivas que a história já testemunhou, é o capitalismo que pela primeira vez torna exequível o sonho de uma ordem social livre de privação e labuta. Como o primeiro modo de produção verdadeiramente global, ele erradica todos os

O projeto de emancipar a humanidade, idealizado pelos filósofos iluministas, logo encontrou seus limites objetivos com o desenvolvimento da sociedade capitalista – que se tornara hegemônica em meados do século XIX. O sonho da emancipação, do reino da razão e da liberdade foi tragado pela dinâmica da sociedade burguesa que negava à maioria das pessoas suas “promessas emancipatórias”. Como atesta Evangelista:

A partir das revoluções que sacodem a Europa em meados do século 19, a crença nos cânones iluministas que apontavam para um progresso linear inexorável para todos os homens é duramente questionada. O movimento operário e socialista surgira como novo protagonista no cenário político social, trazendo uma crítica radical à lógica das formas sociais burguesas e, ao mesmo tempo, apresentando-se como sujeito da transformação revolucionária da sociedade capitalista, que então evidenciara as suas contradições sociais. Com a urbanização acelerada e caótica das cidades industriais européias, a proletarianização de vastos contingentes de sua população, as intoleráveis condições de trabalho vigentes nas suas unidades fabris e a precarização das condições de vida e de moradia enfrentadas pela maioria de seus trabalhadores, a emergente modernidade negava suas melhores e mais generosas promessas emancipatórias à maioria dos indivíduos que viviam nas sociedades capitalistas (EVANGELISTA, 2007, p.48).

A não realização da emancipação humana vocalizada pelo projeto da modernidade iluminista deu origem, contudo, à sua antítese, a crítica da modernidade como um todo, ao “surgimento de novas formas do pensamento crítico inaugurado com o Iluminismo”<sup>9</sup>

---

obstáculos provincianos para a comunicação humana e estabelece as condições para a comunidade internacional. Seus ideais políticos – liberdade, justiça, autonomia, igualdade de oportunidades – ofuscam, pelo menos em princípio, quase todas as ideologias anteriores em profundidade humanismo e universalidade de escopo. Adquire-se tudo isso, evidentemente, ao custo mais terrível. Essa liberação dinâmica e exuberante de potencial também significa uma longa e inqualificável tragédia humana, em que os poderes são estropiados e malbaratados, vidas esmagadas e estragadas, e a grande maioria das pessoas condenada ao labor infrutífero para o lucro de poucos. Decididamente, *o capitalismo não é um sistema progressista, nem nada parecido*. [...]. **Se tudo isso é verdade, então em certo sentido a modernidade como projeto nunca saiu do papel**” (EAGLETON, 1998, p.65-67, destaque nosso).

<sup>9</sup> O florescimento do modernismo na Paris da *belle époque* no século XIX representa, em grande medida, uma resposta estético-cultural para com os caminhos levados pelo desenvolvimento da sociedade burguesa. Além disso, a consolidação da ordem do capital não só propiciou a gestação do modernismo como lhe serviu de instrumento criativo: o modernismo se apropriou e representou as novas formas de se pensar o espaço e o tempo, tendo em vista que agora o mercado em expansão favorecia o encurtamento das distâncias, a interligação dos continentes, a implantação das estradas de ferro, o uso do telégrafo, do rádio, a navegação a vapor, em suma, uma fonte praticamente inesgotável de combustível para os temas modernistas. Vide sobre isso e as variações do modernismo (ANDERSON, 1999); (HARVEY, 2008).

(EVANGELISTA, 2007, p.46) – do qual, portanto, o “pós-modernismo” é apenas uma variação<sup>10</sup>.

Isto não significa, no entanto, que o referido projeto seja inviável e/ou que deva ser descartado por ser ultrapassado ou anacrônico, mas para ser ou não efetivado, o ideário humanizador do iluminismo deve ser radicalmente reestruturado sob um novo ponto de vista que deve coadunar interesses sociais determinados - vontade política de classe – com um conhecimento-teórico adequado capaz de alterar substancialmente a ordem hegemônica do capital. Em outras palavras,

A perspectiva aberta pela impostação marxiana [...] mantém a centralidade da razão (dialética) num projeto em que a racionalização do ordenamento das relações sociedade/natureza, colocada por um desenvolvimento potenciado das forças produtivas, é condição necessária para o estabelecimento de um ordenamento social racional – mas somente condição necessária, *possibilidade objetiva*: sua realização demanda uma *vontade política*, também racional (porque fundada no conhecimento teórico do movimento da ordem burguesa), capaz de romper com o domínio do capital. **As promessas do Iluminismo não são falsas nem se exaurem antes da superação da ordem do capital**: necessitam, tão-somente (o que não é pouco, nem adjetivo...), de uma fundamentação histórico-concreta que as atualize e as promova no jogo das forças sociais vivas, organizadas e conscientes dos seus interesses. *Mas essa projeção só se sustenta conseqüentemente sobre a ontologia posta a partir da práxis* (NETTO, 1994, p.40, grifo nosso).

De acordo com nosso entendimento, a perspectiva aberta pela teoria social do filósofo de Frankfurt, na contramão da tendência dominante, faz seu o tema do *inacabado projeto da modernidade* – evidente que com novas roupagens e distintos tratamentos dos aqui apresentados. Além disso, o faz a partir de um ponto de vista que se pretende racionalista, ou seja, a teoria social de Habermas se posiciona como racionalista e advoga a necessidade da idéia de uma emancipação humana. Antes, contudo, de adentrarmos à

---

<sup>10</sup> Os antecessores do “pós-modernismo”, nesse sentido, podem ser encontrados já na segunda metade do século XIX com a crítica da modernidade de Nietzsche e de Weber, mas não só com eles. A galeria dos ancestrais a que os “pós-modernos” recorrem é grande, a ela comparecem pensadores tais como Heidegger e Wittgenstein ou mesmo Adorno e Horkheimer. Sobre isso conferir: (LUKÁCS, 1972); (HABERMAS, 2002); (HARVEY, 2008); (CALLINICOS, 1995) e o sugestivo prefácio de (JAY, 2008). Como veremos no capítulo 2, a despedida da modernidade proposta pela crítica da razão forçou Habermas a colidir frontalmente contra ela, tanto na versão “pós-moderna” de um Derrida ou mesmo de um Foucault, quanto nas versões mais antigas do contraesclarecimento.

maneira como ele procura concretizar esse empenho (conteúdo do próximo *capítulo*), gostaríamos de situar melhor o contexto histórico do chamado “pós-modernismo”, bem como os seus determinantes materiais, da crise estrutural do capital. Isso se tornará importante quando, no último *capítulo*, vamos nos esforçar para oferecer uma atualização da crítica da filosofia burguesa no contexto da crise estrutural. Numa frase: buscaremos visualizar se o empenho neo-racionalista do teórico-crítico é forte o suficiente para proporcionar tanto a crítica contundente à vertente “pós-moderna” do contraesclarecimento, quanto realizar a almejada emancipação humana, ou, então não, se o neo-racionalismo habermasiano é similar à miséria da razão agnóstica que, como vimos, abdica dos conteúdos ontológicos do real, capitulando diante da realidade tal como sua irmã gêmea, a irrazão predominante nos momentos de crise.

## 1.2 A condição histórica da ‘pós-modernidade’.

*“Com a devida vênua a Hegel, pareceria agora que o real é irracional, e o racional, irreal”*

(EAGLETON, 1998, p.8)

*“Quando secam os oásis utópicos estende-se um deserto de banalidade e perplexidade”* (HABERMAS,

1987, p.114)

A guinada para a “pós-modernidade”, ou para uma condição histórica “pós-moderna” que é substancialmente diversa tanto da sua acepção primeira – enquanto fenômeno estético<sup>11</sup>, quanto das suas outras formulações<sup>12</sup> que, embora importantes de um ponto de

---

<sup>11</sup> São clássicas nesse sentido, as alusões de Perry Anderson sobre as origens do conceito: “a idéia de um ‘pós-modernismo’ surgiu pela primeira vez no mundo hispânico, na década de 1930, uma geração antes do seu aparecimento na Inglaterra ou nos Estados Unidos. Foi um amigo de Unamuno e Ortega, Federico de Onís, quem imprimiu o termo *postmodernismo*. Usou-o para descrever um refluxo conservador dentro do próprio modernismo” (ANDERSON, 1999, p.9-10).

<sup>12</sup> É desnecessário, aqui, pelos nossos objetivos, reproduzir a trajetória do conceito tal como foi empreendida por Anderson. Cabe a nós, tão somente, sinalizarmos que o termo lavrou sob bases díspares e imputações semânticas diferenciadas ao longo das décadas de 30 a 70. Dentre elas, podemos destacar como importantes, sobretudo, as noções desenvolvidas por Arnold Toynbee, Charles Olson, Wright Mills, Irving Howe, Harry Levin, Leslie Fidler, David Antin e, principalmente, as concepções de Ihab Hassan (o intruso marginal da

vista histórico-conceitual, possuíam um caráter circunstancial -, foi oriunda de uma série de determinações mais abrangentes – tanto no plano material quanto no político-cultural – que, interligadas e interconexas, marcaram, a partir de finais da década de sessenta e início da década de setenta, a forma da sociabilidade da crise do capital.

Para uma apreciação mais abrangente das condições sócio-históricas e dos determinantes sócio-políticos que motivaram seu aparecimento, podemos, a princípio, elucidar a particularidade do desenvolvimento político-intelectual que se verificou na França a partir da década de sessenta, pois esta análise possibilita o entendimento do *violento giro à direita* que a maior parte dos intelectuais franceses desse período sofreu, além de nos fornecer um dos traços distintivos sob os quais se assenta o pensamento “pós-moderno”: o assim cunhado “pós-estruturalismo”. Como alerta Mészáros:

A França oferece um exemplo particularmente adequado a esse respeito [o da relação entre mudanças culturais ideológicas e os movimentos sociais aos quais estas mudanças estão vinculadas]. Nas últimas décadas [de sessenta e setenta], em parte alguma a virada para a direita entre os intelectuais foi mais dramática do que na margem esquerda do rio Sena em Paris (MÉSZÁROS, 2004, p.112).

O cenário intelectual francês, já por essa época, era dominado, particularmente desde o pós-guerra, por uma influência de esquerda “marxistizante”. Intelectuais do porte de um Sartre podiam, naquele contexto (década de sessenta), considerar “o marxismo como a insuperável filosofia de nosso tempo” (SARTRE, 1978, p.111); mesmo o maior representante do estruturalismo, o antropólogo Claude Lévi-Strauss, concordava sinceramente com Sartre em que “Marx é o ponto de partida de nosso pensamento” (LÉVI-STRAUSSapudMÉSZÁROS, 2004, p.112). Segundo Mészáros, a influência cultural e política do pós-guerra na França era motivada pela militância da classe trabalhadora e pelo partido comunista francês, evidenciando que a influência do marxismo gravitava, obrigatoriamente, mesmo entre intelectuais como Raymond Aron, na época o opositor de Sartre. Não obstante, a ambiência ideo-política levada a cabo pelo estruturalismo na década de sessenta propiciou um deslocamento de referências no quadro do pensamento francês, o

---

*boundary2*), do manifesto “Aprendendo com Las Vegas” de Robert Venturi, Denise Scott Brown e Steven Izenour e, finalmente, antes de ganhar o seu alcance mais conhecido com Lyotard, com o arquiteto Charles Jencks na década de setenta.

que seria seminal para a intelectualidade européia a partir da segunda metade da década de setenta:

a dominância estruturalista, com suas características imanentes, contribuiu com força para infletir vetores nucleares que até então incidiam vigorosamente no pensamento francês, operando com nítidos rebatimentos na conformação da cultura que a sucedeu. Tais características podem ser resumidas em três traços medulares do pensamento estruturalista, que se inscreveram determinantemente no pensamento francês desde então: 1. *O deslocamento de Hegel em favor de Nietzsche (e Heidegger)*; 2. *a dissolução da idéia de verdade* e; 3. *uma historicização categorial que cancela toda referência ao universal* (NETTO, 2010, p.252).

Dessa forma, a crise do Partido Comunista e do movimento combativo da classe trabalhadora francesa, propiciou, atrelada ao impacto dos desenvolvimentos sócio-econômicos dos países capitalistas avançados com relação ao resto do mundo, drásticas mudanças na margem esquerda do Rio Sena, motivadas, dentre outros fatores, pelos acontecimentos históricos turbulentos que abalaram a França na década de sessenta.

Tudo se alterou significativamente com a crise do PCF e do movimento da classe trabalhadora francesa, à qual se deve também acrescentar o impacto dos desenvolvimentos socioeconômicos nos países capitalistas avançados, em seu relacionamento problemático com o resto do mundo. Como resultado, os intelectuais perderam seu rumo (independente do fato de ter sido incondicionalmente favorável ou crítico em relação às forças políticas diretas e às organizações de base da classe trabalhadora), encontrando-se entregues a si próprios, tentados a se recolher ao domínio dos discursos teóricos abstratos afastados de questões práticas identificáveis. Portanto, em certo sentido, a classe trabalhadora e sua ideologia se tornaram ‘supérfluas’ aos olhos dos intelectuais do Ocidente, pois eles não viam nenhum desafio hegemônico fundamental à ordem existente emanado do movimento organizado e politicamente consciente da classe trabalhadora (MÉSZÁROS, 2004, p.114-115).

Esses condicionalismos históricos forneceram, com o refluxo do pensamento estruturalista, as condições para o surgimento de *novos filósofos*<sup>13</sup> – protótipos de

---

<sup>13</sup> *O violento giro à direita* operacionalizado na esquerda francesa tem suas raízes históricas nas sequelas políticas da experiência de derrota dos movimentos da década de 60, mais notadamente a partir da década de setenta. Como afirma Callinicos: “A extrema esquerda desintegrou-se em toda a Europa nos finais da década de setenta. Na França, onde as expectativas haviam alcançado seu ponto mais alto, a queda foi ainda mais

*intelectuais específicos* (em contraposição aos *intelectuais universais*) que se colocaram em linha aberta contra todo o pensamento de esquerda – que adentraram, a partir de então, o campo da intelectualidade francesa e que, curiosamente, causaram *frisson* até nos antigos expoentes do estruturalismo pelas suas posturas basicamente antimarxistas.

Esta tendência *decadente* dominante não ficou restrita às fronteiras nacionais francesas, espalhou-se, como alertou Mészáros, para o conjunto do mundo Ocidental, de tal forma que essa direitização da cultura francesa “deve ser tomada apenas como indicadora do novo *espírito do tempo* (*Zeitgeist*) que emerge a partir de meados dos anos 1970” (NETTO, 2010, p.255). Mais ainda: esta “crise ideológica” não deve ser entendida apenas nos limites circunscritos pelo plano ideológico, mas deve ser também identificada e relacionada com as dimensões materiais e práticas desse dado contexto histórico.

Nesse sentido, a “pós-modernidade” entendida como “o novo *espírito do tempo*”, como um movimento intelectual muito diferenciado e composto de um campo teórico-político nada homogêneo, irá se cristalizar e se consolidar, para fincar sua marca na constelação teórico-filosófica e política das últimas três décadas do século XX, na articulação convergente de três variáveis culturais diferenciadas que irão ganhar expressiva guarida na obra de 1979 do francês Jean-François Lyotard, intitulada “*A Condição Pós-moderna*”. Esta obra tem o mérito de sistematizar, pela primeira vez, uma reflexão sobre a emergência da “pós-modernidade”, ancorando a argumentação na síntese convergente dos três traços característicos desse período histórico: a arquitetura (as artes) e o planejamento urbano, a filosofia pós-estruturalista e o lema da sociedade pós-industrial<sup>14</sup>.

A novidade, no entanto, advém das implicações substantivas que suas formulações acarretaram, por exemplo, a tese de que o conhecimento se torna, a partir de então, a

---

precipitada. Os *nouveaux philosophes* contribuíram para converter a intelectualidade parisiense – na sua maioria marxista desde a época da Frente Popular e da resistência à invasão alemã – ao liberalismo. A esquerda parlamentar chegou ao poder em 1981, pela primeira vez desde a Quarta República, em meio a uma cena intelectual que se caracterizava pela completa derrota do marxismo. Enquanto que os antigos membros do maoísmo se apressavam em firmar declarações em favor dos ‘contras’ nicaragüenses, a esquerda em geral estava já disposta a acolher a Nietzsche e a OTAN” (CALLINICOS, 1995, p.267-268)

<sup>14</sup> “O livro de Lyotard, *A condição pós-moderna*, publicado em 1979, goza de certa posição decisiva nas discussões acerca do pós-modernismo porque, precisamente, conjuga em uma mesma totalidade, com uma coerência que impressionou a muitos, a arte pós-moderna, a filosofia pós-estruturalista e a teoria da sociedade pós-industrial” (CALLINICOS, 1995, p.19). Ainda: “No título e no tema, *A condição pós-moderna* foi o primeiro livro a tratar a pós-modernidade como uma mudança geral na condição humana” (ANDERSON, 1999, p.33). Vide também (NETTO, 2010, p.256).

principal força produtiva da sociedade – e não mais o trabalho como na formulação clássica marxiana. Agora, a imposição adquirida pela linguagem é quem assume uma centralidade na explicação da socialidade, cancelando ou, no mínimo desqualificando o papel da ciência moderna na explicação da totalidade social e, em suma, instaura-se uma guerra deliberada com relação a toda grande narrativa – leia-se, principalmente, o marxismo –, à idéia de verdade e de totalidade. Como mostra Perry Anderson, referindo-se às concepções desenvolvidas por Lyotard sobre a pós-modernidade:

Para Lyotard, a chegada da pós-modernidade, ligava-se ao surgimento de uma sociedade pós-industrial – teorizada por Daniel Bell e Alain Touraine – na qual o conhecimento tornara-se a principal força econômica de produção numa corrente desviada dos Estados nacionais, embora ao mesmo tempo tendo perdido suas legitimações tradicionais. Porque, se a sociedade era agora melhor concebida, não como um todo orgânico nem como um campo de conflito dualista (Parsons ou Marx) mas como uma rede de comunicações lingüísticas, a própria linguagem – ‘todo o vínculo social’ – compunha-se de uma multiplicidade de jogos diferentes, cujas regras não se podem medir, e inter-relações agonísticas. Nessas condições, a ciência virou apenas um jogo de linguagem dentre outros: já não podia reivindicar o privilégio imperial sobre outras formas de conhecimento, que pretendia nos tempos modernos. Na verdade, sua pretensão à superioridade como verdade denotativa em relação aos estilos narrativos do conhecimento comum escondia a base de sua própria legitimação, que classicamente residia em duas formas grandiosas de narrativa. A primeira derivada da Revolução Francesa, colocava a humanidade como agente heróico de sua própria libertação através do avanço do conhecimento; a segunda, descendente do idealismo alemão, via o espírito como progressiva revelação da verdade. Esses foram os grandes mitos justificadores da modernidade. O traço definidor da condição pós-moderna, ao contrário, é a perda da credibilidade dessas metanarrativas. Para Lyotard, elas foram desfeitas pela evolução imanente das próprias ciências: por um lado, através de uma pluralização de argumentos, com a proliferação do paradoxo e do paralogismo – antecipados na filosofia por Nietzsche, Wittgenstein e Levinas; e, por outro lado, por uma tecnificação da prova, na qual aparatos dispendiosos comandados pelo capital ou pelo Estado reduzem a ‘verdade’ ao desempenho. A ciência a serviço do poder encontra uma nova legitimação na eficiência (ANDERSON, 1999, p.32-33).

Como veremos no *capítulo 2*, o filósofo de Frankfurt será influenciado por estas teses da ciência como a principal força produtiva, como também pelo papel preponderante assumido pelas comunicações lingüísticas como fundamento para a compreensão social.

Por ora, apenas sinalizamos sua inserção histórica no debate crítico com o “pós-moderno”. Seu primeiro enfrentamento veio à tona um ano após a referida publicação de Lyotard, quando foi proferido o discurso *Modernidade: um projeto inacabado*, ao receber o prêmio *Adorno* da municipalidade de Frankfurt. A importância aqui é que o “pós-modernismo” foi colocado como um referencial padrão da discussão filosófica. Mais ainda, foi Habermas quem forneceu o pólo crítico-negativo sobre estas conceituações. Como afirma Anderson:

O trabalho ocupa posição peculiar no discurso da pós-modernidade. Em substância, aborda o pós-moderno apenas num grau limitado, mas teve o efeito de colocá-lo em destaque daí por diante como um referencial padrão. Essa consequência paradoxal deveu-se em grande parte, claro, à posição de Habermas no mundo anglo-saxônico como principal filósofo europeu da época. Mas também a postura crítica de sua intervenção. Pela primeira vez desde a decolagem da idéia de pós-modernidade no final dos anos 70, ela recebia um tratamento abrasivo. Se o surgimento de uma área intelectual tipicamente requer um pólo negativo para sua tensão produtiva, foi Habermas quem o forneceu. No entanto, uma incompreensão tem acompanhado tradicionalmente o seu texto. Amplamente entendido como reação à obra de Lyotard, devido à proximidade das datas, na verdade foi escrito provavelmente sem conhecimento dela (ANDERSON, 1999, p.43-44).

Mais substancial, mas menos notada, foi a conferência *Arquitetura moderna e pós-moderna*. “Nela Habermas comprometeu-se com o verdadeiro baluarte da teoria estética pós-moderna, exibindo um impressionante conhecimento e paixão por seu tema” (ANDERSON, 1999, p.48). A partir disso, em torno de 1981, o “pós-moderno” cristalizou-se como referencial comum e discurso competitivo. Apesar de terem encontrado em Lyotard e Habermas uma proeminência filosófica, a interpretação histórico-concreta do fenômeno pós-moderno carecia ainda de uma definição temporal adequada, como bem demonstra Perry Anderson:

As intervenções coincidentes de Lyotard e Habermas pela primeira vez deram ao campo o selo da autoridade filosófica. Mas suas próprias contribuições foram estranhamente indecisas. A formação original dos dois pensadores foi marxista, mas é espantoso o pouco que daí trouxeram para suas análises da pós-modernidade. Também não tentaram uma verdadeira interpretação histórica do pós-moderno que fosse capaz de defini-lo no tempo ou no espaço. Em vez disso, apresentaram

significantes mais ou menos vazios ou flutuantes como marco do seu aparecimento [...]. Paradoxalmente, nos dois casos falta o peso da temporalidade a um conceito por definição temporal (ANDERSON, 1999, p.52).

Grosso modo, para que se torne mais concreta a referencialidade histórica deste conceito, poderíamos dizer que a “pós-modernidade” seria legatária de uma clivagem contemporânea do estilo arquitetônico de que é expressão o manifesto *Aprendendo com Las Vegas*, de Venturi, Scott-Brown e Izenour, e que tem ressonância também nos trabalhos de Charles Jencks, de uma nova corrente filosófica conhecida como o pós-estruturalismo de que são seus maiores representantes Gilles Deleuze, Jacques Derrida e Michel Foucault e que enfatizam, sobretudo, o caráter plural, heterogêneo da realidade e a incapacidade do pensamento de reproduzir este movimento do real e, por fim, da tese “pós-marxista” de uma sociedade pós-industrial trazida à tona nos Estados Unidos pelo teórico Daniel Bell e na França por Alain Touraine (ambas análises centraram-se sobre as mudanças ocorridas nas sociedades industriais a partir dos últimos vinte e cinco anos do século XX). Como afirma Callinicos:

o pós-modernismo representa a convergência de três movimentos culturais diferenciados. O primeiro inclui algumas mudanças ocorridas nas artes durante o transcurso das últimas décadas: em particular, a reação contra o estilo internacional da arquitetura, vinculada a nomes tais como Robert Venturi e James Sterling, que foram os primeiros a introduzir o termo pós-modernismo no seu uso popular. [...]. Em segundo lugar, sem dúvida, penso que certa corrente da filosofia dava expressão conceitual aos temas explorados pelos artistas contemporâneos. Se tratava de um grupo de filósofos que, nos anos 70, eram conhecidos no mundo de fala inglesa com o rótulo de ‘pós-estruturalistas’ – em particular, Gilles Deleuze, Jacques Derrida e Michel Foucault. Apesar de suas muitas diferenças, todos eles enfatizavam o caráter fragmentário, heterogêneo e plural da realidade, negavam ao pensamento humano a capacidade de qualquer explicação objetiva da realidade e reduziam o portador deste pensamento, o sujeito, a uma incoerente mistura de impulsos e desejos sub e transindividuais. Mas em terceiro lugar, as artes e a filosofia pareciam refletir, em oposição ao anti-realismo dos pós-estruturalistas, mudanças ocorridas no mundo social. A teoria da sociedade pós-industrial, desenvolvida por sociólogos como Daniel Bell e Alain Touraine, oferece uma versão das supostas transformações sofridas pelas sociedades ocidentais no transcurso do último quarto do século” (CALLINICOS, 1995, p.18-19).

Apesar de Callinicos rechaçar muitas das teses sobre uma época “pós-moderna”<sup>15</sup> – situando-se, na verdade, como um forte crítico dessa tendência -, ele, não obstante, credita o seu florescimento graças às derrotas dos movimentos políticos e culturais da década de sessenta do século XX, que não ficam circunscritos ao movimento francês de 68. Trata-se de uma verdadeira odisséia de lutas políticas empreendidas pelas gerações de sessenta e setenta e que tiveram contornos de larga amplitude e de longo alcance. Nas suas palavras:

Esta renovação das lutas de classes, a mais importante da Europa ocidental desde as seqüelas da revolução russa, abrangeu, junto com maio e junho de 1968 na França, a famosa ‘operação tortuga de maio’ na Itália, iniciada no outono de 1969; as ondas de greves contra o governo trabalhista de 1970-74 na Grã-Bretanha, que culminou com a renúncia do primeiro ministro, Edward Heath, pelas acusações contra os mineiros; a revolução portuguesa de 1974-75, e os amargos conflitos trabalhistas que acompanharam a agonia do regime franquista na Espanha durante 1975-76. Ainda que os protestos dos trabalhadores nos Estados Unidos nunca alcançaram estes extremos, as manifestações dos movimentos pacifistas contra a intervenção no Vietnã, as sublevações dos guetos dos negros e a revolta estudantil contribuíram para produzir, nos finais dos anos sessenta, a pior crise doméstica deste país desde a guerra civil. E fez ecos em outros lugares; o cordobazo na Argentina, uma explosão de militância estudantil e dos trabalhadores na Austrália, e as greves gerais de 1972 no Quebec. [...]. **A odisséia política da geração de 1968 é essencial para se entender a difundida aceitação da idéia de uma época pós-moderna nos anos oitenta. Esta é a década em que os radicais dos anos sessenta e setenta começaram a entrar na idade madura. No geral, haviam perdido toda esperança no triunfo da revolução socialista e a princípio haviam deixado de crer inclusive que uma revolução semelhante fosse desejável. Em sua maior parte haviam chegado a ocupar algum tipo de posição profissional administrativa ou executiva, e se tornado membros de uma nova classe média em um momento no qual a dinâmica hiperconsumista do capitalismo ocidental oferecia a esta classe melhores níveis de vida, um benefício que com freqüência era negado ao resto da força laboral: [...]. Esta conjuntura – a prosperidade da nova classe média, combinada com a desilusão política de muitos dos seus mais destacados integrantes proporcionou o contexto para a proliferação dos discursos sobre o pós-modernismo (CALLINICOS, 1995, p.271-272, destaque meu).**

---

<sup>15</sup> No prólogo à edição espanhola do seu livro *Contra o pós-modernismo*, Callinicos adverte: “A idéia de que havíamos entrado em uma época pós-moderna, na qual os velhos temas da razão e da revolução careciam de validade, foi bem acolhida, e isto se deveu em grande parte visto que correspondia à experiência de uma geração de profissionais que ascendiam na escala social e que haviam renunciado aos sonhos juvenis de uma mudança política radical em favor de uma cultura de ostentação e de consumo” (CALLINICOS, 1995, s/p).

A tese de que a derrota dos movimentos político-culturais da década de 1960 e 1970 condicionou a emergência do pós-modernismo não é exclusiva de Callinicos. David Harvey e Terry Eagleton, cada um a sua maneira, também atentaram fortemente para a importância que esses movimentos tiveram para com a consolidação do “pós-modernismo”. Harvey creditou o surgimento do pós-modernismo ao fracasso do movimento de 1968 que “tem de ser considerado, no entanto, o arauto cultural e político da subsequente virada para o pós-modernismo<sup>16</sup>” (HARVEY, 2008, p.44). Na mesma medida, Terry Eagleton viu a proliferação do “pós-modernismo” como fruto de uma “falência temporária dos movimentos políticos” (EAGLETON, 1998, p.13), devido à “perda gradual de fibra” (EAGLETON, 1998, p.28) da esquerda, travestida agora por uma nova ideologia, que poderia ser chamada de “pessimismo libertário” (EAGLETON, 1998, p.14). Na verdade, em alguns casos, a derrota dos movimentos políticos nos anos 60 e 70, conjuntamente com o abandono dos ideais revolucionários, trouxeram um verdadeiro movimento contrário a todos os ideais iluministas e a toda idéia de emancipação humana, como afirma Harvey

Na filosofia, a mescla de um pragmatismo americano revivido com a onda pós-marxista e pós-estruturalista que abalou Paris depois de 1968 produziu o que Bernstein (1985, 25) chama de ‘raiva do humanismo e do legado do Iluminismo’. Isso desembocou numa vigorosa denúncia da razão abstrata e numa profunda aversão a todo projeto que buscasse a emancipação humana universal pela mobilização das forças da tecnologia, da ciência e da razão (HARVEY, 2008, p.46-47).

A perda de um antagonista tangível à *ordem sócio-metabólica do capital* contribuiu para o florescimento dos temas colocados em pauta pelos “pós-modernos”. Temas que

---

<sup>16</sup>Na íntegra: “Foi esse o contexto em que os vários movimentos contraculturais e antimodernistas dos anos 60 apareceram. Antagônicas às qualidades opressivas da racionalidade técnico-burocrática de base científica manifesta nas formas corporativas e estatais monolíticas e em outras formas de poder institucionalizado (incluindo as dos partidos políticos e sindicatos burocratizados), as contraculturas exploram os domínios da auto-realização individualizada por meio de uma política distintivamente ‘neo-esquerdista’ da incorporação de gestos antiautoritários e de hábitos iconoclastas (na música, no vestuário, na linguagem e no estilo de vida) e da crítica da vida cotidiana. [...] Foi quase como se as pretensões universais de modernidade tivessem, quando combinadas com o capitalismo liberal e o imperialismo, tido um sucesso tão grande que fornecem um fundamento material e político para um movimento de resistência cosmopolita, transnacional e, portanto, global, à hegemonia da alta cultura modernista. Embora fracassado, ao menos a partir dos seus próprios termos, o movimento de 1968 tem de ser considerado, no entanto, o arauto cultural e político da subsequente virada para o pós-modernismo. Em algum ponto entre 1968 e 1972, portanto, vemos o pós-modernismo emergir como um movimento maduro, embora ainda incoerente, a partir da crisálida do movimento antimoderno dos anos 60” (HARVEY, 2008, p.44).

versam sobre as novas formas de se refletir a história, as etnias, o sujeito, etc. Assim, uma das conquistas mais importantes trazidas à luz pelo “pós-modernismo”, refletiu, também, na maneira de se fazer política, ou seja,

sua única conquista mais duradoura – o fato de que ajudou a colocar questões de sexualidade, gênero e etnicidade com tanta firmeza na pauta política, a ponto de não concebermos sua retirada sem uma luta tremenda – nada mais foi que um substituto para formas mais clássicas de política radical, que trabalhava com classe, estado, ideologia, revolução, modos materiais de produção (EAGLETON, 1998, p.30-31).

A ênfase nos estudos e na luta política adquirida pelas questões de gênero, de sexualidade e do corpo, apesar de extremamente importantes, deslocou, em contrapartida, a atenção das questões substantivas sobre a superação da ordem do capital. A falta de sincronia temática, ou, caso se queira, de dialética nas análises e nas ações políticas referendou um “novo” jeito de se pensar a história, a ciência e o sujeito. A clássica distinção entre essência e aparência foi apagada pela aceitação das singularidades-imediatas dos fenômenos como a sua inteira maneira de ser. A justaposição desordenada dos fatos a bel-prazer, ou melhor, a forma de proceder do desconstrucionismo de Derrida, que vê uma interminável possibilidade de leituras dos textos que ganham vida própria é uma das mais significativas expressões do “pós-modernismo”. Fato curioso que não passou despercebido:

Certo dia, quando perguntei a Derrida o que ele esperava alcançar com a “desconstrução”, ele se opôs a meu ceticismo dizendo que a negatividade desse empreendimento era apenas o estágio preparatório para a fase positiva da *construção*, que ocorreria no devido momento. Isso ocorreu a mais de doze anos, e estamos mais profundamente do que nunca enredados no negativismo desesperado das “desconstruções preparatórias”. E não é de admirar que isso aconteça. A positividade não é uma *reflexão posterior* que poderia ser simplesmente anexada ao trabalho de base de um empreendimento essencialmente negativo. Entretanto, seria muito injusto culpar Derrida pelo não-advento da fase positiva. É muito difícil alguém ser positivo em um empreendimento intelectual sem a base de sustentação de um movimento social emancipatório (MÉSZÁROS, 2004, p.116).

Na mesma medida, as análises sociais que hiper-valorizam uma “ciência” ascensional do poder, ou que se focam nos modelos repressivos das instituições forjadas na

época moderna (como asilos, hospitais, escolas) como manifestações de uma vontade de poder travestida de vontade de saber, ou, ainda, que tem no discurso do *contrapoder* uma forma de ação política contra as práticas repressivas que se manifestam no corpo, em todas essas variações da abordagem de Michael Foucault, pode-se ver, tal como em Derrida, que

Suas idéias atraem os vários movimentos sociais surgidos nos anos 60 (grupos feministas, gays, étnicos e religiosos, autonomistas regionais etc.), bem como os desiludidos com as práticas do comunismo e com as políticas dos partidos comunistas. Mas deixam aberta, em especial diante da rejeição deliberada de qualquer teoria holística do capitalismo, a questão do caminho pelo qual essas lutas localizadas poderiam compor um ataque progressivo, e não regressivo, às formas centrais de exploração e repressão capitalista. As lutas localizadas do tipo que Foucault parece encorajar em geral não tiveram o efeito de desafiar o capitalismo, embora ele possa responder com razão que somente batalhas movidas de maneira a contestar todas as formas de discurso de poder poderiam ter esse resultado (HARVEY, 2008, p.50-51).

O ataque, nos dois casos, é contra a noção clássica ou moderna de sujeito histórico. Dito de outra forma: o pensamento “pós-moderno” lança, com força sua preocupação crescente com o corpo e com a sexualidade na mesma medida em que se desvencilha das noções clássicas acerca dos sujeitos. O interesse pelo corpo e pela sexualidade “começou nos anos 60, em parte como uma extensão das políticas radicais para áreas que elas lamentavelmente negligenciaram. Mas, à medida que as energias revolucionárias aos poucos arrefeciam, o interesse pelo corpo foi assumindo seu lugar” (EAGLETON, 1998, p.72).

De qualquer forma, o “pós-modernismo” ou uma “condição pós-moderna” caracteriza-se, em grande medida, pela reação e negação das conquistas clássicas da “modernidade” – como com o modernismo<sup>17</sup>, ou seja, propõe-se, conscientemente ou não, uma ruptura, acriticamente exagerada, para com qualquer tentativa de pensamento sistemático, de uma idéia de verdade e de totalidade, de sujeito, de metanarrativas, de uma

---

<sup>17</sup> É evidente que existem gradações e nuances entre os pensadores com relação à recusa ou à aceitação tanto da modernidade-modernismo quanto do pós-modernismo, sendo possível mesmo existir pensadores anti-modernistas e pró pós-modernistas ou anti-modernistas e anti pós-modernistas, pensadores pró-modernistas e pró pós-modernistas ou mesmo pró-modernistas e anti pós-modernistas. Vide (JAMESON, 2007).

ciência moderna e, principalmente, de uma revolução socialista. Em suma, o “pós-modernismo” é

uma linha de pensamento que questiona as noções clássicas de verdade, razão, identidade e objetividade, a idéia de progresso ou emancipação universal, os sistemas únicos, as grandes narrativas ou os fundamentos definitivos de exploração. Contrariando essas normas do iluminismo, vê o mundo como contingente, gratuito, diverso, instável, imprevisível, um conjunto de culturas ou interpretações desunificadas gerando um certo grau de ceticismo em relação à objetividade da verdade, da história e das normas, em relação e às idiossincrasias e a coerência de identidades (EAGLETON, 1998, p.7).

A valorização da ruptura, do efêmero, do fugidio em detrimento da continuidade, do perene pelos “pós-modernos”, longe de ser apenas uma questão teórica, representa, no entanto, uma mudança, ou melhor, uma acentuação no tempo de giro de reprodução do capital no início da década de setenta do século XX. Afinal, como bem demonstrou Marx, a sociedade do capital é marcada por um dinamismo que a distingue de todas as outras épocas: por esse movimento pendular entre a ‘estabilidade’ de um contexto de expansão do capital e, também, pela insegurança e incerteza de um momento de crise. Assim,

Essa subversão contínua da produção, esse abalo constante de todo o sistema social, essa agitação permanente e essa falta de segurança distinguem a época burguesa de todas as precedentes. Dissolvem-se todas as relações sociais antigas e cristalizadas, com seu cortejo de concepções e de idéias secularmente veneradas; as relações que as substituem tornam-se antiquadas antes de se ossificar. Tudo que era sólido e estável se esfuma, tudo o que era sagrado é profanado, e os homens são obrigados finalmente a encarar com serenidade suas condições de existência e suas relações recíprocas (MARX, s/d, 24).

Dessa forma, o “pós-modernismo” deve ser entendido como uma “degradação do modernismo” (Callinicos), ou como uma espécie de crise dele (Harvey), ou, seguindo nossas indicações anteriores, como uma variação do irracionalismo nesse momento de crise estrutural do capital. As teses “pós-modernas” que propõem uma *negação abstrata* da realidade social para esse contexto de crise e que abandonam o ideário do projeto moderno e de todas suas implicações substantivas (o conceito de totalidade, de verdade, de emancipação, etc.) são incapazes de reconhecer o fundamento material de seus próprios

discursos eivados de modismos teóricos, ou seja, não distinguem e/ou não querem ver que suas teorias são construídas ainda sob a forma de ser do sistema do capital.

Assim, é necessário vincular a condição histórica pós-moderna, o “*novo*” *espírito do tempo*, não só às derrotas dos movimentos da década de sessenta, mas também às mudanças verificáveis no padrão de acumulação de capital (do fordismo-taylorismo para o toyotismo-flexível) nas décadas de sessenta e setenta, bem como a crise do “socialismo” no leste europeu, porque estes elementos, combinados e articulados, constituem o contexto da crise estrutural do capital – que é um dos outros pilares (senão o mais importante) para a compreensão do contexto em que Habermas defende sua teoria social emancipatória, na qual valoriza muitos aspectos do ideário moderno descartados pelo irracionalismo “pós-moderno”.

### **1.3 A crise estrutural do capital.**

A especificidade da crise estrutural do capital – e de sua importância histórica para a questão da emancipação humana que aqui nos é vital – a partir da última quadra histórica do século XX, mas que já sinaliza seus contornos mais gerais nos acontecimentos da década de sessenta<sup>18</sup>, implica, para ser bem compreendida, a demonstração de uma série de determinações que – relacionadas e interconexas – mostram a configuração da economia política do capital nesse contexto. Dessas determinações advém a necessidade de expor, para a correta apreciação sobre a particularidade desta crise, os complexos mecanismos que ocorreram no mundo do trabalho com a reestruturação produtiva, que remete à transição fordista-taylorista para a forma de acumulação flexível de que o toyotismo-ohnismo é sua expressão característica – compreende-se, dessa forma, que essas mudanças e transformações ainda tem como marco regulador o modo de produção do capital. Daqui se

---

<sup>18</sup> Como coloca Mészáros, que defende a tese da crise estrutural do capital: “A erupção da crise estrutural do sistema do capital localiza-se aproximadamente no fim da década de 1960 ou no início da seguinte. De fato, os levantes de 1968 na França e em muitos outros países, até mesmo nos Estados Unidos, depois de um longo período de expansão no pós-guerra e de acomodação keynesiana em todo o mundo capitalista, podem ser vistos como um marco memorável” (MÉSZÁROS, 2004, p.16-17).

depreende também, os desdobramentos acerca da crise do Estado de bem-estar social com o fim da *onda longa com tonalidade expansiva* do capital no pós-guerra até o seu momento de *depressed continuum* a partir de 1973 – a tônica estagnante. Conjuntamente a isso, a crise do chamado *socialismo real* e a *performance* do neoliberalismo que prefiguram a crise global da sociedade contemporânea. Como alerta Netto:

*A crise global da sociedade contemporânea, que marca peculiarmente as três últimas décadas deste século [XX], revela-se – plena, embora não exclusivamente [pese-se o fracasso das tentativas ‘terceiro-mundistas’ de romper o estatuto do subdesenvolvimento e da dependência – questões que não serão discutidas aqui] – na crise do Estado de bem-estar e na crise do chamado socialismo real, as duas conformações societárias que, cada uma a seu modo, procuraram soluções para os antagonismos (e suas conseqüências) próprios à ordem do capital. Nestas duas crises, elas mesmas muito distintas, a crise global mostra a sua dramaticidade, que se expressa como possibilidade de regressão social – de que o denominado neoliberalismo é paradigmático” (NETTO, 1995, p.66).*

Apresentadas as coisas dessa maneira, antes de adentrarmos propriamente ao momento da crise estrutural do capital e de seus mecanismos constitutivos é necessário entender quais foram os motivos materiais que propiciaram sua cristalização e seu alcance global. Além do mais, isso nos proporcionará o entendimento dos condicionalismos sócio-históricos que favorecem, no plano ideológico, a dominância ideo-cultural da “pós-modernidade”.

Nesse sentido, o nosso percurso centrar-se-á primeiramente na constituição e, em especial, na consolidação do compromisso fordista<sup>19</sup>, na articulação do binômio taylorismo-fordismo em que se dá a formatação das lutas de classe entre capital e trabalho até finais da década de sessenta – lembrando que é justamente nessa época em que predomina o modelo organizacional social-democrático – visto que é a partir desse contexto histórico que se verifica o esgotamento do padrão de acumulação fordista-taylorista ou o fim da *onda longa expansiva do capital*. Dito de outro modo: o assim chamado “anos dourados” ou “três

---

<sup>19</sup> Reproduzo, aqui, as palavras de Bihr – por serem emblemáticas: “Evidentemente, é impossível aqui dar conta das especificidades nacionais do compromisso fordista, tanto do ponto de vista de suas condições de estabelecimento (ligadas às especificidades das histórias nacionais), quanto do ponto de vista de suas implicações e conseqüências sociopolíticas (em particular nos blocos hegemônicos no seio dos quais esse compromisso se deu e que ele contribuiu para soldar)” (BIHR: 1998, p.36).

décadas de ouro” a partir do pós-guerra até finais dos anos 60 é o momento de cristalização do padrão de acumulação fordista ou o período da *onda longa expansiva*.

Com isso, podemos tão somente sinalizar as características elementares desse padrão de produção que visa uma intensificação da exploração pela *homogeneização* e *verticalização* do processo produtivo, voltado para a produção em massa (evitando ao máximo o desperdício), estruturado com base num trabalho parcelar e fragmentado, subordinado ao ritmo ditado pela esteira e pelo cronômetro, além de outras muitas características – como foi apontado de forma brilhante e lapidar por Ricardo Antunes:

De maneira sintética, podemos indicar que o binômio *taylorismo/fordismo*, expressão dominante do sistema produtivo e de seu respectivo processo de trabalho, que vigorou na grande indústria, ao longo praticamente de todo o século XX, sobretudo a partir da segunda década, baseava-se na *produção em massa* de mercadorias, que se estruturava a partir de uma produção mais *homogeneizada* e enormemente *verticalizada*. Na indústria automobilística taylorista e fordista, grande parte da produção necessária para a fabricação de veículos era realizada internamente, recorrendo-se apenas de maneira secundária ao fornecimento externo, ao setor de autopeças. Era necessário também racionalizar ao máximo as operações realizadas pelos trabalhadores, combatendo o ‘desperdício’ na produção, reduzindo o *tempo* aumentando o *ritmo* de trabalho, visando a intensificação das formas de exploração. Esse padrão produtivo estruturou-se com base no trabalho *parcelar e fragmentado*, na decomposição das tarefas, que reduzia a ação operária a um conjunto repetitivo de atividades cuja somatória resultava no trabalho coletivo produtor de veículos. Paralelamente à perda de destreza do *labor* operário anterior, esse processo de *desantropomorfização do trabalho* e sua conversão em *apêndice* da máquina-ferramenta dotavam o capital de maior intensidade na extração do sobretrabalho. À mais-valia extraída *extensivamente*, pelo prolongamento da jornada de trabalho e do acréscimo da sua dimensão *absoluta*, intensificava-se *de modo prevacente* a sua extração *intensiva*, dada pela dimensão relativa da mais-valia. A *subsunção real do trabalho ao capital*, própria da fase da maquinaria estava consolidada. Uma linha rígida de produção articulava os diferentes trabalhos, tecendo vínculos entre as ações individuais das quais a *esteira* fazia as interligações, dando o ritmo e o tempo necessários para a realização das tarefas. Esse processo produtivo caracterizou-se, portanto, pela *mescla da produção em série fordista com o cronômetro taylorista*, além da vigência de uma separação nítida entre *elaboração e execução*. Para o capital, tratava-se de apropriar-se do *savoir-faire* do trabalho, ‘suprimindo’ a *dimensão intelectual do trabalho operário*, que era transferida para as esferas da gerência científica. A atividade de trabalho reduzia-se a uma ação mecânica e repetitiva (ANTUNES, 1999, p.36-37).

Esses elementos e mecanismos de funcionamento do binômio fordismo-taylorismo como modelo hegemônico de acumulação de capital, apesar de ter suas origens<sup>20</sup> datadas já do início do século XX, mais precisamente no caso do fordismo de 1914 “quando Henry Ford introduziu seu dia de oito horas e cinco dólares como recompensa para os trabalhadores da linha automática de montagem de carros que ele estabelecera no ano anterior em Dearborn, Michigan” (HARVEY, 2008, p.121) e do taylorismo com a publicação de “um influente tratado [*Os Princípios da Administração Científica* de F.W. Taylor em 1911] que descrevia como a produtividade do trabalho podia ser radicalmente aumentada através da decomposição de cada processo de trabalho em movimentos componentes e da organização de tarefas de trabalho fragmentadas segundo padrões rigorosos de tempo e estudo do movimento” (HARVEY, 2008, p.122) só se constituiu e se consolidou como padrão produtivo – para além das diferenças adjetivas de datas e princípios orientadores entre o fordismo e o taylorismo – no período de expansão do pós-guerra. Isso por que

houve, ao que parece, dois principais impedimentos à disseminação do fordismo nos anos entre-guerras. Para começar, o estado das relações de classe no mundo capitalista dificilmente era propício à fácil aceitação de um sistema de produção que se apoiava tanto na familiarização do trabalhador com longas horas de trabalho puramente rotinizado, exigindo pouco das habilidades manuais tradicionais e concedendo um controle quase inexistente ao trabalhador sobre o projeto, o ritmo e a organização do processo produtivo. [...]. No resto do mundo capitalista [excetuando-se os EUA], a organização do trabalho e as tradições artesanais eram simplesmente muito fortes, e a imigração muito fraca, para permitir ao fordismo ou ao taylorismo qualquer facilidade de produção, muito embora os princípios gerais da administração científica fossem amplamente aceitos e aplicados. [...]. Foi preciso uma enorme revolução das relações de classe (uma revolução que começou nos anos 30, mas que só deu frutos nos anos 50) para acomodar a disseminação do fordismo à Europa. A segunda barreira importante a ser enfrentada estava nos modos e mecanismos de intervenção estatal. Foi necessário conceber um novo modo de regulamentação para atender aos requisitos da produção fordista; e foi preciso o choque da depressão selvagem e do quase-colapso do capitalismo na década de 30 para que as sociedades capitalistas

---

<sup>20</sup> Conferir sobre esse aspecto e sobre a consolidação do fordismo, além de (HARVEY, 2008), o estudo clássico de (GOUNET, 1999) e (GRAMSCI, 2001), além de (ANTUNES, 1999) e (BIHR, 1998).

chegassem a alguma nova concepção da forma e do uso dos poderes do Estado. A crise manifestou-se fundamentalmente como falta de demanda efetiva por produtos, sendo nesses termos que a busca de soluções começou (HARVEY, 2008, p.123-124).

O crescimento econômico-social do pós-guerra nos países capitalistas avançados se deu não só pela articulação desses dois princípios orientadores – o binômio taylorismo/fordismo atrelado à gestação da política keynesiana de se chegar a um conjunto de estratégias administrativas científicas e poderes estatais que estabilizassem o capitalismo para que se evitassem as “irracionalidades” que afetaram a sua própria reprodução –, mas também pela rearticulação de forças entre o Capital, o Estado e o Trabalho expressa no chamado “compromisso fordista”<sup>21</sup>. Como alerta Antunes:

Pode-se dizer que junto com o processo de trabalho taylorista/fordista **erigiu-se, particularmente durante o pós-guerra, um sistema de ‘compromisso’ e de ‘regulação’** que, limitado a uma parcela dos países capitalistas avançados, **ofereceu a ilusão de que o sistema de metabolismo social do capital pudesse ser efetiva, duradoura e definitivamente controlado, regulado e fundado num compromisso**<sup>22</sup> **entre capital e trabalho mediado pelo Estado** (ANTUNES, 1999, p.38, destaque meu).

O que devemos sinalizar é que com a articulação desses elementos com seus respectivos mecanismos de funcionamento gestou-se no pós-guerra, sob a forma de uma “política de consenso” – por certo problemática na medida em que redirecionava o campo de luta política da classe trabalhadora no modelo organizacional social-democrático<sup>23</sup> sob

---

<sup>21</sup> O papel que os principais elementos (o Estado, o Capital e o Trabalho) deste compromisso desempenharam foi caracterizado por Harvey da seguinte forma: “O Estado teve de assumir novos (keynesianos) papéis e construir novos poderes institucionais; o capital corporativo teve de ajustar as velas em certos aspectos para seguir com mais suavidade a trilha da lucratividade segura; e o trabalho organizado teve de assumir novos papéis e funções relativos ao desempenho nos mercados de trabalho e nos processos de produção” (HARVEY, 2008, p.125). Vide também (BIHR, 1998), especialmente o capítulo 2. *O compromisso fordista*.

<sup>22</sup> Como veremos no próximo capítulo, Habermas herdou o ideário da *política de consenso* característica do pós-guerra.

<sup>23</sup> “Sob a alternância partidária, ora com a social-democracia ora com os partidos diretamente burgueses, esse ‘compromisso’ procurava delimitar o campo da luta de classes, onde se buscava a obtenção dos elementos constitutivos do welfare state em troca do abandono, pelos trabalhadores, do seu projeto histórico-societal. Uma forma de sociabilidade fundada no ‘compromisso’ que implementava ganhos sociais e seguridade social para os trabalhadores dos países centrais, desde que a temática do socialismo fosse relegada a um futuro a perder de vista. [...]. Por meio desses mecanismos de ‘compromisso’ foi se verificando durante o fordismo o processo de integração do movimento operário social-democrático, particularmente dos seus organismos de

uma crescente dependência em relação ao “Estado-providência”, os elementos constitutivos da expansão fordista, dentre os quais cabe a nós destacar, o desenvolvimento do Estado de bem-estar social.

Isso ocorreu, entretanto, ao mesmo tempo em que o binômio fordismo/taylorismo propiciava ganhos reais de produção – e de reprodução – para o capital, e até mesmo “benefícios” para a classe trabalhadora, entendida como “operário-massa”, este processo ficou circunscrito a alguns países ricos do Ocidente no período que vai do pós-guerra até as décadas de sessenta e início da de setenta do século XX. A partir desse período, começa a se observar o exaurimento e um decréscimo no padrão de acumulação do capital, o que fez com que se motivasse a falência dos arranjos políticos<sup>24</sup> característicos desse período, favorecida pelos abundantes sinais de insatisfação que eram provenientes não só dos diversos movimentos sociais excluídos<sup>25</sup> dessa formação social característica, mas também pela própria parcela hegemônica dos trabalhadores diretamente envolvidos na era fordista/taylorista, como alerta Antunes:

---

representação institucional e política [os sindicatos e os partidos políticos], o que acabou por convertê-lo numa espécie de engrenagem do poder capitalista” (ANTUNES, 1999, p.38-39).

<sup>24</sup> A crise do Estado de bem-estar social “não expressa somente a crise de um arranjo sócio-político possível no âmbito da ordem do capital: evidencia que a dinâmica crítica desta ordem alçou-se a um nível no interior do qual a sua reprodução *tende* a requisitar, progressivamente, a eliminação das garantias sociais e dos controles mínimos a que o capital foi obrigado naquele arranjo. Significa que o patamar de desenvolvimento atingido pela ordem do capital *incompatibiliza* cada vez mais o seu movimento com as instituições sócio-políticas que, por um decurso temporal limitado, tornaram-no aceitável para grandes contingentes humanos. Sinaliza que o arranjo político do *Welfare State* constituiu uma *possibilidade* da ordem do capital que, pela lógica intrínseca desta última, converte-se agora num limite que ela deve franquear para reproduzir-se enquanto tal” (NETTO, 1995, p.70).

<sup>25</sup> Como afirmou Harvey: “Nem todos eram atingidos pelos benefícios do fordismo, havendo na verdade sinais abundantes de insatisfação mesmo no apogeu do sistema. Para começar, a negociação fordista de salários estava confinada a certos setores da economia e a certas nações-Estado em que o crescimento estável da demanda podia ser acompanhado por investimentos de larga escala na tecnologia de produção em massa. Outros setores de produção de alto risco ainda dependiam de baixos salários e de fraca garantia de emprego. E mesmo os setores fordistas podiam recorrer a uma base não-fordista de subcontratação. [...]. As desigualdades resultantes produziram sérias tensões sociais e fortes movimentos sociais por parte dos excluídos – movimentos que giravam em torno da maneira pela qual a raça, o gênero e a origem étnica costumavam determinar quem tinha ou não acesso ao emprego privilegiado. Essas desigualdades eram particularmente difíceis de manter diante do aumento das expectativas, alimentadas em parte por todos os artifícios aplicados à criação de necessidades e à produção de um novo tipo de sociedade de consumo. Sem acesso ao trabalho privilegiado da produção de massa, amplos segmentos da força de trabalho também não tinham acesso às tão louvadas alegrias de consumo. Tratava-se de uma fórmula segura para produzir insatisfações” (HARVEY, 2008, p.132).

Já no final dos anos 60 e início dos anos 70, deu-se a explosão do *operário-massa*, parcela hegemônica do proletariado da era taylorista/fordista que atuava no universo concentrado no espaço produtivo. Tendo perdido a identidade cultural da era artesanal e manufatureira dos ofícios, esse operário havia se ressocializado de modo relativamente homogêneo, quer pela parcelização da indústria taylorista/fordista, pela perda da destreza anterior ou ainda pela desqualificação repetitiva de suas atividades, além das formas de sociabilização ocorridas fora do espaço da fábrica. Isso possibilitou a emergência, em escala ampliada, de um *novo proletariado*, cuja forma de sociabilidade industrial, marcada pela *massificação*, ofereceu as bases para a construção de uma nova identidade e de uma nova forma de consciência de classe. Se o *operário-massa* foi a base social para a expansão do ‘compromisso’ social-democrático anterior, ele *foi também seu principal elemento de transbordamento, ruptura e confrontação, da qual foram forte expressão os movimentos pelo controle social da produção ocorridos no final dos anos 60* (ANTUNES, 1999, p.40-41).

Intensificavam-se, dessa forma, as contradições do padrão produtivo fordista-taylorista – dentre outras, a expropriação acentuada do “operário-massa”, a atividade industrial repetitiva e desprovida de sentido, o despotismo fabril, a disciplina de trabalho – o que proporcionou a segunda geração do “operário-massa” que, diferentemente da primeira que assumira o compromisso fordista, não se contentava a pagar o alto preço de perder sua vida no trabalho para ganhá-la com o poder de compra. Acentuavam-se, assim, as ações de boicote, de resistência, o absenteísmo e a fuga do trabalho ou a procura de trabalho não-operário como formas de se opor à sociabilidade imposta pelo capital. Estas condições gestaram uma verdadeira ofensiva das lutas dos trabalhadores, não somente contra os seus próprios mecanismos político-institucionais de representação (sindicatos e partidos políticos), que possuíam um caráter contratualista-negociativo, mas também contra o modelo de controle social tal qual colocado pelo capital<sup>26</sup>. A ofensiva do trabalho contra o

---

<sup>26</sup> Como afirmou categoricamente Antunes: “além do esgotamento econômico do ciclo de acumulação (manifestação contingente da crise estrutural do capital), as lutas de classes ocorridas ao final dos anos 60 e início dos 70 solapavam pela base o domínio do capital e afluíam as possibilidades de uma hegemonia (ou uma contra-hegemonia) oriunda do mundo do trabalho [...]. Particularmente com relação às lutas dos trabalhadores, elas também exprimiam descontentamento em relação ao *caminho social-democrata do movimento operário*, predominante nos organismos de representação do (ou sobre o) mundo do trabalho [... visto que] ao adotarem a via negocial e institucional, contratualista, dentro dos marcos do ‘compromisso’, esses organismos mostravam-se incapazes de incorporar efetivamente o movimento das bases sociais de trabalhadores, dado que essas organizações, em seu sentido mais genérico, eram respaldadoras do capital, colocando-se, freqüentemente, contra os movimentos sociais de base operária” (ANTUNES, 1999, p.42-43).

capital colocava em pauta o controle social da produção pelo trabalho sem o capital, como o demonstrou as experiências de autogestão dos trabalhadores nas décadas de sessenta e setenta do século XX. As ações operárias, entretanto

encontraram limites que não puderam transcender. Primeiro, era difícil desmontar uma estruturação organizacional social-democrática consolidada durante décadas e que tinha deixado marcas no interior do próprio proletariado. A luta dos trabalhadores, se teve o mérito de ocorrer no espaço produtivo fabril, denunciando a organização taylorista e fordista do trabalho bem como dimensões da divisão social hierarquizada que subordina o trabalho ao capital, não conseguiu se converter num projeto societal hegemônico contrário ao capital [...] não conseguindo articular-se com os chamados ‘novos movimentos sociais’ então emergentes, como os movimentos ecológicos, urbanos, antinucleares, feministas, dos homossexuais, entre tantos outros. Do mesmo modo, a conflitualidade proletária emergente não conseguiu consolidar formas de organização alternativas, capazes de se contrapor aos sindicatos e aos partidos tradicionais. As práticas auto-organizativas acabaram por se limitar ao plano microcósmico da empresa ou dos locais de trabalho, e não conseguiram criar mecanismos capazes de lhes dar longevidade (ANTUNES, 1999, p.44).

Desta forma, apesar da grande experiência de luta dos trabalhadores que perturbou seriamente a lógica do capital – “constituindo-se num dos elementos causais da eclosão da crise dos anos 70” (ANTUNES, 1999, p.44) –, ele pode se rearticular e oferecer novas respostas à sua própria crise, inserindo um incremento tecnológico atrelado à apropriação das temáticas colocadas pelos próprios trabalhadores no universo fabril. Isso forneceu, num momento de refluxo das lutas dos trabalhadores, as condições propícias para a reestruturação produtiva do capital:

O enorme salto tecnológico, que então se iniciava, constituiu-se já numa primeira resposta do capital à confrontação aberta do mundo do trabalho, que afluía nas lutas sociais dotadas de maior radicalidade no interior do espaço fabril. E respondia, por outro lado, às necessidades da própria concorrência intercapitalista na fase monopólica (ANTUNES, 1999, p.44).

*Nesse sentido, antes de representar uma ruptura fundamental para com o fordismo, a reestruturação produtiva, na qual prevalece a forma de acumulação flexível em*

*conformidade com o ideário neoliberal*<sup>27</sup>, representa uma continuidade (ainda que apresentando novos elementos) para com a lógica de valorização do valor característica do fordismo.

A que pese essa identidade, o toyotismo, em contraposição à “rigidez fordista”, desenvolve-se com base na acumulação flexível<sup>28</sup>, o que representa, do ponto de vista do capital, uma “saída viável” diante da saturação do “antigo” padrão de acumulação fordista e de sua incapacidade de recuperação dos patamares de acumulação obtidos no início do pós-guerra. Como forma de resposta à crise de superprodução que se pôde observar com a consolidação e maturação do fordismo, verificou-se uma diversificação produtiva mantendo certos elementos de continuidade e de descontinuidade com o padrão produtivo fordista – de que derivou o toyotismo ou ohnismo cujas origens datam da forma de organização do trabalho (em indústrias automobilísticas) no Japão a partir do pós-guerra, mas que só encontraram sua difusão no contexto da crise estrutural do capital.

Dentre suas principais características, que estão em conformidade com a necessidade de aceleração do ritmo de realização das mercadorias, do giro do capital<sup>29</sup> (produção-

---

<sup>27</sup> Em conformidade com o espírito antidemocrático acentuado nesta última quadra histórica do século XX, forjou-se um projeto político da direita através da implementação do ideário neoliberal no qual a “grande burguesia monopolista e a oligarquia financeira, em todas as latitudes, apreenderam minimamente as experiências do desenvolvimento capitalista neste século: nenhum grande burguês (e/ou seus executivos mais responsáveis) tem a menor ilusão acerca do abstencionismo estatal ou do mercado ‘livre’; nenhum deles imagina que a crise é uma invenção marxista; nenhum deles pretende erradicar mecanismos reguladores da economia. O que desejam e pretendem, em face da crise contemporânea da ordem do capital, é erradicar mecanismos reguladores que contenham qualquer componente democrática de controle do movimento do capital. O que desejam e pretendem não é ‘reduzir a intervenção do Estado’, mas encontrar as condições ótimas (hoje só possíveis com o estreitamento das instituições democráticas) para direcioná-la segundo seus particulares interesses de classe. A grande burguesia monopolista tem absoluta clareza da funcionalidade do pensamento neoliberal e, por isto mesmo, patrocina a sua ofensiva: ela e seus associados compreendem que a proposta do ‘Estado mínimo’ pode viabilizar o que foi bloqueado pelo desenvolvimento da democracia política – o Estado máximo para o capital” (NETTO, 1995, p.80-81).

<sup>28</sup> “A *acumulação flexível*, como vou chamá-la, é marcada por um confronto direto com a rigidez do fordismo. Ela se apóia na flexibilidade dos processos de trabalho, pelo surgimento de setores de produção inteiramente novos, novas maneiras de fornecimento de serviços financeiros, novos mercados e, sobretudo, taxas altamente intensificadas de inovação comercial, tecnológica e organizacional” (HARVEY, 2008, p.140). Foram estas alterações no *modos operandi* do capital com a reestruturação produtiva – incluindo, aqui, a ofensiva do capital contra o trabalho, o salto tecnológico e a acumulação flexível – que criaram as condições para a defesa da tese – a nosso ver, equivocada – de uma sociedade pós-industrial que marca veementemente o “ideário pós-moderno”, no qual o trabalho perde sua centralidade característica como principal força produtiva e como principal meio explicativo sobre a socialidade burguesa. Veremos no capítulo 2 como Habermas herda o legado dessa tese.

<sup>29</sup> “O tempo de giro – que sempre é uma chave da lucratividade capitalista – foi reduzido de modo dramático pelo uso de novas tecnologias produtivas (automação, robôs) e de novas formas organizacionais (como o sistema de gerenciamento de estoques *‘just-in-time’*, que corta dramaticamente a quantidade de material

circulação-consumo) e da intensificação da exploração do trabalho, podemos mencionar a vinculação da produção à demanda, à necessidade do trabalho multifuncional, polivalente, qualificado e em equipe, realizado pelos trabalhadores, como também a produção horizontalizada, a quebra dos direitos e empregos vitalícios fim do arranjo do *welfare state*, os círculos de controle de qualidade, dentre outras, como demonstrou Antunes ao afirmar que o toyotismo-ohnismo

1) *é uma produção muito vinculada à demanda*, visando atender às exigências *mais individualizadas* do mercado consumidor, diferenciando-se da produção *em série e de massa* do taylorismo/fordismo. Por isso sua produção *é variada e bastante heterogênea*, ao contrario da homogeneidade fordista; 2) fundamenta-se no trabalho operário em *equipe*, com *multivariabilidade* de funções, rompendo com o caráter parcelar típico do fordismo; 3) a produção se estrutura num processo produtivo flexível, que possibilita ao operário operar *simultaneamente* várias máquinas (na Toyota, em média até 5 máquinas), alterando-se a relação *homem/máquina* na qual se baseava o taylorismo/fordismo; 4) tem como princípio o *just in time*, o melhor aproveitamento possível do tempo de produção; 5) funciona segundo o sistema de *kanban*, placas ou senhas de comando para reposição de peças e de estoque. No toyotismo, os estoques são mínimos quando comparados ao fordismo; 6) as empresas do complexo produtivo toyotista, inclusive as terceirizadas, têm uma estrutura horizontalizada, ao contrário da verticalizada fordista. Enquanto na fábrica fordista aproximadamente 75% da produção era realizada no seu interior, a fábrica toyotista é responsável somente por 25% da produção, tendência que vem se intensificando ainda mais. Essa última prioriza o que é central em sua especialidade no processo produtivo (a chamada ‘teoria do foco’) e transfere a ‘terceiros’ grande parte do que antes era produzido dentro de seu espaço produtivo. Essa *horizontalização* estende-se às subcontratadas, às firmas ‘terceirizadas’, *acarretando a expansão dos métodos e procedimentos para toda a rede de fornecedores*. Desse modo, flexibilização, terceirização, subcontratação, CCQ, controle de qualidade total, *kanban*, *just in time*, *kaizen*, *team work*, eliminação do desperdício, ‘gerência participativa’, sindicalismo de empresa, entre tantos outros pontos, são levados para um espaço ampliado do processo produtivo (ANTUNES, 1999, p.54-55).

A intensificação da exploração da totalidade social do trabalho empreendida pelo capital social total não é somente uma das tendências mais perversas que o capital

---

necessária para manter a produção fluindo). Mas a aceleração do tempo de giro na produção teria sido inútil sem a redução do tempo de giro no consumo. A meia vida de um produto fordista típico, por exemplo, era de cinco a sete anos, mas a acumulação flexível diminuiu isso em mais da metade em certos setores” (HARVEY, 2008, p.148).

monopolista e mundializado se utiliza, ela é necessária à sua própria reprodução enquanto modo de controle sócio-metabólico hegemônico. Além desta característica, pese-se como mais uma das faces destrutivas do capital, no seu momento de crise estrutural, não só a crise do socialismo real,<sup>30</sup> mas também o crescente desemprego estrutural – irreversível dentro dos padrões estabelecidos – que afeta o seu sócio-metabolismo reprodutivo.

A especificidade da crise estrutural do sistema do capital pode ser visualizada – embora não nesses termos – nos estudos de um excelente pensador marxista quando afirma que a singularidade da atual crise representa, nada mais nada menos, que “uma crise social do conjunto da sociedade burguesa”, já que na crise de “1974 e 1975, a economia capitalista internacional conheceu a sua primeira recessão generalizada desde a II Guerra Mundial, sendo a única, até então, a golpear simultaneamente todas as grandes potências imperialistas” (MANDEL, 1990, p.9). De outro modo:

As fases de *boom* estavam condenadas a ficar mais curtas (a de 1972/73 foi em larga medida especulativa), enquanto as fases de estagnação, ou mesmo de recessão, se alongavam [...]. A recessão generalizada expressa, portanto, de modo sintético, o esgotamento da ‘onda longa expansiva’ (que começou nos Estados Unidos em 1940, na Europa Ocidental e no Japão em 1948, e durou até o final dos anos 60) [...]. A nova ‘onda longa’ [recessiva] se caracteriza por uma taxa de crescimento média a longo prazo sem dúvida inferior à metade daquela dos anos 50 e 60. Não se encontrará antes de muito tempo a febre expansiva desses dois decênios. **Sobretudo, o que aparece na superfície**, simbolizado por Maio de 68 na França, pelo Maio ‘rastejante’ na Itália, pelo processo revolucionário português de 1974/75, pelo crescimento espetacular das lutas operárias na Grã-Bretanha e na Espanha – fenômenos que se estenderão cedo ou tarde à RFA [República Federal da Alemanha], ao Japão e aos Estados Unidos –, **é uma crise social do conjunto da sociedade burguesa**, uma crise das relações de produção capitalistas e de todas as relações sociais burguesas, que se imbrica com a diminuição durável do crescimento econômico capitalista, acentua e agrava os efeitos das flutuações conjunturais da

---

<sup>30</sup> A chamada crise do socialismo real, também observável na última quadra histórica, compõe uma das facetas da crise estrutural do capital na medida em que se solidificou sobre a autocracia estalinista com uma reduzidíssima socialização do poder político e uma baixíssima socialização da economia, mas principalmente por não conseguir erradicar o capital de seu sócio-metabolismo constitutivo, em nítida contraposição ao primado das promessas do socialismo revolucionário. Como coloca Mészáros: “A implosão do sistema soviético só pode ser entendida como parte essencial dessa crise sistêmica. Pois a solução soviética surgiu como meio de superar no seu próprio ambiente uma grande crise capitalista pela instituição de um modo *pós-capitalista* de produção e troca pela abolição da propriedade privada dos meios de produção. Mas a solução soviética não foi capaz de erradicar o capital do sistema pós-capitalista de reprodução sócio-metabólica” (MÉSZÁROS, 2004: 18).

economia, e recebe por sua vez novos estímulos dessas flutuações (MANDEL, 1990, p.13, destaque nosso).

A particularidade da crise estrutural do capital sustenta-se – além dos elementos que já citamos – pela lei tendencial decrescente do valor de uso das mercadorias,<sup>31</sup> expressa na contradição do sistema do capital entre produção de riqueza e generalização do desperdício. Tal contradição é oriunda da subordinação estrutural do trabalho ao capital, assim como da determinação vertical do processo de trabalho que compõem, juntos, o caráter *destrutivo* e *incontrolável* do sistema sócio-metabólico do capital. De forma lapidar:

(1) seu *caráter* é *universal*, em lugar de restrito a uma esfera particular (por exemplo, financeira ou comercial, ou afetando este ou aquele ramo particular de produção, aplicando-se a este e não àquele tipo de trabalho, com sua gama específica de habilidades e graus de produtividade etc.); (2) seu *alcance* é verdadeiramente *global* (no sentido mais literal e ameaçador do termo), em lugar de limitado a um conjunto particular de países (como foram todas as principais crises no passado); (3) sua *escala de tempo* é extensa, contínua, se preferir, *permanente*, em lugar de limitada e cíclica, como foram todas as crises anteriores do capital; (4) em contraste com as erupções e os colapsos mais espetaculares e dramáticos do passado, seu *modo* de se desdobrar poderia ser chamado de *rastejante*, desde que acrescentemos a ressalva de que nem sequer as convulsões mais veementes ou violentas poderiam ser excluídas no que se refere ao futuro: a saber, quando a complexa maquinaria agora ativamente empenhada na ‘administração da crise’ e no ‘deslocamento’ mais ou menos temporário das crescentes contradições perder sua energia (MÉSZÁROS, 2002, p.796).

Os elementos que expressam o quadro crítico da crise estrutural do capital quando combinados e articulados numa totalidade concreta nos remetem a questões adjacentes – mas, nem por isso, menos importantes – que foram sintetizadas de forma brilhante por Antunes, em outras palavras, os sinais da crise podem ser expressos pela

(1) queda da taxa de lucro, dada, dentre outros elementos causais, pelo aumento do preço da força de trabalho, conquistado durante o período

---

<sup>31</sup> Nas palavras do filósofo húngaro: “Se baixarmos o valor de uso de uma mercadoria, ou criarmos condições para que ela só possa ser consumida ‘parcialmente e com menos proveito’, esta prática, não importa o quanto seja censurável de qualquer outro ponto de vista, [...], não afetará seu valor de troca. Uma vez que a transação comercial tenha ocorrido, auto-evidenciando a ‘utilidade’ da mercadoria em questão por meio do seu ato de venda, nada mais há com que se preocupar do ponto de vista do capital” (MÉSZÁROS, 2002, p.661).

pós-45 e pela intensificação das lutas sociais dos anos 60, que *objetivavam o controle social da produção*. A conjugação desses elementos levou a uma redução dos níveis de produtividade do capital, acentuando a tendência decrescente da taxa de lucro; 2) o esgotamento do padrão de acumulação taylorista/fordista de produção (que em verdade era a expressão mais fenomênica da crise estrutural do capital), dado pela incapacidade de responder à retração do consumo que se acentuava. Na verdade, tratava-se de uma retração em resposta ao *desemprego estrutural* que então se iniciava; 3) hipertrofia da *esfera financeira*, que ganhava *relativa autonomia* frente aos capitais produtivos, o que também já era expressão da própria crise estrutural do capital e seu sistema de produção, colocando-se o capital financeiro como um campo prioritário para a especulação, na nova fase do processo de internacionalização; 4) a maior fusão de capitais graças às fusões entre empresas monopolistas e oligopolistas; 5) a crise do *welfare state* ou do ‘Estado do bem-estar-social’ e dos seus mecanismos de funcionamento, acarretando a crise fiscal do Estado capitalista e a necessidade de retração dos gastos públicos e sua transferência para o capital privado; 6) incremento acentuado das privatizações, tendência generalizada às desregulamentações e à flexibilização do processo produtivo, dos mercados e da força de trabalho, entre tantos outros elementos *contingentes* que exprimiam esse novo quadro crítico (ANTUNES, 1999, p.29-30).

Feitas estas considerações sobre as mudanças verificáveis no plano da economia política desde o pós-guerra até a crise estrutural do capital, como também projetado os elementos mais nítidos que configuraram o “pós-modernismo”, ainda, traçado um panorama<sup>32</sup> geral sobre o contexto histórico em que o frankfurtiano irá desenvolver sua teoria social, podemos, agora, focar-nos no nosso objetivo principal.

É nesse sentido que, sob as circunstâncias completamente adversas, do ponto de vista do trabalho, tanto no plano material – com a ofensiva do capital, o recrudescimento das lutas dos trabalhadores, a reestruturação produtiva – quanto no nível ideológico-político-cultural com a predominância da “pós-modernidade” – e seus inevitáveis acólitos: o abandono da idéia de sujeito histórico, de verdade, emancipação e revolução – que nos resta avaliar se as contribuições advindas da *teoria social* do filósofo alemão Jürgen Habermas, que não deixa de ser um crítico da “pós-modernidade”, são suficientes enquanto armas teóricas para se trazer à tona as promessas da emancipação humana, já que ele retoma e redimensiona o projeto da modernidade para o contexto de crise estrutural do capital.

---

<sup>32</sup> Panorama apresentado em conformidade às noções desenvolvidas no tópico 1.1 *O projeto da modernidade, a miséria da razão e o irracionalismo*, ou seja, procurando realçar a relação existente entre os momentos do processo de acumulação do capital com as suas “acentuações ideológicas”.

## Capítulo 2. O último suspiro da social-democracia: o *neo-contratualismo* habermasiano.

### 2.1 O lugar de Habermas no consenso do pós-guerra.

Certa vez, no final da década de sessenta, Georg Lichtheim escreveu o seguinte sobre Jürgen Habermas:

Não é nada fácil valorar o trabalho de um erudito cuja competência profissional se estende desde a lógica da ciência à sociologia do conhecimento, via Marx, Hegel e as fontes mais recônditas da tradição metafísica européia... Em uma época na qual quase todos os seus colegas têm conseguido controlar com muito esforço uma parte do campo, ele tem se apropriado da totalidade, tanto no que se refere à profundidade como a amplitude. Não há nada que lhe escape, nem tampouco lhe evade nenhum tipo de dificuldade, ou ainda não há enunciação espúria de conclusões que não estejam apoiadas pela investigação: tanto se refuta a Popper, examina minuciosamente o pragmatismo de Charles Peirce, investiga os antecedentes medievais da metafísica de Schelling, ou coloca de manifesto a sociologia marxista, existe sempre o mesmo domínio misterioso das fontes, unido a um invejável talento para esclarecer os complicados problemas lógicos. Parece haver nascido com uma capacidade para digerir o tipo mais difícil de material e transformá-lo depois em totalidades ordenadas (LICHTHEIMapudBERSNSTEIN, 1994, p.13).

Lichtheim certamente não foi o único a se pronunciar desta forma acerca de Habermas. Até mesmo um crítico das ideias habermasianas como o foi Anthony Giddens salientou o seguinte a seu respeito:

Por muitos reparos que se coloquem a sua extensão, é impossível não sentir-se impressionado com o campo enciclopédico da discussão de Habermas. Em que outro [pensador] poderia pensar-se, entre os que hoje em dia escrevem sobre teoria social, que abarque – aparentemente sem esforço – tal diversidade de tradições clássicas e atuais de pensamento, conectando estas com as questões abstratas da filosofia por um lado, e com as preocupações políticas contemporâneas por outro? (GIDDENS, 1994, p.177-178).

Os qualificativos cordiais são inúmeros<sup>33</sup> e, em certa medida, condizentes com a produção e a personalidade de Habermas – ou com as preferências ideológicas de seus admiradores. Gostaríamos de apresentá-lo aos nossos leitores não só exaltando sua qualidade de grande teórico-social – da qual é merecedora, mas em sintonia com isso, procurando ver de que forma o contexto histórico do pós-guerra propiciou ou favoreceu semelhantes adjetivações.

Nesse sentido, o interesse particular que o pensamento do filósofo alemão Jürgen Habermas suscita não deve ser menosprezado. Primeiro, porque estamos falando de um pensador de enorme envergadura teórica, um verdadeiro *intelectual universal* nos moldes dos pensadores clássicos, e não como *intelectuais específicos* que caracterizam, de forma geral, os tempos ‘pós-modernos’. Em segundo lugar, pela ambição de seu projeto teórico-social que retoma e atualiza os temas inacabados da modernidade e os redireciona no sentido de uma *Teoria da Ação comunicativa*<sup>34</sup>. E um terceiro ponto, indissociável do segundo, que se refere ao tema da emancipação humana, novamente equacionado como possibilidade histórica.

A que pese a qualificação de Habermas como “o principal filósofo da esquerda ocidental contemporânea”, a qual destoa da nossa apreciação, um importante crítico marxista lavrou em uma direção próxima a nossa afirmando que

Jürgen Habermas é, sem dúvida, o principal filósofo da esquerda ocidental contemporânea. Esta caracterização se apóia em três razões: em primeiro lugar, simplesmente, na dimensão, alcance e qualidade de seus escritos; em segundo lugar, em seu intento de reconstruir o materialismo histórico como uma teoria da evolução social e de fornecer uma explicação de

---

<sup>33</sup> Basta mencionar que Habermas pode ser considerado, até certo ponto, “o grande herdeiro intelectual da teoria crítica” (FREITAG, 2004, p.22-23), ou que “sua obra é a tentativa melhor fundamentada de um membro da Escola de Frankfurt para esclarecer os pressupostos epistemológicos subjacentes da teoria crítica” (GEUSS, 1988, p.10). Pode-se dizer também que “Habermas, que então [em 1969] tinha quarenta anos, era já considerado um dos teóricos sociais mais jovens da Alemanha do pós-guerra” (BERNSTEIN, 1994, p.14). Ou ainda que em torno de 1979 e 1980 no mundo anglo-saxônico Habermas era visto “como [o] principal filósofo europeu da época” (ANDERSON, 1999, p.44).

<sup>34</sup> O livro *Teoria da Ação Comunicativa* de Habermas é considerado, pelos estudiosos de sua obra, sua *opus magnum*. Publicada em 1981 representa a síntese dos esforços do autor no sentido de fundamentar sua teoria social. Outros textos completam a galeria dos trabalhos de grande valia para entender seu sistema: dentre eles gostaríamos de destacar *Discurso Filosófico da Modernidade* (1985) e *Técnica e ciência enquanto ideologia* (1968). Nos dois primeiros trabalhos pode-se encontrar o conhecimento enciclopédico da abordagem habermasiana bem como os traços de sistematicidade de sua teoria. Por ora, quero apenas sinalizar que todos estes trabalhos foram escritos, ou melhor, estão inseridos no período que compreende a crise do capital.

defesa dos processos contraditórios de modernização do capitalismo; e em terceiro lugar, no fato de que assume a defesa do projeto da Ilustração, quer dizer, de uma ‘organização racional da vida social cotidiana’ (CALLINICOS, 1995, p.159).

Na verdade, existem três questões de partida que balizam, ou melhor, norteiam o nosso enfoque na apresentação dos pontos centrais do pensamento do filósofo alemão Jürgen Habermas. A primeira delas diz respeito aos condicionalismos históricos do pós-guerra que ajudaram a restaurar as condições propícias para o desenvolvimento do *neo-contratualismo* de cariz social-democrático instaurado por Habermas – é sob esta ótica que entendemos seu empreendimento no sentido da ação comunicativa. A segunda consideração do nosso enfoque articula dois temas indissociáveis no entendimento da obra habermasiana: Iluminismo e racionalismo. E, por último, estreitamente atrelado ao segundo ponto, nossa apreciação visa rastrear na arquitetura habermasiana como se apresenta o debate acerca da emancipação humana e como o presente filósofo o equaciona, isto é, o torna exequível neste contexto. Por questões metodológicas e expositivas explicaremos melhor os dois primeiros aspectos apontados acima – o terceiro, a título conclusivo do trabalho, será focado no terceiro capítulo.

Como mencionamos no item 1.3 do primeiro capítulo, intitulado *A crise estrutural do capital*, o momento subsequente ao pós-guerra foi marcado nos EUA e em grande parte dos países europeus, do ponto de vista da economia-política, por um período de relativa estabilidade econômico-social, ou melhor, por uma expansão no processo de acumulação de capital – *as ondas longas com tonalidade expansionista*. Evidentemente que este processo foi condicionado por uma síntese de elementos articulados e interconexos como procuramos evidenciar. Nesse ínterim, a relativa prosperidade e segurança originadas nesse contexto propiciaram a gestação, do ponto de vista teórico, de ideologias ‘não-ideológicas’ marcadas não só por um forte ofuscamento das reais contradições do desenvolvimento do capital, mas também pela dissolução dos conflitos sociais fundamentais, tendências estas que expressam o ideário da *política do consenso*. Há não muito tempo atrás, o próprio Marx sentenciou esta tendência político-ideológica quando analisando o golpe de Luís Bonaparte na França assinalou categoricamente a tendência da política consensual da social-democracia da seguinte forma:

Em fevereiro de 1849 a reconciliação [entre dirigentes socialistas e a pequena burguesia] foi comemorada com banquetes. Foi elaborado um programa comum, organizados comitês eleitorais comuns e lançados candidatos comuns. Quebrou-se o aspecto revolucionário das reivindicações sociais do proletariado e deu-se a elas uma feição democrática; despiu-se a forma puramente política das reivindicações democráticas da pequena burguesia e ressaltou-se seu aspecto socialista. **Assim surgiu a social-democracia. [...]. O caráter peculiar da social-democracia resume-se no fato de exigir instituições democrático-republicanas como meio não de acabar com dois extremos, capital e trabalho assalariado, mas de enfraquecer seu antagonismo e transformá-lo em harmonia** (MARX, s/d, p.226, destaque meu).

O tão almejado ‘enfraquecimento do antagonismo social’ pelo ideário social-democrático, aliado a suposta ‘harmonia entre as classes sociais’, encontrou novamente guarida nos escritos de muitos intelectuais que desenvolviam suas reflexões no contexto do pós-guerra. Os escritos do filósofo de Frankfurt não ficaram imunes a tal tendência. Como procuraremos demonstrar, “a concepção original de Habermas traz as marcas da ‘política de consenso’ do pós-guerra” (MÉSZÁROS, 2004, p.79). O seu empenho no sentido de uma teoria da ação comunicativa – que como veremos busca resolver os *conflitos sociais* através do *diálogo* entre *falantes e ouvintes* – expressa, em grande medida, conscientemente ou não, o desejo de proceder em nome da atualização de tais tendências neo-socialdemocráticas. Dito de outro modo: o *neo-contratualismo estabelecido comunicativamente entre falantes e ouvintes é a variação habermasiana do conteúdo social-democrático para a política consensual do pós-guerra*.

Na mesma conformidade consensual, pode-se observar uma forte dose de *ecletismo*<sup>35</sup> no pensamento de Habermas. Como mencionamos acima, quando da alusão da

---

<sup>35</sup> O ecletismo é uma tendência político-filosófica posta em prática na França a partir de 1830 pela ideologia oficial do estado. Apresenta-se, aparentemente, enquanto uma tendência intelectual capaz de unificar em um único todo coerente tendências filosóficas distintas e muitas vezes contraditórias, sem prejuízo dessas partes. O sucesso obtido pelo ecletismo se deu não só devido à sua capacidade de subordinar a ciência à moral e na predileção pelos modismos abstratos no pensamento, mas principalmente por sinalizar a tendência ideológica decadente da burguesia. O ecletismo, em conformidade com os interesses de uma França pós-revolucionária, do ponto de vista da história das idéias, é o antecessor filosófico do positivismo. Sua explicitação na referencialidade histórico-filosófica na França e sua disseminação como ideologia oficial-universalizada é tributária do pensamento burguês decadentista. Sobre isso conferir: (PINASSI, 2009) e (LUKÁCS, 2010). As tendências ecléticas no pensamento de Habermas já foram sinalizadas por Mézáros “o superecletismo de Habermas, *orientado para o consenso*” (MÉSZÁROS, 2004, p.192) e por Giddens: “Os escritos de Habermas

qualificação positiva que Lichtheim fez do presente filósofo, foi possível observar que ele parece possuir ‘uma capacidade para digerir o tipo mais difícil de material e transformá-lo depois em totalidades ordenadas’. Esperamos demonstrar, ao longo do trabalho, como esta invejável capacidade intelectual está atrelada, em grande medida, ao modo muito particular como Habermas se apropria das mais diversas e distintas correntes teóricas em benefício próprio. Cabe mencionar, em conformidade com o que vemos desenvolvendo, que esta tendência eclética em seu pensamento se alia muito bem com o seu espírito neo-socialdemocrático.

A segunda consideração que norteia nosso trabalho é a que relaciona os temas interligados do Iluminismo e do racionalismo. Como pontuamos no primeiro capítulo do presente trabalho, o contexto histórico no qual Habermas está inserido é marcado pela emergência da ‘pós-modernidade’ – e conjuntamente a ela, ou principalmente, pela crise do capital. Assim, os temas versados e defendidos pelo filósofo de Frankfurt acerca da racionalidade, do projeto moderno (Ilustração), das patologias sociais e da emancipação humana são pouco recorrentes na maior parte dos escritos da época, estão fora de moda na literatura corrente. Disso resulta, a nosso ver, um dos traços de distanciamento que Habermas tem acerca do caldo de cultura dominante da época. Mais ainda, a constatação e defesa do inacabado projeto moderno – a emancipação humana – feita pelo teórico-crítico é suficiente para caracterizá-lo como um herdeiro do racionalismo ocidental, um “neo-racionalista” como coloca Löwy (LÖWY, 1999), ou como um “neo-iluminista” (Tonet). De forma lapidar:

a própria condição de grande pensador é atualmente mais problemática que nunca, mas talvez o alemão J. Habermas deva ser caracterizado como tal. E julgo que sua obra madura, da qual a Teoria da ação comunicativa (1981) é a peça mais conclusa, constitui sem questionamentos a construção teórica que poderia ser visualizada – postos os seus traços de sistematicidade, universalidade e embasamento cultural – como uma alternativa não marxista, mas racionalista e humanista, às elaborações do último Lukács. A obra habermasiana madura, marcada pelo ecletismo e pelo ‘angelismo da linguagem’ (P. Anderson), vem direcionada por um forte antiontologismo, a que não é alheio o seu modo particular de apropriar-se de Weber; todavia, sua firme recusa em não considerar

---

abarcam uma extraordinária variedade de tópicos e seria fácil ver nisto um ecletismo difuso” (GIDDENS, 1988, p.154).

esgotadas as promessas da Modernidade, assim como a sua profunda honestidade e seriedade e seus cuidados críticos, retiram-lhe as condições para funcionar como emblema da ambiência cultural contemporânea – mesmo que muitas das suas concepções operem, às vezes independentemente da vontade do autor, como caucionadoras do caldo de cultura hoje dominante<sup>36</sup> (NETTO, 2004, p.152).

Em síntese, estas são as considerações acerca da interação multifacetada entre o contexto histórico da crise do capital e de sua atmosfera ideológica predominantemente *irracionalista* em relação tensional com a defesa categórica do projeto Iluminista sob a ótica da impoção racionalista e comunicativa realizada pelo empreendimento titânico de Habermas. Esta leitura de fato contempla uma ampla e importante avaliação sobre a ‘situação’ de Habermas no quadro geral do tardo pós-guerra<sup>37</sup> e, inevitavelmente, de como suas construções teóricas além de serem moldadas por este período são lidas à luz deste tempo. No entanto, gostaríamos de realizar uma leitura um pouco diferenciada acerca da teoria social habermasiana com relação à sua situação histórico-concreta.

Procederemos na tentativa de situar seu empreendimento do ponto de vista da crise estrutural do capital com os olhos voltados para a herança marxo-lukacsiana de crítica da filosofia burguesa, tal como procede e atualiza Mészáros – sem prejuízo de incorporar criticamente a leitura acima apresentada. Sendo assim, em primeiro lugar vou buscar apresentar como se constrói a teoria social habermasiana e como se operacionaliza seus desdobramentos seja como crítica da modernidade e/ou enquanto condenação da pós-modernidade no mesmo espírito neo-racionalista e neo-iluminista colocado por Löwy, Tonet, Lessa e José Paulo – este é o conteúdo do capítulo dois. A menção de que a tônica do trabalho seguirá na apresentação da arquitetônica habermasiana realçando seu aspecto neo-racionalista ou neo-iluminista não qualifica dizer que tais autores sejam adeptos do

---

<sup>36</sup> Em um sentido próximo pode-se dizer que: “A importância de J. Habermas para o debate teórico nos últimos anos do século XX não deve ser subestimada. Por duas razões fundamentais. A primeira porque, ao se manter no campo do racionalismo em um momento em que a maré montante do pós-modernismo se fez sentir com maior força, Habermas se credenciou para uma sobrevida que se estenderá para muito além das formas mais bárbaras que a ideologia conservadora assumiu nas últimas décadas. (...) A segunda porque a *Teoria do agir comunicativo* é o primeiro constructo filosófico, depois de Marx, capaz de fornecer uma concepção articulada de toda a reprodução da sociabilidade contemporânea.” (LESSA, 2002, p.205).

<sup>37</sup> De fato, o intento habermasiano se situa no limiar entre o período de expansão do pós-guerra e o início da crise estrutural do capital. Dessa forma, além de seu constructo estar moldado pelo consenso do pós-guerra ele o reflete em um momento crítico no qual “a continuidade do consenso do pós-guerra não é mais digna de crédito no plano sócio-econômico e político” (MÉSZÁROS, 2004, p.80).

pensamento do teórico-crítico: muito pelo contrário, são talvez seus mais ardilosos críticos na melhor estirpe de crítica marxista.

Na seqüência, vou propor, recorrendo ao pensamento de Mészáros, a atualização do potencial crítico da herança marxiana-lukacsiana de crítica da filosofia burguesa para o contexto de crise estrutural do capital analisando o pensamento de Habermas – este tema é o conteúdo do capítulo três que encerra o presente trabalho.

## **2.2 Esboço de sua teoria social enquanto crítica emancipatória.**

Antes de se tornar ajudante de Adorno, em 1956, no Instituto de Frankfurt depois do período da reconstrução deste na Alemanha, e muito antes também de travar contato com o conteúdo programático do que veio a ser designado como ‘Teoria Crítica’, Habermas já havia se familiarizado, nas décadas de 1920 e 1930 quando era estudante, com alguns dos temas que seriam centrais para a teoria crítica<sup>38</sup>. Dentre estes, a experiência nazista na Alemanha colocava certas questões que a Habermas pareciam centrais e que norteariam o seu interesse subsequente. Esse interesse pode ser bem expresso do seguinte modo:

Como se pode explicar por que uma cultura que havia dado lugar à tradição que ia de Kant a Marx – onde os temas da razão crítica emancipadora e da realização concreta da liberdade foram tão dominantes – forneceram um terreno tão fértil para que surgissem Hitler e os nazistas? Como é que os alemães não se rebelaram a esta monstruosa patologia de um modo mais enérgico? Habermas começou a se preocupar cada vez mais com o problema de repensar e apropriar-se da tradição de pensamento alemão que se encontrava em um mar de confusão. A razão, a liberdade e a justiça não eram unicamente questões teóricas que teriam que investigar-se, mas eram tarefas práticas que deveriam realizar-se (BERNSTEIN, 1994, p.14-15).

Estes fatos levaram Habermas, em um primeiro momento, a leitura de toda a tradição cultural alemã que vai de Kant a Marx via Lukács, passando por Fichte, Schelling, Hegel e os jovens hegelianos, sem mencionar a influência de Weber até culminar na leitura

---

<sup>38</sup> Sobre a formação de Habermas vide (HABERMAS, 1987c), (HABERMAS, 1992a) e (BERNSTEIN, 1988). Acerca do histórico do Instituto de Frankfurt e da chamada ‘teoria crítica’ ver (JAY, 2008), (FREITAG, 2004), (NOBRE, 2003), (MÉSZÁROS, 2004).

da *Dialética do Esclarecimento* de Adorno e Horkheimer. Estas leituras, em especial a última, foram fundamentais para o desenvolvimento do pensamento habermasiano na dimensão em que o colocava no centro do que viria a ser o aspecto principal de sua obra: a preocupação em fundamentar uma teoria da modernidade. Nas suas palavras

Inspirado pelos jovens hegelianos, eu olhei com grande interesse para a transição que ia de Kant ao idealismo ‘objetivo’. Ao longo de todo esse tempo, este foi o meu mais forte interesse político. Eu havia lido *História e consciência de classe* com fascinação, mas com lamento de que pertencia ao passado. Então eu li a *Dialética do Esclarecimento*, o primeiro texto publicado por Adorno depois da guerra. Aquilo me deu a coragem para ler Marx de um modo sistemático e não de um modo meramente histórico. A Teoria Crítica, uma Escola de Frankfurt – tal coisa não existia naquela época. Ler Adorno me proporcionou a coragem para realizar de um modo sistemático o que Lukács e Korsch representavam historicamente: a teoria da reificação como uma teoria da racionalização, no sentido que a dava Max Weber. **Já por essa época, meu problema era uma teoria da modernidade, uma teoria das patologias da modernidade, desde o ponto de vista da realização – a realização deformada – da razão na história** (HABERMAS, 1992a, p.98, destaque meu).

Como afirma Bernstein “o enunciado anterior resume as questões que se encontram no núcleo do projeto intelectual<sup>39</sup> de Habermas” (BERNSTEIN, 1988, p.17), mas que só viriam à tona, em um segundo momento, com a inflexão de um *giro lingüístico* na abordagem habermasiana sob a forma de uma teoria da ação comunicativa, na qual, a teoria da modernidade se articula às mais diversas tradições sociológicas, filosóficas e lingüísticas em um todo coerente. “Nenhum campo de investigação que fosse relevante para reconstruir a teoria social permaneceu fora de seu estudo” (BERNSTEIN, 1988, p.16), ou melhor, de

---

<sup>39</sup> A primeira tentativa de síntese desse ambicioso projeto foi expressa no livro *Conhecimento e Interesse* (de 1968). Interessava a Habermas, nessa obra, pressupor um padrão normativo que fosse capaz de julgar o que era patológico ou não nessa época da “realização deformada da razão na história”. Interessava-o, sobretudo, saber se era possível construir uma justificação racional dos padrões normativos universais em uma época em que predominava o relativismo e o ceticismo. As diferenciações dos três tipos de interesses cognitivos: técnico, prático e emancipatório relacionadas às suas respectivas dimensões da existência social (trabalho, interação simbólica e poder) em relação, respectivamente, com as ciências analítico-empíricas, hermenêutico-históricas e crítico-emancipatório não serão objeto de estudo deste trabalho, da mesma forma como as debilidades ou falhas apresentadas nesse trabalho quando não foram revistas pelo próprio Habermas, podem ser problematizadas em (BERNSTEIN, 1988, p.24-29). Apesar de ser um marco importante no desenvolvimento intelectual habermasiano – sua primeira tentativa de síntese sistemática – o livro interessava aqui apenas na medida em que nos direciona ao segundo movimento da obra habermasiana: o seu *giro lingüístico*. Sobre os dois momentos no pensamento de Habermas, vide além do já apontado (BERNSTEIN, 1988), (GIDDENS, 1988).

sua incorporação consensual. Assim, entendemos sua *teoria da modernidade* enquanto uma *teoria social*, não só pelo alcance e profundidade de análise, mas também, porque sua teoria se apresenta como uma *reconstrução* das teorias sociais de Marx e Weber, como já foi apontado por Colliot-thelène

Marx e Weber ocupam um lugar de destaque na galeria dos *ancestrais* dos quais Habermas pretende assumir a herança. Sua postura em relação a eles é, entretanto, explicitamente reconstrutiva, o que implica uma dimensão crítica confessa. Habermas quer “acolher Weber no espírito do marxismo ocidental”, mas sob os auspícios do conceito de racionalidade comunicacional, e, conseqüentemente, numa perspectiva “crítica em relação à própria tradição marxista”. O propósito é, portanto, o de uma “reconstrução do marxismo”, começada há muito tempo, e de uma reconstrução da teoria weberiana da racionalidade (COLLIOT-THELÈNE, 2001, p.41).

Assim, dentro do que foi dito, o objetivo de Habermas é o de edificar uma teoria social *reconstrutiva* que integraria as pretensões normativas da razão filosófica com as análises dos processos de socialização no mundo moderno, recorrendo para tal, à fundamentação de um conceito dilatado de prática racional que envolveria dois aspectos da ação. Deste modo, Habermas formula os alicerces de sua teoria social assentada na disjuntiva entre *sistema*<sup>40</sup> e *mundo da vida*, que envolve dois aspectos da ação “o *aspecto teleológico* de realização de fins (ou de execução de um plano de ação) e o aspecto comunicativo de interpretação da situação e da obtenção de um acordo” (HABERMAS, 1988b, p.180). Como ele coloca:

Vou propor que entendamos as sociedades *simultaneamente* como sistema e mundo da vida. Este conceito dual de sociedade se fundamenta em uma teoria da evolução social, que distingue entre racionalização do mundo da vida e aumento de complexidade dos sistemas sociais, [com a finalidade de captar a conexão] entre formas de integração social e etapas de diferenciação sistêmica (HABERMAS, 1988b, p.168).

---

<sup>40</sup> Habermas extrai o conceito de *sistema* do funcionalismo sistêmico de Parsons e Luhmann. Com ele, Habermas entende os processos sociais que liberados do mundo da vida (desmundaneizados) vão constituir o subsistema da reprodução material da sociedade nos âmbitos políticos e econômicos – é nesse âmbito social que prevalece a forma de ação estratégica, do agir racional com respeito a fins. O sistema contém como meios de controle o dinheiro e o poder.

Para tal, Habermas elege como componente essencial de sua empresa o conceito de racionalidade comunicativa característico do mundo da vida, de onde advém a tônica, o poder explicativo da sua teoria social, já que nesta, a categoria da ação comunicativa permite ascender a três complexos temáticos fundamentais: o de entendimento, integração social e socialização, como ele afirma:

na ação comunicativa a linguagem desempenha, além de sua função de entendimento, o papel de coordenar as atividades teleológicas dos diversos sujeitos da ação, assim como o papel de meio no qual se efetua a <socialização> desses sujeitos de ação (HABERMAS, 1988b, p.12).

Observa-se que, dessa forma, o fundamento último do mundo dos homens se constitui através e está associado ao mundo da vida<sup>41</sup>. O conceito de *mundo da vida* advém inicialmente<sup>42</sup> da herança de crítica recontextualizadora da razão (a *destranscendentalização* da duplicação empírico-transcendental de Kant operacionalizada por Husserl, Heidegger, Wittgenstein etc.) que Habermas se apropria e amplia com a finalidade de situar historicamente o conteúdo da razão em contextos cotidianos, em outras palavras:

O [conceito de] ‘mundo’ ao qual o sujeito podia se referir com suas representações ou proposições fora até então concebido como a totalidade de objetos ou estado de coisas existentes. O mundo objetivo é considerado como o correlato de todas as proposições assertóricas verdadeiras. Mas se a justeza normativa e a veracidade subjetiva são agora introduzidas como pretensões de validade análogas à verdade, então é necessário postular-se “mundos” análogos ao dos fatos para as relações interpessoais reguladas de modo legítimo e para as vivências subjetivas imputáveis (HABERMAS, 2002, p.436).

Dessa forma, o conceito de mundo da vida se apresenta como aquele pano de fundo não tematizado e pré-reflexivo suspenso nas estruturas da intersubjetividade lingüística (que se inscreve como aquela imagem que poderia reconstruir o conceito hegeliano de um

---

<sup>41</sup> Vide a rica e crítica discussão sobre estas questões em (ANTUNES, 1999) e (LESSA, 2002).

<sup>42</sup> A hipoteca para com o conceito de *mundo da vida* que advém da herança da crítica recontextualizadora da razão, implica, igualmente, um débito fundamental para com a tradição pragmática seja na versão de uma teoria consensual da verdade (Peirce) ou de uma teoria comunicativa da sociedade (Mead): “A teoria da ação comunicativa liga-se a essa tradição pragmática” (HABERMAS, 2002, p.451).

contexto ético de vida) não mais referencializado no quadro de uma subjetividade transcendental. Como salienta Habermas

a mudança de perspectiva da atividade solitária com respeito a fins para a interação social permite, de fato, explicações sobre aqueles processos de entendimento recíproco – e não apenas de compreensão – que mantêm presente o mundo como pano de fundo de mundos da vida compartilhados subjetivamente. Na linguagem empregada para a comunicação é possível reconhecer as estruturas que esclarecem como o mundo da vida, ele próprio desprovido de sujeito, reproduz-se por meio dos sujeitos e de sua ação orientada ao entendimento. [...]. O mundo da vida, no qual a existência humana está inserida, não é de modo algum produzido pelos esforços existenciais de um ser-aí, que ocupa de maneira sub-reptícia o lugar da subjetividade transcendental. Ele está suspenso, por assim dizer, nas estruturas da intersubjetividade lingüística e conserva-se com o auxílio do mesmo *medium* em que os sujeitos capazes de falar e agir se entendem sobre algo no mundo<sup>43</sup>. (HABERMAS, 2002, p.210-211).

O procedimento *reconstrutivo* alicerçado no mundo da vida expressa o interesse do frankfurtiano em realizar uma “fundamentação das ciências sociais em uma teoria da linguagem” (HABERMAS, 1988a, p.9), uma vez que, para ele, “sempre que fazemos uso da expressão <racional> supomos uma estreita relação entre racionalidade e saber” (HABERMAS, 1988a, p.24). Na seqüência de seu raciocínio, Habermas procura mostrar o fundamento desta concepção ao realçar a supremacia de um conceito ampliado de racionalidade.

**Estamos tomando uma pré-decisão em favor de um conceito de racionalidade mais amplo** que se relaciona com a velha idéia de logos. **Este conceito de racionalidade comunicativa possui conotações que em última instância remontam à experiência central da capacidade de unir sem coações, e de gerar consenso**, o qual tem uma fala

---

<sup>43</sup> O mundo da vida “divide-se em cultura, sociedade e personalidade. Denomino *cultura* o acervo de saber de que se suprem com interpretações suscetíveis de consenso aqueles que agem comunicativamente ao se entenderem sobre algo no mundo. Denomino *sociedade* (no sentido estrito de um componente do mundo da vida) as ordens legítimas a partir das quais os que agem comunicativamente, ao contraírem relações interpessoais, criam uma solidariedade apoiada sobre pertenças a grupos. *Personalidade* serve como termo técnico para designar competências adquiridas que tornam um sujeito capaz de falar e agir, pondo-o em condições de participar de processos de entendimento em um contexto sempre dado, e de afirmar sua própria identidade em relações de interação mutáveis” (HABERMAS, 2002, p.476). Esses núcleos estruturais do mundo da vida só se tornam possíveis, segundo Habermas, mediante as contribuições da ação comunicativa que dimensiona cada um desses aspectos na sua íntima relação com os elementos da *reprodução cultural*, da *integração social* e da *sociação*.

argumentativa em que diversos participantes superam a subjetividade inicial de seus respectivos pontos de vista e mercê de uma comunidade de convicções racionalmente motivada se asseguram, por sua vez, da unidade do mundo objetivo e da intersubjetividade do contexto em que desdobram suas vidas (HABERMAS, 1988a, p.27, destaque meu).

Na mesma direção:

**Na ação comunicativa os participantes não se orientam** primariamente para seus próprios êxitos; antes perseguem seus fins individuais **sob a condição de que seus respectivos planos de ação possam se harmonizar entre si** com base em uma definição compartilhada acerca da situação. (HABERMAS, 1988a, p.367, destaque meu).

Nenhuma outra citação seria mais nítida e cristalina em demonstrar as marcas do neo-contratualismo habermasiano do que estas. Como mencionado (no item 2.1 *O lugar de Habermas no consenso do pós-guerra*), o ideário da política de consenso do pós-guerra fincou suas marcas no constructo orientado para o entendimento recíproco. A ação comunicativa dos ‘diversos participantes’ da interação social orientada para o ‘consenso’ que objetivam uma ‘harmonização’ dos seus planos de ação representa o último suspiro do conteúdo neo-socialdemocrático no contexto do tardo pós-guerra.

Da mesma forma e dando seqüência na argumentação do autor, o que ele entende por racionalidade comunicativa relaciona-se com a ‘racionalidade de uma emissão ou fundamentação’ que está atrelado as ‘pretensões intersubjetivas de validade’ que devem ser cumpridas na ação comunicativa, o que por sua vez remete à noção de verdade e objetividade do mundo. Nas suas palavras:

Uma manifestação cumpre os pressupostos da racionalidade se e, somente se, encarna um saber falível guardando assim uma relação com o mundo objetivo, isto é, com os fatos e resultando acessível a um julgamento objetivo. E **um julgamento objetivo somente pode ser objetivo se feito pela via de uma pretensão transubjetiva de validade**<sup>44</sup> que para qualquer

---

<sup>44</sup> As pretensões intersubjetivas de validade são condição *sine quanon* para a realização dos processos de entendimento. Elas estão atreladas as relações que os atores na comunicação mantém com a distinção epistêmica que Habermas, recorrendo a Piaget, faz de mundo objetivo, social e subjetivo, com suas respectivas pretensões de validade da verdade proposicional, reação normativa e autenticidade. O aspecto mais importante desta caracterização é que o entendimento é entendido “como uma negociação cooperativa de

observador ou destinatário tenha o mesmo significado que para o sujeito agente. **A verdade ou a eficiência são pretensões deste tipo [...]. O mundo somente cobra objetividade pelo fato de *ser reconhecido e considerado como um e o mesmo por uma comunidade de sujeitos capazes de linguagem e de ação*** (HABERMAS, 1988a, p.26-30, destaque meu).

É possível verificar nesta passagem a proeminência de vetores pós-modernos ou mais precisamente, idealistas<sup>45</sup> em seu pensamento que “operam, às vezes independentemente da vontade do autor, como caucionadores do caldo de cultura hoje dominante” (NETTO, 2004, p.152). Afirmar que um ‘julgamento objetivo somente pode ser objetivo’ se reconhecido intersubjetivamente, ou que a objetividade da verdade e do mundo são pretensões desse tipo desloca a real constatação desses processos do plano da realidade mesma (ontológica) para o primado da intersubjetividade, o que pode significar que uma afirmação feita por um ou mais agentes por mais falsa que possa ser na realidade, como por exemplo, ‘a ação da gravidade terrestre incide sobre os objetos fazendo-os voar’, se for ‘reconhecida’ e ‘considerada’ como ‘verdadeira’ pelos participantes da comunicação é aceita como válida, ou ‘real’.

Desenvolvendo um pouco mais sua argumentação, apresenta-se a necessidade de expor como sua teoria social, sob a abordagem de um conceito ‘neoclássico’ de modernidade, o de uma *teoria da ação comunicativa*, o presente autor compreende o desenvolvimento das sociedades modernas que se caracterizam por um processo multissecular de racionalização dos *mundos da vida*. Não obstante, esse processo se apresenta como uma racionalização *seletiva* dos mundos da vida, assentado, principalmente<sup>46</sup>, no âmbito de uma atividade estratégica que expressa a orientação do

---

definições compartilhadas da situação [o que] possui em um determinado sentido uma *validade universal*” (HABERMAS, 1988a, p.192), ou seja, válido para toda a espécie humana.

<sup>45</sup> A presença de formulações idealistas são freqüentes no pensamento de Habermas, principalmente quando afirma que “desde a perspectiva interna do mundo da vida, a sociedade se apresenta como uma rede de cooperações mediadas comunicativamente” (HABERMAS, 1988b, p.211) ou ainda que “as propriedades formais da intersubjetividade do entendimento possível pode ocupar o posto das condições da objetividade da experiência possível” (HABERMAS, 1988b, p.265). Ainda, “*Trabalho e linguagem* são anteriores ao homem e à sociedade” (HABERMAS, 1983, p.118).

<sup>46</sup> “a modernização do mundo da vida não foi determinada apenas pelas estruturas da racionalidade com respeito a fins. E. Durkheim e G. H. Mead viram que o mundo da vida racionalizado é caracterizado antes por um relacionamento reflexivo com tradições que perderam sua espontaneidade natural; pela universalização das normas de ação e uma generalização dos valores que liberam a ação comunicativa de contextos estritamente delimitados, abrindo-lhe um leque de opções mais amplo; enfim, por modelos de socialização

paradigma da filosofia da consciência – que vai marcar os fundamentos de boa parte da tradição filosófica e da teoria social moderna. Com esta consideração, fica patente a fusão que o filósofo de Frankfurt estabelece entre a teoria da ação comunicativa, a racionalidade e sua teoria da modernidade. Mais ainda: entende que o processo de racionalização da *modernidade cultural* forneceu as condições para o surgimento da *modernização social*, que em um dado contexto histórico (com o advento das sociedades modernas), se *desacoplou e colonizou* o mundo da vida (de que derivou), dito de outro modo:

Primeiro uma certa racionalização dos mundos da vida pré-modernos preencheu as precondições cognitivas e motivadoras para uma forma econômica capitalista e para o Estado administrador. Ao longo do seu desenvolvimento esses dois sistemas de ação, funcionalmente engrenados, transformaram-se em sistemas auto-regulados conduzidos pelo dinheiro e poder. Assim as suas dinâmicas conquistaram uma certa independência com relação às orientações de ação e aos posicionamentos dos sujeitos (da ação) individuais e coletivos. [...]. O saldo desses resultados multifacetados torna-se mais negativo, à medida que o sistema econômico e administrativo se alastra em direção aos âmbitos nucleares do mundo da vida, a saber, para a reprodução cultural, para a socialização e para a integração social. O sistema econômico e o aparelho de Estado devem decerto, por sua vez, tornar-se juridicamente institucionalizados nos contextos de mundos da vida. Mas os efeitos de alienação surgem sobretudo quando âmbitos vitais voltados funcionalmente para orientações de valor, normas obrigatórias e processos de entendimento passam a ser monetarizados e burocratizados (HABERMAS, 2001a, p.194-195).

Isso se depreende

**Visto que os mundos da vida só podem permitir-se um dispêndio limitado de coordenação e entendimento, ao alcançar um determinado nível de complexidade, a linguagem corrente precisa ser exonerada daquele tipo de linguagens especializadas que Parsons investigou no exemplo do dinheiro.** Esse efeito exonerativo ocorre quando o *medium* de coordenação da ação não precisa mais ser exigido simultaneamente para *todas* as funções da linguagem. **Com a substituição parcial da linguagem corrente reduz-se também a ligação das ações conduzidas comunicativamente com os contextos do mundo da vida. Os processos sociais, assim liberados, são “desmundaneizados”, isto é, são libertados daquelas referências à totalidade e daquelas estruturas da intersubjetividade pelas quais a**

---

que se dirigem à formação de identidades abstratas do eu e que forçam a individualização dos adolescentes” (HABERMAS, 2002, p.4).

cultura, a sociedade e a personalidade estão entrelaçadas. As funções de reprodução material prestam-se particularmente a tal exoneração, já que não precisam ser cumpridas *per se* mediante ações comunicativas. As alterações de estado no substrato material decorrem diretamente de resultados agregados e conseqüências de intervenções dirigidas ao mundo objetivo para a realização de um determinado fim. Por certo, essas ações teleológicas também necessitam de coordenação; precisam ser integradas socialmente. Mas a integração pode dar-se agora por meio de uma linguagem *empobrecida e padronizada* que coordene as ações especificamente funcionais, como a produção e a distribuição de bens e serviços, sem sobrecarregar a integração social com o dispêndio de processos de entendimento arriscados e não econômicos e sem reconectá-las aos processos da tradição cultural e da socialização através do *medium* da linguagem corrente. [...]. Os contextos de interação, autonomizados em subsistemas e que transcendem o horizonte do mundo da vida, coagulam-se em segunda natureza de uma sociabilidade isenta de normas. Esse desacoplamento entre sistema e mundo da vida é experimentado no interior dos mundos da vida modernos como uma *coisificação de formas de vida* (HABERMAS, 2002, p.485-487, destaque meu).

A tese da seletividade da racionalização dos mundos da vida pode ser considerada como que um ponto de Arquimedes na arquitetônica de Habermas. Dela implica-se uma nova abordagem do conceito de racionalidade que ampliado deve envolver, não só os aspectos de uma ação cognitivo-estratégica (*Zweckrationalität*), que totalizado vai caracterizar a ação *monológica* – ‘isenta de normas’, característica do *sistema*, mas também o conceito procedimental de uma racionalidade comunicativa, *dialógica*, característica do *mundo da vida* que deve subordinar a forma de ação social que objetiva o êxito aos interesses de uma *integração social* (e não *sistêmica*) planejada pelos agentes capazes de comunicação, no sentido de reverter o processo de coisificação. Dito de outro modo:

Por ‘racionalidade’, entendemos, antes de tudo, a disposição dos sujeitos capazes de falar e agir para adquirir e aplicar um saber falível. Enquanto os conceitos básicos da filosofia da consciência obrigarem a compreender o saber exclusivamente como um saber sobre algo no mundo objetivo, a racionalidade é medida pela maneira como o sujeito solitário se orienta pelos conteúdos de suas representações e de seus enunciados. A razão centrada no sujeito encontra sua medida nos critérios de verdade e êxito, que regulam as relações do sujeito que conhece e age segundo fins com o mundo de objetos ou estado de coisas possíveis. Em contrapartida, assim que concebemos o saber como algo mediado pela comunicação, a

**racionalidade encontra sua medida na capacidade de os participantes responsáveis da interação orientarem-se pelas pretensões de validade que estão assentadas no reconhecimento intersubjetivo. A razão comunicativa encontra seus critérios nos procedimentos argumentativos de desempenho diretos ou indiretos das pretensões de verdade proposicional, justeza normativa, veracidade subjetiva e adequação estética.** Portanto, o que é possível demonstrar na interdependência das diferentes formas de argumentação, ou seja, com os meios de uma lógica pragmática da argumentação, é um conceito procedural de racionalidade que, ao incluir a dimensão prático-moral assim como a estético-expressiva, é mais rico que o da racionalidade com respeito a fins, moldada para a dimensão cognitivo-instrumental. **Esse conceito é a explicitação do potencial da razão ancorado na base de validade do discurso.** Essa racionalidade comunicativa lembra as mais antigas representações do logos, na medida em que comporta as conotações da capacidade que tem um discurso de unificar sem coerção e instituir um consenso no qual os participantes superam suas concepções inicialmente subjetivas e parciais em favor de um acordo racionalmente motivado. **A razão comunicativa manifesta-se em uma compreensão descentrada do mundo**” (HABERMAS, 2002, p.437-38, destaque meu).

Como vimos, a racionalização seletiva dos mundos da vida na cultura ocidental ocasionou a dissolução das concepções de mundo tradicionais que possuíam na religião uma força orientadora de valores em benefício do desenvolvimento sistêmico. À medida que os *media* dinheiro e poder, oriundos do universo sistêmico, se autonomizam nas sociedades modernas, verifica-se um processo que ocasiona a perda da integração social (a dissolução de um contexto ético de vida para lembrar Hegel) que leva à profusão dos distúrbios ocasionados pelos fenômenos da burocratização e da monetarização (fenômenos verificáveis quando, respectivamente, há a interferência no mundo da vida do subsistema estatal e do subsistema econômico). Isso não implica que Habermas assuma uma postura negativa para com qualquer desenvolvimento social em geral, pelo contrário, “uma complexidade social crescente não resulta *per se* na alienação” (HABERMAS, 2001a, p.195), o que alega é que a invasão e colonização do mundo da vida pelos subsistemas do mercado e do Estado expressam os efeitos patológicos da modernização social que se move e se autonomiza por si própria já que ‘liberada’ dos contextos argumentativos e de entendimento e não regulada normativamente. Como atesta Habermas:

A racionalização do mundo da vida precisou alcançar um certo grau de maturidade, antes que nela os *media* dinheiro e poder pudessem ser

institucionalizados juridicamente. Os dois sistemas funcionais da economia de mercado e do Estado administrativo, que ultrapassam o horizonte da ordem política global das sociedades estratificadas em classes, destroem primeiro as formas tradicionais de vida da antiga sociedade européia. Mas a dinâmica própria dos dois subsistemas, engrenados funcionalmente entre si, também reage sobre as formas de vida racionalizadas da sociedade moderna que os possibilitam, à medida que os processos de monetarização e de burocratização penetram nos domínios nucleares da reprodução cultural, da integração social e da socialização. As formas de interação moldadas pelos *media* não podem invadir os domínios de vida cuja função está voltada para a ação orientada ao entendimento recíproco, sem que se desencadeiem efeitos patológicos colaterais (HABERMAS, 2002, p.493-494).

Os efeitos patológicos das sociedades modernas são entendidos da seguinte forma:

Patologias sociais surgem apenas como conseqüência de uma invasão das relações de troca e das regulamentações burocráticas nos âmbitos nucleares de comunicação das esferas privadas e públicas do mundo da vida. Essas patologias não se limitam a estruturas de personalidade, elas atingem na mesma medida a permanência de sentido e a dinâmica da integração social. Essa interação ente sistema e mundo da vida reflete-se na divisão do trabalho desequilibrada entre as três forças (*Gewalten*) que mantêm a unidade das sociedades modernas – entre, por um lado, a solidariedade e, por outro, o dinheiro e o poder administrativo (HABERMAS, 2001a, p.195).

É contrariamente a esta tendência patológica oriunda da colonização sistêmica que se movimenta o constructo filosófico-social de Habermas na medida em que almeja não só compreender tais fatos, mas, principalmente, propor soluções para esses impasses, superações para os paradoxos ou dilemas da modernização social – daqui segundo nosso modo de ver, deriva a grandeza do seu intento teórico. É por esse motivo que o filósofo de Frankfurt advoga a necessidade de que o processo de integração social seja reordenado e regulado não mais pelos recursos do *dinheiro* e do *poder*, mas pelas esferas de influência da *solidariedade*, uma vez que “os domínios da vida especializados em transmitir valores tradicionais e conhecimentos culturais, em integrar grupos e em socializar crescimentos, sempre dependeram da solidariedade” (HABERMAS, 1987, p.112).

Esse processo se tornaria possível, do ponto de vista de Habermas, em virtude da construção de sensores e de barreiras inibidoras que deveriam regular o intercâmbio entre o sistema e o mundo da vida. Para que os impulsos do mundo da vida possam influir no

autocontrole dos sistemas funcionais do mercado e do Estado haveria a necessidade da criação<sup>47</sup> de *esferas públicas autônomas* que, além de serem controladas pelos meios da solidariedade, extrairiam também suas forças de orientação dos recursos dos mundos da vida. A ‘harmonização social’ não conflitante se daria então, a partir dessas esferas públicas designadas como autônomas.

Chamo autônomas as esferas públicas que não são produzidas ou 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 auto-sustentáveis, 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, 2002, p.505).

Esses centros de comunicação devem funcionar como os instrumentos de luta contra o processo de colonização do mundo da vida já que

nas sociedades modernas forma-se uma consciência comum difusa baseada em projetos polifônicos e opacos de totalidade. Tal consciência pode concentrar-se e articular-se de maneira mais clara com o auxílio de temas específicos e de contribuições ordenadas; nos processos de comunicação de grau superior e condensados de uma esfera pública, ela chega à maior clareza [...]. Nas esferas públicas, os processos de formação da opinião e da vontade são institucionalizados e, por mais especializados que possam ser, estão orientados para a difusão e à interpenetração [...]. Todas as esferas públicas parciais remetem a uma esfera pública abrangente em que a sociedade em seu todo desenvolve um saber de si mesma (HABERMAS, 2002, p.499-500).

Esse saber reflexivo que as sociedades formam de si mesmas

deve-se unicamente à intersubjetividade de grau superior das esferas públicas e, por isso, não pode mais satisfazer os critérios rigorosos da auto-reflexão de um sujeito de grau superior. No entanto, um tal centro de auto-entendimento não é suficiente para a atuação da sociedade sobre si mesma; para tanto, é ainda necessária uma instância central de controle

---

<sup>47</sup> Habermas, entretanto, já havia traçado em outro trabalho anterior, *Mudança estrutural da esfera pública*, o esfacelamento desta esfera pública, como atentou Perry Anderson: “Para o Habermas da *Teoria da ação comunicativa*, a ‘esfera pública’ seria o lugar democrático de temperar os dois [domínios, do sistema e mundo da vida], embora tenha traçado muito antes o declínio estrutural desse lugar” (ANDERSON, 1999, p.47).

capaz de acolher e transformar o saber e os impulsos da esfera pública (HABERMAS, 2002, p.500).

É exatamente essa instância que Habermas denomina de esferas públicas autônomas nas quais os meios do dinheiro e do poder não podem comprar nem obter pela força solidariedade e sentido. A nova força de integração social (do contexto ético de vida) deveria brotar do potencial lingüístico-intersubjetivo que estas esferas públicas auto-sustentáveis operacionalizam e dinamizam para si, recorrendo ao acervo cultural do mundo da vida. Com isso Habermas não pressupõe a eliminação do universo sistêmico, com os seus respectivos meios de controle, mas, apenas, impugna a subordinação destes às decisões dos domínios dos mundos da vida expressos nas esferas públicas autônomas, ou seja, cabem à “esfera da linguagem e da comunicação o espaço e o sentido privilegiado da emancipação” (ANTUNES, 1999, p.158).

Isto por que, como vimos, Habermas fundamenta sua teoria social sobre os pressupostos comunicativos, pois, para ele, a centralidade no desenvolvimento do ser social está relacionada principalmente às interações mediadas simbolicamente. O que não quer dizer que ele não considere o papel mediador do trabalho na constituição ontológica do ser social. Pelo contrário, a questão é que o momento predominante (*übergreifendes Moment*) nesse desenvolvimento está atrelado, segundo ele, à linguagem. Nas suas palavras:

Se considerarmos o conceito de trabalho social à luz dos novos conhecimentos antropológicos, poderemos ver como ele penetra muito profundamente na escala evolutiva: não só os homens, mas já os homínidas se distinguem dos macacos antropóides pelo fato de se orientarem para a reprodução através do trabalho social e de construírem uma economia. [...]. A cooperação na caça de grandes animais exige, de qualquer modo, a compreensão baseada em experiências de maneira que devemos assumir como operante uma protolinguagem através da qual tenha tido início, pelo menos, aquela conexão sistemática, importante para o aparecimento do homem, de realizações cognoscitivas, manifestações afetivas e relações interpessoais (HABERMAS, 1983, p.115).

O nosso intuito não é travar o debate sobre a centralidade do trabalho e/ou da linguagem no desenvolvimento do ser social. A nosso entender este debate, de certa forma, já foi realizado não só por Lukács (no capítulo do Trabalho de sua *Ontologia do ser social*), mas também por (ANTUNES, 1999) e (LESSA, 2002). O que nos interessa é ressaltar que

a centralidade da linguagem como condição fundante do ser social embasa não só as construções teóricas do filósofo frankfurtiano, mas boa parte dos textos do mesmo período – a que pese suas diferenças políticas e teóricas.

Uma possível explicação para isso seria a que foi apontada no primeiro capítulo que sugere que as alterações no plano da economia política do pós-guerra criaram as condições não só para o desenvolvimento do que veio a ser designado como ‘sociedade pós-industrial’, na qual a atividade industrial supostamente se enfraqueceria em detrimento do surgimento de novas atividades na produção e da diversificação dos serviços que dependem maciçamente da aplicação do saber e da ciência acumulados, mas também, em concordância com isso, de teorias que propalavam que a sociedade era agora melhor concebida como uma rede de comunicações lingüísticas, a própria linguagem como ‘todo o vínculo social’.

Na verdade, o adequado entendimento da proposta habermasiana de reconstrução das teorias clássicas deve ser observado à luz do contexto histórico no qual foi tematizado e desenvolvido, ou seja, sobre os fatos conjunturais do *Welfare State* e da crise do capital. Dito de outra forma, Habermas pressupõe esses condicionalismos enquanto elementos essenciais/estruturais de suas análises sociais. Assim, suas reflexões sobre as patologias sociais – ‘a realização deformada da razão na história’, a colonização do mundo vital pelo processo de racionalização social, os debates sobre o Estado social, sobre a dinâmica do capitalismo tardio, das classes sociais, do intervencionismo estatal etc. – só adquire pleno significado à luz desses processos<sup>48</sup>. Nesse sentido, em conformidade com o espírito da social-democracia, Habermas pode formular que

---

<sup>48</sup> Mais ainda, os escritos de Habermas são influenciados pela tese da chamada “crise da sociedade do trabalho”. Segundo esta noção, o trabalho enquanto elemento estruturador da sociedade moderna industrial e das teorias sociais clássicas desse período (de Durkheim, Weber e Marx) estaria supostamente se ‘enfraquecendo’ ou perdendo o papel predominante de integração social que lhe coubera, graças às transformações verificadas no mundo do trabalho a partir das décadas de 60 e 70 do século XX. Estas mudanças – na automatização da produção, no aumento do tempo livre etc. – sinalizariam uma exaustão do fator trabalho como componente fundamental da sociedade. Isso implicaria um descrédito do trabalho tanto como categoria unificadora das relações sociais quanto como referencial teórico adequado para o entendimento da sociabilidade ‘contemporânea’. Nesse sentido, as críticas de Habermas a Marx e ao chamado *paradigma da produção* – bem como à noção de ideologia, de luta de classes etc. – estão balizadas pelo marco teórico da ‘crise da sociedade do trabalho’. Sobre isso conferir: (JOSUÉ, 1995). Para uma apreciação crítica desta tendência vide (ANTUNES, 1999).

O capitalismo regulado pelo Estado, surgido a título de reação contra as ameaças ao sistema, geradas pelo antagonismo aberto entre as classes, vem apaziguar o conflito de classes. O sistema do capitalismo em fase tardia é definido por uma política de indenizações que garante a fidelidade das massas assalariadas, isto é, por uma política de evitar conflitos. [... conflitos] que não podem mais tomar a forma de um conflito de classes. (HABERMAS, 1975, p.323).

Assim, dentro desse raciocínio, não surpreenderia que os conflitos de classe, graças ao ‘capitalismo regulado pelo Estado’ e seus mecanismos, seriam não apenas apaziguados, mas principalmente realocados, ou melhor, institucionalizados nas estruturas administrativas do Estado social. “Seja como for, [...], na sociedade capitalista em fase tardia, os grupos espoliados e os privilegiados não mais se defrontarão *como* classes sócio-econômicas” (HABERMAS, 1975, p.325). Se a estrutura de classes “perde sua forma historicamente apreensível” (HABERMAS, 1988b, p.493) a ideologia de classe perde também sua razão de ser, ou seja,

ante a pacificação do conflito de classes operada pelo Estado social e pelo anonimato das estruturas de classe, a teoria da consciência de classe perde suas referências empíricas (HABERMAS, 1988b, p.497).

Não assombra que toda a teoria da coisificação e da consciência de classe criadas e desenvolvidas por Marx e Lukács sejam relegadas ao passado remoto, já que nas sociedades avançadas de capitalismo tardio

*surge um novo tipo de efeitos coisificadores não especificamente deriváveis das estruturas de classes* por que esses efeitos, filtrados e diferencialmente dispersados pelo padrão da desigualdade social, se faz sentir hoje sobre todos os âmbitos de ação estruturados comunicativamente, quer dizer, fora da esfera da produção (HABERMAS, 1988b, p. 493).

Essas conclusões são afirmadas categoricamente em vários escritos do teórico-crítico, mas em nenhum momento são demonstradas as provas reais de tais conclusões, quando muito uma citação de Clauss Offe ratificando os postulados aprioristicamente auto-formulados de Habermas. Nesse sentido, ele pode igualmente descaracterizar o papel das ideologias nas sociedades avançadas do capitalismo tardio. Assim, nessas sociedades,

o equivalente funcional que buscamos de ideologia de que já não podemos dispor, poderia simplesmente consistir em que o saber cotidiano que se apresenta sempre em forma totalizada permanece difuso. [...] A *consciência cotidiana* fica despojada de sua força sintetizadora, permanece *fragmentada* (HABERMAS, 1988b, p.501).

Da mesma forma, nesse contexto, a ciência se torna a principal força produtiva ‘devido’ ao próprio desenvolvimento do capitalismo que, na fase da pesquisa industrial em grande escala, pressiona ao aumento da produtividade do trabalho e o incremento de novas técnicas. “Assim, técnica e ciência tornam-se a principal força produtiva” (HABERMAS, 1975, p.320).

O procedimento de *reconstrução* teórico-social empreendido pelo filósofo de Frankfurt ganha nova legibilidade e, a nosso ver, seu adequado entendimento quando visualizado não só pelos seus traços teóricos mais abrangentes, mas também quando situado historicamente. Assim, suas reflexões se harmonizam muito bem não só com o modo consensual da ideologia do pós-guerra, mas principalmente, com as suas caracterizações sobre a situação das ‘sociedades altamente avançadas’, o que o leva a dizer que

nas sociedades capitalistas desenvolvidas não há classe identificável, não há grupo social claramente circunscrito que possa ser destacado como representativo de um interesse geral violado [...]. Da mesma forma, **o conceito de trabalho foi expurgado de todo conteúdo normativo na sociologia industrial e despojado do papel de força motriz emancipatória na filosofia social**. Se acrescentarmos a isso as tendências à diminuição do tempo de trabalho e à correspondente desvalorização da importância do trabalho no mundo da vida, fica evidente que o desenvolvimento histórico do trabalho industrial está abalando a filosofia da *práxis* (HABERMAS, 1982, p.221-225, destaque meu).

Em suma, sob a impostação da *ação comunicativa*, ou seja, da centralidade lingüística e, através do recurso conceitual do mundo da vida, Habermas realoca e redimensiona como possibilidade histórica, a herança da dialética do esclarecimento, ou melhor, a retomada do projeto da ilustração, no qual o tema mais candente é o da emancipação humana. *Esse deslocamento e redirecionamento no sentido das competências*

*comunicativas dos sujeitos capazes de agir comunicativamente e, que objetivando o consenso, nas esferas públicas autônomas, norteiam suas ações estratégicas procurando garantir a integração social harmonicamente almejada na linha de suas conclusões sobre a situação das ‘sociedades altamente avançadas’, representa o último suspiro da social-democracia em empreender o seu projeto político no contexto do tardo pós-guerra – na versão neocontratualista habermasiana.*

Como mencionado, na seção 2.1 *O lugar de Habermas no consenso do pós-guerra*, as considerações a respeito da questão da emancipação humana no pensamento de Habermas, que em grande medida já foram apontadas aqui, serão novamente analisadas no capítulo 3, quando sugeriremos, apoiado nos trabalhos de Mészáros, uma leitura distinta das apresentadas até o presente momento sobre o lugar de sua teoria social no quadro da crise do capital. Assim, por ora, vou procurar mostrar, nos seus contornos mais gerais, como se movimenta a crítica da modernidade de Habermas realçando a dimensão e o longo alcance de seu empreendimento na mesma linha característica do seu ecletismo consensual.

## **2.3 Fundamentos para a crítica da modernidade habermasiana.**

O *discurso filosófico da modernidade* apresentado por Habermas está em conformidade com os alicerces de sua teoria social, em outras palavras, fundamenta-se sobre os mesmos princípios norteadores que suas reflexões societais. Como vimos, o ponto de Arquimedes da teoria social do filósofo de Frankfurt está ancorado em um conceito ampliado de racionalidade, o de racionalidade comunicativa. Este conceito representa também um dos principais pilares que sustentam sua leitura crítica da modernidade.

Na verdade, o enfoque habermasiano da modernidade se ancora nos conceitos de *modernidade cultural* e *modernização social* – como veremos. Ora o autor se apóia, na sua análise, nos processos de racionalização das esferas culturais de valor autônomas da modernidade (ciência, moral e arte) como base de onde desfere suas críticas aos clássicos da sociologia que, segundo ele, passam por alto suas análises com relação a estes processos, ora parte dos fundamentos *sistêmicos* da reprodução material da sociedade como alternativa de crítica aos autores que fundam suas teorias sociais unicamente sob o aspecto de uma

teoria da comunicação. Entretanto, para podermos esboçar esta leitura, gostaríamos, inicialmente, de situar historicamente o momento sinalizado pelo nosso autor como o advento da época moderna.

Do ponto de vista histórico de Habermas, os acontecimentos que diferenciam a época medieval da moderna estão atrelados a forma como se origina o discurso filosófico da modernidade. Assim: “A descoberta do ‘Novo Mundo’ assim como o Renascimento e a Reforma, os três grandes acontecimentos por volta de 1500, constituem o limiar histórico entre a época moderna e a medieval” (HABERMAS, 2002, p.9). Muito embora o discurso filosófico da modernidade tenha se originado em torno desses três acontecimentos – a descoberta do “Novo Mundo”, o Renascimento e a Reforma – só veio a ser tematizado como problema filosófico e visto como expressão consciente de seu tempo com Hegel, portanto retrospectivamente ao seu início. “Somente no curso do século XVIII o limiar histórico em torno de 1500 foi compreendido retrospectivamente como tal começo” (HABERMAS, 2002, p.10).

Em suma, a chegada da modernidade possibilita o surgimento de uma das características mais elementares do pensamento moderno, que é a sua tentativa de distanciamento abrupto com relação ao seu passado mais recente do qual ela procura se distanciar a fim de que possa fundar e fundamentar a partir de si mesmo o seu novo conteúdo normativo, como explica Habermas traçando conjuntamente a isso um histórico da palavra moderno:

A palavra *modernus* foi utilizada inicialmente no final do século V para diferenciar um presente tornado ‘cristão’ de um passado romano ‘pagão’. Desde então a expressão possui a conotação de uma descontinuidade proposital do novo diante do antigo. A expressão ‘moderno’ continuou a ser utilizada na Europa – cada vez com conteúdos diferentes – para expressar a consciência de uma nova época. O distanciamento com relação ao passado imediato é alcançado inicialmente com a referência à Antiguidade ou a qualquer outro período indicado como ‘clássico’, ou seja, como digno de imitação. Nesse sentido que o Renascimento – com o qual segundo o nosso modo de ver, o período ‘moderno’ teve início – referiu-se ao classicismo grego [...]. Porque se deve quebrar com uma tradição que alcança até o presente, o espírito ‘moderno’ deve desvalorizar essa pré-história imediata e distanciar-la para fundar-se de modo normativo a partir de si mesmo (HABERMAS, 2001a, p.168).

A primeira tentativa consciente de síntese do conteúdo normativo do discurso filosófico da modernidade foi alcançada com Hegel e expressa da seguinte forma por Habermas:

Hegel foi o primeiro a tomar como problema filosófico o processo pelo qual a modernidade se desliga das sugestões normativas do passado que lhe são estranhas. Certamente, na linha de uma crítica da tradição que inclui as experiências da Reforma e do Renascimento e reage aos começos da ciência natural moderna, a filosofia dos novos tempos, da escolástica tardia até Kant, já expressa a autocompreensão da modernidade. Porém, apenas no final do século XVIII o problema da *autocertificação da modernidade* se aguçou a tal ponto que Hegel pôde perceber essa questão como problema filosófico e, com efeito, como *o problema fundamental* de sua filosofia. O fato de uma modernidade sem modelos ter de estabilizar-se com base nas cissões por ela mesma produzidas causa uma inquietude que Hegel concebe como ‘a fonte da necessidade da filosofia’. Quando a modernidade desperta para a consciência de si mesma, surge uma necessidade de autocertificação, que Hegel entende como a necessidade da filosofia. Ele vê a filosofia diante da tarefa de apreender em pensamento o *seu* tempo, que, para ele, são os tempos modernos. Hegel está convencido de que não é possível obter o conceito que a filosofia forma de si mesma independentemente do conceito filosófico da modernidade (HABERMAS, 2002, p.24-25).

Basicamente, essa leitura proporciona, sempre segundo Habermas, o surgimento do elemento característico e propulsor da modernidade, *o princípio da subjetividade*. É este princípio moderno e a estrutura da autoconsciência posta com ele que vai caracterizar a atitude objetivante do sujeito cognoscente. Desse modo, a racionalidade estratégico-cognitiva de um sujeito solitário que conhece e age, segundo os critérios da verdade e do êxito, em um mundo de objetos, atividade típica do universo sistêmico, representa, ou melhor, expressa o paradigma daquilo que Habermas designou como os conceitos básicos da *filosofia da consciência*, ou de uma *razão centrada no sujeito*. Essa modalidade intelectual tem sua origem com o advento da filosofia moderna em Descartes, passando por toda a filosofia moderna desde Kant até Hegel, onde ganha sua expressão mais consciente, como alerta:

Ora, a filosofia moderna desde Descartes havia se concentrado na subjetividade e na autoconsciência. A razão havia sido explicada nos termos da auto-referência de um sujeito do conhecimento que se debruça

sobre si mesmo para avistar como em uma imagem de espelho o seu sujeito como um que conhece. O espírito toma posse de si com base em uma auto-reflexão que abarca a consciência como uma esfera não tanto de objetos, mas sim, antes, de representações de objetos (HABERMAS, 2001a, p.170).

Esclarecendo a situação: o debate aqui travado por Habermas diz respeito ao conteúdo do *projeto da Ilustração*, ou se preferir da *dialética do esclarecimento*, ou seja, remete ao processo de racionalização do mundo da vida na modernidade que possibilitou, dentre outras coisas, o desacoplamento do sistema do mundo da vida. O desenvolvimento sistêmico está pautado pela forma da ação racional-com-respeito-a-fins que se desenvolve sobremaneira no início da época moderna e se distancia da racionalidade comunicativa que tem no entendimento recíproco o papel preponderante de coordenação das relações sociais – como vimos. O desenvolvimento do universo sistêmico representa na verdade a primazia da forma do agir racional-estratégico que caracteriza o novo padrão normativo da subjetividade moderna, expressa no princípio da subjetividade.

Este novo referencial padrão tematizado pelos filósofos modernos é extraído do modelo das ciências naturais e convertido em princípio do conhecimento em geral. Isso implica, inicialmente, uma capacidade de desvalorização das idéias religiosas, filosóficas, políticas e morais tradicionais. Por outro lado, este conceito se torna o critério de validade universal de como o acúmulo de conhecimento incide sobre o desenvolvimento do espírito humano em geral. O padrão daqui derivado vai influenciar e servir como modelo para as várias personificações do princípio da subjetividade – seja nas ciências objetivantes como subsistema autônomo, na moral, na arte, no Estado e ou mesmo na organização racional da sociedade. Assim, os filósofos iluministas puderam pensar não só o desenvolvimento das ciências naturais, mas também como daí extrair critérios universais para uma organização racional da vida social, da moral, do direito etc. Nas suas palavras:

Os motivos mais importantes da moderna filosofia da história estão contidos no *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794), de Condorcet. O modelo de racionalidade o oferece as ciências matemáticas da natureza. O núcleo destas o constitui a física de Newton. Esta tem descoberto <o verdadeiro método de estudo da natureza>; <observação, experimentação e cálculo> são os três instrumentos com que a Física decifra os enigmas da natureza. Igual a

Kant, também Condorcet se sente impressionado pela <marcha segura> desta ciência. A Física se converte em paradigma do conhecimento em geral, já que segue um método que eleva o conhecimento da natureza por cima das disputas escolásticas dos filósofos e rebaixa toda a filosofia anterior à mera opinião (HABERMAS, 1988a, p.200).

O projeto da emancipação, pelo viés da *Ilustração*, é equacionado pela primeira vez como possibilidade histórica.

Os filósofos do século XVIII abrigavam ainda a esperança de que as ciências objetivantes, os fundamentos universalistas da moral e do direito e a arte autônoma não somente se desenvolveriam atendo-se rigorosamente ao sentido e à lógica específica de cada uma dessas esferas de valor, mas que, por sua vez, os potenciais cognitivos assim acumulados poderiam permanecer *liberados* de sua forma esotérica e ser *utilizados* para a práxis, isto é, para uma configuração racional das relações sociais. Ilustrados do porte de um Condorcet esperavam, transbordantes de entusiasmo, que as artes e as ciências não somente promoveriam o controle sobre a natureza, mas também a interpretação do mundo e a auto-interpretação dos sujeitos, o progresso moral, a justiça das instituições sociais e inclusive a felicidade dos homens (HABERMAS, 1988b, p.463).

A questão é que segundo Habermas a racionalização do mundo da vida e o desacoplamento do sistema do universo da *Lebenswelt* na época moderna criaram as condições propícias para uma prática cotidiana marcada pela integração sistêmica e não social, na qual se verifica um empobrecimento cultural ocasionados pela colonização do mundo da vida – coisificação. Dentro desse quadro, o princípio da subjetividade assume uma verdadeira face de *Janus*, enquanto conceito fundador e propulsor da modernidade e ao mesmo tempo enquanto conceito fundamentalista, na medida em que todo tipo de evidência e de certeza tem de assentar-se em sua base, diante da qual todo o resto pode ser questionado e criticado. Assim

Hegel pôde compreender a crítica kantiana da razão como instrutiva, mas incompleta como apenas interpretação sintomática da essência racional do mundo moderno. [...]. **A partir dessa perspectiva [de Hegel], o princípio da subjetividade e a estrutura da autoconsciência posta com ela, que haviam sido inicialmente comemorados, revelam-se como uma visão meramente seletiva da razão [monológica] que não deve ser identificada com o todo da razão.** Decerto a atividade do entendimento gera liberdade subjetiva e reflexão e é forte o suficiente para enterrar a

força da tradição religiosa. No passado a religião era em essência uma garantia da integração ética da vida social e no presente a vida religiosa foi abalada pelo Iluminismo. No entanto, mostrou-se que o princípio da subjetividade é incapaz de renovar a força unificadora da religião por meio da razão (HABERMAS, 2001a, p.173, destaque meu).

Nem mesmo Hegel, segundo Habermas, que contrapôs à atividade intelectual – decerto imprescindível – o conceito de Razão (como autoconhecimento reconciliador de um espírito absoluto) conseguiu escapar das aporias da filosofia da auto-reflexão e nem mesmo conseguiu resolver o problema da autocertificação da modernidade. Mais importante que isso, no entanto, é verificar quais são os fundamentos pelos quais procede a crítica da modernidade habermasiana. Em suma, instaurado o princípio da subjetividade nas sociedades modernas como marca do agir estratégico, este princípio sinalizará o triunfo da racionalidade instrumental (monológica) sobre a comunicativa (dialógica) – daí a adoção por Habermas do *projeto inacabado da modernidade* sob o viés de um conceito ampliado de razão. É curioso, no entanto, que o frankfurtiano não explique os fundamentos motrizes do projeto da modernidade à luz do processo da acumulação primitiva do capital com seus inevitáveis acólitos – como tentamos demonstrar no capítulo I, mas impute ao princípio da subjetividade *per si* esse desenvolvimento.

Na seqüência da explicação, vemos que o discurso filosófico da modernidade ou da dialética do esclarecimento não fica restrito ao universo filosófico. Ele será herdado de forma crítica pelos clássicos da teoria social – Marx, Weber, Adorno etc.. Segundo Habermas, em concordância com seu procedimento reconstrutivo (*do ecletismo consensual*), boa parte dos clássicos da tradição sociológica soergue sua crítica da modernidade ancorada no mesmo conceito ‘estrito’ de racionalidade instrumental – de uma *filosofia do sujeito*, o que leva estes pensadores em suas análises a valorizar em demasia o aspecto da modernização social em detrimento da modernidade cultural, como coloca:

Por um lado, Marx, Weber, Horkheimer e Adorno identificam racionalização social com aumento da racionalidade instrumental e estratégica dos complexos de ação. Por outro, os três vislumbram, seja no conceito de uma sociedade de produtores livres, nos exemplos históricos de comportamento eticamente racional na vida, ou na idéia de um comércio e tratos fraternais com uma natureza reabilitada, um *conceito*

*mais amplo de racionalidade* de que se valem como a base sobre a qual valorizam o posto e alcance relativos dos processos de racionalização que empiricamente descrevem. Mas tal conceito ampliado de racionalidade haveria de poder ser identificado no mesmo plano que as forças produtivas, que os subsistemas de ação racional com respeito a fins, que os portadores totalitários da ação instrumental. Mas isto não acontece. A razão disso radica, a meu ver, por um lado, na estreiteza dos conceitos de ação que utilizam: os conceitos de ação em que se baseiam Marx, Max Weber, Horkheimer e Adorno não são suficientemente complexos para apreender nas ações sociais *todos* os aspectos que podem depreender-se da racionalização social (HABERMAS, 1988a, p.199).

O primeiro dos ‘ancestrais’ da galeria dos clássicos da teoria social que Habermas analisa sobre este ponto é Max Weber. Aliás, o empreendimento analítico titânico do frankfurtiano sobre o legado do pensamento weberiano – do qual não escapa certo ar de admiração para com o filósofo de Heidelberg – além de ser original e revelador, consumiu mais de duzentas páginas de sua monumental obra *Teoria da ação comunicativa*. Para Habermas,

Max Weber foi entre os clássicos da sociologia o único que rompeu com as premissas da filosofia da história e com os princípios fundamentais do evolucionismo, sem renunciar, no entanto, a entender a modernização da sociedade velha européia como um processo histórico-universal de racionalização (HABERMAS, 1998a, p.197).

Para Weber há uma relação muito tênue entre os fenômenos da racionalização e da modernização. Assim, Weber na tradição do “*Kulturpessimismus* romântico ou nietzschiano” (LÖWY, 1999, p.79) empreende uma leitura crítica da herança da dialética do esclarecimento (*Aufklärung*) que remete à forma particular como ele pontua o processo histórico-universal de desencantamento do mundo atrelado a modernização européia no quadro do racionalismo ocidental com as componentes do Estado administrativo e da economia capitalista como locomotivas desse processo. Dessa forma, para Habermas

Max Weber situa a modernização européia no contexto de um processo histórico-universal de desencantamento (*Entzauberung*). Como Hegel, ele inicia com a transformação e dissolução de concepções do mundo religiosas abrangentes que perdem a sua força de orientação fundadora de sentido. A partir da racionalização da cultura ocidental ocorre a conhecida diferenciação entre ‘esferas de valor’. Na sequência do neokantismo de

Rickert, Weber parte do suposto de que cada uma dessas esferas – ciência, direito e moral, arte e crítica – obedece a uma lógica respectivamente própria quanto às questões factuais, de justiça e de gosto. Conflitos entre essas esferas de valor não podem mais ser acomodados de modo racional do ponto de vista superior de uma concepção de mundo religiosa ou cosmológica [... acoplado a isso] Weber concentra-se no processo da modernização social que é levado adiante pela carruagem do Estado administrativo e pela economia capitalista. Com base na diferenciação funcional entre Estado e economia, ambos os lados completam-se – a saber, um aparelho burocrático dependente de formas de fontes fiscais e uma economia de mercado institucionalizada com base no direito privado, que depende, por sua vez, de condições gerais de infra-estrutura garantidas pelo Estado. Weber vê os núcleos institucionais de ambos os âmbitos – burocracia estatal e organização empresarial – como as realizações evolutivas da modernidade social que carecem de explicação. Juntamente com o direito positivo, elas, por assim dizer, marcam o compasso da modernização da sociedade. **A explicação que Weber oferece recorda Hegel. Enquanto este último compreendeu os âmbitos significantes das sociedades modernas como corporificações de uma razão centrada no sujeito, Weber compreende a modernização da sociedade como uma institucionalização da ação (*Handeln*) conforme a fins racionais** (sobretudo nos dois setores nucleares dinâmicos do Estado e da economia) (HABERMAS, 2001a, p.176-177, destaque meu).

Desse modo, apesar de Weber pontuar questões significativas no que diz respeito à *modernidade cultural* – ou seja, a diferenciação das esferas culturais de valor entre ciência, moral e arte, sua análise se centra sobre os elementos da *modernização social* que combinados e processualizados expressam, na verdade, o triunfo da racionalidade instrumental difundida e propagada por todos os poros das sociedades modernas e que se assemelha ao princípio da subjetividade de uma razão centrada no sujeito. Em outras palavras, esta racionalidade centrada no sujeito, como vimos, expressa o que Hegel denominou como o princípio da subjetividade característico dos tempos modernos.

Dessa forma, sublima-se o ar otimista que os filósofos iluministas ainda podiam nutrir sobre o poder unificador da razão e do progresso humano expresso no projeto da modernidade. De acordo com o diagnóstico weberiano, o desenvolvimento da racionalidade instrumental nas sociedades modernas sob a forma da ação racional-com-respeito-a-fins ao invés de possibilitar a realização da emancipação humana, dá origem à sua antítese, a perda de sentido e de liberdade. Daí a alusão à idéia de uma rija crosta de aço. Esse quadro configura o *paradoxo da racionalização* com o qual se perpetua o ceticismo weberiano

diante do “carisma da razão” já que Weber fundamenta toda sua análise da racionalização social (sua teoria social) sob o conceito ‘estreito’ de racionalidade instrumental, em suma

Na seqüência da queda das concepções de mundo tradicionais e de uma racionalização da cultura que a sucedeu, ocorre uma propagação de credos privatizados e de uma consciência moral internalizada. Sobretudo a ‘ética protestante’ fomentava um modo de vida racional e, desse modo, assegurava uma ancoragem valorativamente racional de modos de comportamento conforme a fins racionais. Mas, no decorrer da modernização progressiva, a racionalidade de organização dos âmbitos de ação administrativos e econômicos – sempre se autonomizando – libertou-se, então, dessa base religiosa das orientações valorativas. **Os âmbitos de ação, novos em termos evolutivos e juridicamente constituídos, que inicialmente tinham tornado possível a emancipação dos indivíduos da socialização corporativista da sociedade pré-moderna bem como da sociedade burguesa nos seus primórdios, transformaram-se finalmente naquilo que Weber queixou-se como sendo a ‘cápsula de ferro’ [stählernes Gehäuse] (HABERMAS, 2001a, p.178, destaque meu).**

Com a tese da perda de sentido e da perda de liberdade, Weber faz seus os temas de crítica burguesa da cultura, mas esta crítica feita aos processos de modernização da sociedade é vista como resultado do “destino, da razão própria do racionalismo ocidental” (HABERMAS, 1988b, p.468), do qual não escapa uma forte dose de resignação.

Na seqüência, Habermas propõe um “retorno a Marx, ou, mais exatamente, a uma interpretação de Marx sugerida pela recepção de Weber dentro do marxismo ocidental” (HABERMAS, 1988b, p.469), o que favoreceria a explicação do processo da burocratização e da coisificação deriváveis, inicialmente, das questões de classe. Aqui o enfoque analítico acerca do legado teórico-social de Marx – que nunca é citado no original – sobre o desenvolvimento das sociedades modernas será visto de forma problemática seguindo a leitura do jovem Lukács e da primeira teoria crítica, ou seja, a leitura habermasiana da obra marxiana passa pelas lentes do diagnóstico weberiano de época da qual não escapa uma forte influência do pensamento de Lukács, Adorno e Horkheimer.

Desse modo, Habermas pode realçar tanto as hipotecas que sua teoria do agir comunicativo mantém para com a filosofia da práxis<sup>49</sup>, bem como sinalizar os distanciamentos que sua teoria social mantém para com essa matriz teórica.

Sob essa ótica, o conceito de práxis comunicativa do cotidiano deve assumir o papel de mediação que antes caberia à práxis social, ou seja, a função de uma razão centrada na história, na sociedade, no corpo e na linguagem, uma vez que a teoria da ação comunicativa estabelece uma relação interna entre práxis e racionalidade. Isso equacionaria e redimensionaria a herança do conteúdo normativo da modernidade no que diz respeito à racionalização dos mundos da vida nas sociedades modernas, mas apenas de um ponto de vista abstrato. Somente quando incorpora da filosofia da práxis, o conceito de trabalho abstrato desenvolvido por Marx, Habermas pode assentar a racionalização dos mundos da vida à luz da reprodução material da sociedade (que ele desenvolve no conceito de sistema). A questão é que o presente autor, como vimos, confere um peso proeminente ao conceito de trabalho social desenvolvido por Marx *apenas* para a análise das sociedades modernas em seu início, já que, segundo ele, essa tendência teria se enfraquecido no contexto do capitalismo tardio. Nas suas palavras,

Marx escolheu o ‘trabalho’ como conceito fundamental porque pôde observar como as estruturas da sociedade burguesa eram *cada vez mais fortemente* marcadas pelo trabalho abstrato, isto é, pelo tipo de um trabalho assalariado regulado pelo mercado, explorado capitalisticamente e organizado em forma de empresas. Entretanto, essa tendência enfraqueceu-se nitidamente nesse meio tempo (HABERMAS, 2002, p.483).

---

<sup>49</sup> Habermas, no espírito social-democrático, aglutina distintas concepções teóricas e filosóficas dentro de um mesmo referencial padrão comum quando esclarece o conceito de *filosofia da práxis*. Nas suas palavras: “Com a expressão filosofia da práxis refiro-me não apenas às distintas versões do marxismo ocidental, oriundas de Gramsci e de Lukács (como a Teoria Crítica e a Escola de Budapeste; o existencialismo de Sartre, Merleau-Ponty e Castoriadis; a fenomenologia de E. Paci e dos filósofos da práxis iugoslavos), mas ainda as variantes democrático-radicalis do pragmatismo americano (G. H. Mead e Dewey) e da filosofia analítica (Ch. Taylor)” (HABERMAS, 2002, p. 89). Este mesmo procedimento eclético-aglutinador é verificável quando designa o conceito de “marxismo ocidental”, no interior do qual “separam-se duas tradições, determinadas, por um lado, pela recepção de Max Weber e, por outro, pela recepção de Husserl e Heidegger. O jovem Lukács e a teoria crítica concebem a reificação como racionalização e obtêm da apropriação materialista de Hegel um conceito crítico de racionalidade sem recorrer *para isso* ao paradigma da produção. Em contrapartida, o jovem Marcuse e mais tarde Sartre renovam o paradigma da produção, lixiviado nesse meio tempo, ao ler os primeiros escritos de Marx à luz da fenomenologia de Husserl e desenvolver um conceito de práxis pleno de conteúdo normativo, sem recorrer para isso a um conceito de racionalidade” (HABERMAS, 2002, p. 109-110).

Isto explica não somente a dívida que o empreendimento do frankfurtiano mantém para com o legado de Marx, mas principalmente demonstra o *modus operandi* do *procedimento reconstrutivo* de Habermas que procede à luz das ‘incorporações’ dos clássicos sob o viés do *ecletismo consensual* – ou seja, desconstruindo em benefício próprio os pilares fundamentais das teorias clássicas. Logo após, como era de se esperar, Habermas, na tríade weberiana, atribui pouca importância às lutas de classes na constituição das sociedades modernas, bem como à teoria do valor-trabalho de Marx, atribuindo a Marx uma suposta compreensão da fonte da mais-valia direta e unicamente ligada ao ‘trabalho imediato’, desconstruindo conjuntamente a isso, a centralidade do trabalho como principal vetor do desenvolvimento das forças produtivas, colocando em seu lugar, como substitutas ao trabalho, a técnica e a ciência moderna. Nas suas palavras:

técnica e ciência moderna tornaram-se a principal força produtiva, com o que caem por terra as condições de aplicação da *teoria do valor do trabalho* de Marx. Não é mais sensato querer calcular as verbas de capital, para investimentos em pesquisa e desenvolvimento, à base do valor da força de trabalho não qualificado (simples), se o progresso técnico-científico tornou-se uma fonte independente de mais-valia, face à qual, a única fonte de mais-valia considerada por Marx, a força de trabalho dos produtores imediatos, perde cada vez mais seu peso (HABERMAS, 1975, p.320-321).

Depois de distorcidos e caricaturados os elementos fundamentais do pensamento de Marx em nome do procedimento reconstrutivo, fica fácil impugná-lo ao passado e com isso livrar o conteúdo normativo da modernidade do diagnóstico das soluções por ele oferecidas (ruptura e revolução). Como ele coloca:

Assim que abandonamos a compreensão da sociedade – no sujeito da filosofia da práxis – como um macro-sujeito auto-referencial que engloba os sujeitos particulares, anulam-se as correspondentes representações modelares para o diagnóstico e a solução da crise: a ruptura e a revolução (HABERMAS, 2002, p.482).

Dessa forma, Habermas procura mostrar como a filosofia da práxis continua o projeto hegeliano da modernidade. Segundo ele, após Marx lançar mão de uma crítica a

Hegel que desmistifica a suposta superação da sociedade civil no Estado (que para Hegel representava a nova totalidade ética) vendo este como manifestação da eticidade dilacerada, resulta a perspectiva de uma espécie de auto-organização da sociedade que se auto-produz e reproduz ancorada não mais no sujeito cognoscente da filosofia da reflexão, característico da dialética do esclarecimento, mas no *trabalho* como princípio da modernidade que privilegia a relação do sujeito agente com o mundo dos objetos manipuláveis, como auto-produção da espécie. Para Habermas, também em Marx “permanece a esperança de [se] realizar a idéia de uma totalidade ética” (HABERMAS, 2002, p.90) que não é capaz de superar os limites da filosofia do sujeito. Em outras palavras, a filosofia da práxis

permanece uma variante da filosofia do sujeito que, de fato, assenta a razão não na reflexão do sujeito cognoscente, mas na racionalidade com respeito a fins do sujeito agente. Nas relações entre um ator e um mundo de objetos perceptíveis e manipuláveis, só se leva em consideração uma racionalidade cognitivo-instrumental; e dessa racionalidade com respeito a fins não nasce o poder unificador da razão, representado agora como práxis emancipadora (HABERMAS, 2002, p.93).

Colocadas as coisas dessa maneira, Habermas pode continuar sua crítica da modernidade, fundamentalmente, recorrendo aos caminhos traçados pelo jovem Lukács e pela primeira teoria crítica, uma vez que, ambos iniciariam suas análises partindo da teoria que Weber oferece da modernização da sociedade adequada ao ‘espírito do marxismo ocidental’. Esse é também o trajeto que Habermas adota, com reservas, para sua análise crítica da modernidade. A influência weberiana sobre o jovem Lukács e a teoria crítica de então foi diagnosticada da seguinte forma: “Na tradição do marxismo ocidental, essa visão da sociedade administrada foi novamente radicalizada de Lukács até Adorno” (HABERMAS, 2001a, p.179).

Grosso modo, seguindo a Habermas, Lukács em *História e Consciência de Classe*, interpreta as teses weberianas da racionalização social como reificação, consequência da penetração do fetichismo da mercadoria em todos os âmbitos da vida social – consequência esta da redução, regulada pelo mercado e seus mecanismos, de todas as relações entre pessoas entendidas como relações entre coisas (coisificação das relações sociais). Em contrapartida, o proletariado, entendido como o sujeito-objeto idêntico do processo

histórico, seria o único agente capaz de reverter esse processo de racionalização social como coisificação das relações sociais ao adotar uma consciência revolucionária capaz de destruir em pedaços as estruturas reificadas da sociedade capitalista – não é difícil ver aqui como Habermas procederá em sua crítica a Lukács referenciando-a ao fato de que o filósofo húngaro procede nas trilhas abertas pela filosofia da práxis tendo como referencial teórico o trabalho e a filosofia do sujeito.

Em seguida, o teórico crítico vai ajustar as contas com os seus antigos amigos e principais mentores intelectuais – ao lado de Weber, Adorno e Horkheimer. A obra de referência básica sobre a qual Habermas se volta é a *Dialética do Esclarecimento* de Adorno e Horkheimer que retoma em certa medida a problemática lukacsiana da coisificação, mas a redimensiona em um sentido diverso do original<sup>50</sup>. Segundo Habermas “Horkheimer e Adorno radicalizam a crítica lukacsiana da coisificação” (HABERMAS, 1999a, p.481). Em primeiro lugar, diferentemente de Lukács, Adorno e Horkheimer desistoricizam o conceito de reificação do contexto histórico particular do nascimento do sistema econômico capitalista. Atrelado a isso, ancoram o mecanismo causante da coisificação da consciência não em função das relações capitalistas reificadas, mas na própria estrutura antropológica do ser, no próprio ato “de enfrentamento do sujeito que atua teleologicamente com a natureza externa” (HABERMAS, 1999a, p.482-3), em outras palavras, no trabalho. Dessa forma, o triunfo da racionalidade instrumental deixou de ser, então, o resultado de uma constelação historicamente circunscrita a um referido período histórico para se transformar no resultado inevitável da necessidade humana de auto-reprodução da espécie – as semelhanças com Weber são cristalinas. Em suma,

---

<sup>50</sup> Como sinalizou um importante crítico: “Depois da Primeira Guerra Mundial, em *História e consciência de classe*, Lukács e também, por sua influência Karl Korsch até certo ponto, adotam algumas preocupações teóricas de Weber. Mas ultrapassam radicalmente a maneira weberiana de avaliar suas implicações tanto sobre a teoria quanto sobre a prática social. Sejam quais forem as limitações de *História e consciência de classe*, não se pode negar que seu autor situa o problema da ‘racionalização’ em seu contexto social adequado e historicamente específico, enfocando tanto os antagonismos tangíveis da sociedade de consumo quanto os pontos de vista diametralmente opostos dos principais agentes sociais, que apresentam perspectivas teóricas alternativas a partir das quais se pode vislumbrar uma solução para as contradições identificadas. Significativamente, contudo, o impacto da influência weberiana sobre a Escola de Frankfurt se faz sentir na completa *inversão* desta inserção na concretude sócio-histórica, realizada por Lukács e outros, das contradições alienantes do capitalismo do século XX. Conseqüentemente, não apenas o agente social marxista da transformação revolucionária prevista é eliminado do quadro conceitual da ‘teoria crítica’, mas também a problemática da *reificação* é privada de sua base social e redesenhada no sentido weberiano abstrato e anistórico da ‘racionalização’” (MÉSZÁROS, 2004, p.77). Vide também (ANTUNES, 1999); (LESSA, 2002); (LÖWY, 1999).

O livro *Dialektik der Aufklärung* (dialética do Iluminismo) de Horkheimer e Adorno pode ser compreendido como a retro-tradução das teses weberianas na linguagem da filosofia da história hegeliano-marxista. Atribui a origem da razão instrumental ao momento da primeira separação da natureza e do espírito subjetivo. Por outro lado, há uma óbvia diferença com relação a Hegel. Nele o domínio da reflexão ou do entendimento permanece apenas um momento no movimento de uma razão totalizante que abarca a si mesma. Em Horkheimer e Adorno essa racionalidade subjetiva que instrumentaliza tanto a natureza exterior como a interior tomou de vez o lugar da razão de tal modo que esta é absorvida pela “razão instrumental” sem deixar traços (HABERMAS, 2001a, p.180).

Um importante estudioso da ‘teoria crítica’ assinalou, na mesma linha que Habermas, esta tendência da *Dialética do esclarecimento* como um adeus não só ao conteúdo normativo da modernidade, mas principalmente a qualquer possibilidade de emancipação.

A *Dialética do esclarecimento* tinha por objeto principal de investigação a razão humana e as formas de racionalidade, concluindo dessa investigação que a razão instrumental consistia na forma estruturante e única da racionalidade social no capitalismo administrado. Para Horkheimer e Adorno, a racionalidade como um todo reduz-se a uma função de adaptação à realidade, à produção do conformismo diante da dominação vigente. Essa sujeição ao mundo tal qual aparece não é mais, portanto, uma ilusão real que pode ser superada pelo comportamento crítico e pela ação transformadora: é uma sujeição sem alternativa, porque a racionalidade própria da Teoria Crítica não encontra mais ancoramento concreto na realidade social do capitalismo administrado, porque não são mais discerníveis as tendências reais da emancipação<sup>51</sup> (NOBRE, 2003, p.11-12).

---

<sup>51</sup> Em um sentido próximo: “Até então [da escritura da Dialética do Esclarecimento], tanto Horkheimer quanto Adorno haviam mantido uma certa confiança na razão crítica, que se imporia no decorrer do processo histórico que gerou a modernidade. Acreditavam até então que, apesar dos percalços e retrocessos, a humanidade chegaria, em última instância, a realizar a promessa humanística, contida na concepção *kantiana* da razão libertadora. A razão acabaria por realizar-se concomitantemente com a liberdade, a autonomia e o fim do reino da necessidade. **A Dialética do Esclarecimento representa a ruptura com essa convicção profunda.** A onipotência do sistema capitalista, reificado no mito da modernidade, estaria, segundo essa nova análise, deturpando as consciências individuais, narcotizando a sua racionalidade e assimilando os indivíduos ao sistema estabelecido. Esses se incorporam hoje na totalidade do sistema, sem condições de uma autodeterminação, sem participação na elaboração do futuro da humanidade, sem possibilidade de uma resistência crítica. **Desta forma, a Dialética do Esclarecimento tematiza, em última instância, a morte da razão kantiana, asfixiada pelas relações de produção capitalista**” (FREITAG, 2004, p.20-21, destaque meu). A crítica dessa razão auto-referencial e aporética é levada adiante por Adorno na *Dialética Negativa* que segundo Habermas, “permaneceu fiel ao empreendimento de uma crítica declaradamente paradoxal e ‘sem chão’” (HABERMAS, 2001a, p.181).

Com esta afirmação derradeira, seguindo o traçado de Adorno e Horkheimer na *Dialética*, a racionalidade com-respeito-a-fins *totalizada* e *auto-referencializada* acarreta um prejuízo – para não dizer um adeus – significativo para o debate da dialética do iluminismo. Como atenta o teórico-crítico, essa completa inversão do projeto da modernidade como emancipação não deixa de ser legatária e continuadora, tal como Weber, da tradição do contraesclarecimento. Assim,

A dialética hegeliana do Iluminismo teve a sua ponta quebrada. Pior ainda, à medida que a racionalidade instrumental incha e torna-se um todo irracional, a crítica do todo falso enreda-se em uma aporia. Assim que a crítica da razão instrumental não pode mais ser realizada em nome da razão, ela – e com ela a crítica da modernidade – perde um fundamento normativo próprio (HABERMAS, 2001a, p.180).

Em síntese, ancorado sob o ponto de vista da *modernidade cultural*, Habermas pode traçar as ‘debilidades’ das análises sociais que se atém apenas ao aspecto da *modernização social*, que identificam racionalização social com aumento da racionalidade instrumental, bem como apontar as dificuldades insuperáveis por estes autores no sentido de realizar as promessas da modernidade. Sob o mesmo ponto de vista, da *modernidade cultural*, o nosso autor empreenderá agora sua crítica a Talcott Parsons, que além de ser considerado um clássico tal como Marx, Weber e Durkheim, desenvolveu uma teoria da sociedade de complexidade incomparável.

À diferença dos clássicos da teoria social como Marx e Weber, a teoria parsoniana da sociedade não é marcada nitidamente pelo ideário do projeto moderno. Isso se explica não só pelo contexto histórico no qual escreve, mas principalmente pelo tipo de análise realizada pelo autor que, segundo Habermas, prioriza a interligação entre os subsistemas da economia e do estado em detrimento dos aspectos do mundo vital.

Na verdade, a crítica se centra sobre a questão de como a teoria social parsoniana, a *teoria sistêmica* de cariz funcionalista, desdiferencia os conceitos de sistema e mundo da vida – tão caros a Habermas. Segundo nosso autor, Parsons após décadas de longo desenvolvimento teórico-social, optou por assentar sua teoria da sociedade sobre o primado da teoria dos sistemas o que o obriga a “representar os contextos de ação diretamente como

sistemas e a abandonar o primado categorial da teoria da ação” (HABERMAS, 1988b, p.287). O problema, segundo Habermas, é que este giro da teoria da ação no sentido da teoria dos sistemas, apesar de propiciar uma análise aprofundada dos subsistemas do mercado e do estado, acarreta uma desvalorização do *status* do sistema cultural.

Além disso, a centralidade da teoria sistêmica da sociedade ocasionaria não só uma desvalorização do papel dos sujeitos agentes das ações sociais, como impediria uma caracterização precisa dos contextos de ação tanto do sistema como do mundo da vida. Do ponto de vista de Parsons, segundo Habermas,

A reprodução simbólica do mundo da vida, que nos é acessível desde a perspectiva interna [dos seus membros], permanece alijada de sua função e convertida em perspectiva externa, em conformidade com o sistema, sem que o passo metodológico que conduz a tal objetivação deixe vestígios reconhecíveis. (HABERMAS, 1988b, p.402).

Isto por que só pela perspectiva da ação comunicativa, do ponto de vista interno de seus membros, se torna possível uma apreensão adequada dos padrões de integração social, como coloca novamente o frankfurtiano:

As estruturas que os sistemas de ação exibem, não resultam acessíveis a observação sem chegar a elas hermeneuticamente, isto é, desde a perspectiva interna de seus membros. [Desse modo,] essas estruturas constitutivas da integridade sistêmica das quais depende a identidade de uma sociedade, somente resultam acessíveis, sendo como são estruturas do mundo da vida, desde que a análise reconstrutiva parta do saber intuitivo dos seus membros (HABERMAS, 1988b, p.214-215).

Recorrendo a uma teoria sistêmica de sociedade, Parsons renúncia à possibilidade de fundamentar e de explicar, em termos de teoria da ação, um critério de racionalidade capaz de julgar o complexo processo da modernização social. Em outras palavras, fica vedada a Parsons a possibilidade de explicar as coações sistêmicas que se traduzem em patologias sociais, já que sua análise não é capaz de diferenciar o que é patológico do que não é no processo da modernização social. Em suma, à medida que o conceito de sociedade sistêmica abre mão da perspectiva da ação,

Parsons não pode descrever a racionalização do mundo da vida e o aumento da complexidade dos sistemas de ação como dois processos separados, como dois processos que se influenciam mutuamente, mas que com frequência percorrem caminhos em direções contrárias (HABERMAS, 1988b, p.404).

Canceladas as possibilidades de desenvolver um diagnóstico preciso da modernização social, elimina-se, igualmente, a possibilidade de se repensar o projeto da modernidade sob o viés sistêmico parsoniano. Igualmente problemáticas e/ou limitadas, sempre segundo Habermas, são as explicações societais que não levam em consideração os pontos de vista da *modernização social* na constituição da socialidade moderna, seja na vertente de uma teoria comunicativa da sociedade como em Mead, ou através da noção da solidariedade social de Durkheim. Ambas as análises, apesar de diferenciadas, fixam suas interpretações sociais nos processos da *modernidade cultural*.

O grande ponto de interesse para Habermas nessas teorias – nesta mudança de paradigma que se produz dentro da teoria da ação do aspecto da atividade teológica à ação comunicativa – é que ele extrai daqui os fundamentos para se pensar o processo de racionalização do mundo da vida e do conceito de racionalidade comunicativa na tentativa de romper com as premissas da filosofia da consciência característicos das teorias sociais vistas até aqui. Assim, examina a teoria social de Georg Herbert Mead (o *behaviorismo social*) que estuda as etapas de diferenciação evolutivas entre as formas de organização social ‘arcaicas’ e ‘modernas’ – desde as interações mediadas por símbolos até uma análise comportamental dos indivíduos mediados linguisticamente.

Apesar de Mead interpretar as tendências evolutivas nas sociedades modernas como racionalização comunicativa do mundo da vida, o enfoque crítico do frankfurtiano contra Mead se deve a ele permanecer atento apenas aos “traços formais da evolução moderna da moral e do direito, e aos traços formais do individualismo no âmbito do desenvolvimento da personalidade” (HABERMAS, 1988b, p.155), não considerando os aspectos substanciais desse processo. Este “idealismo da teoria da sociedade de Mead” (HABERMAS, 1988b, p.159) é ainda mais expresso por ele não ter uma idéia clara do alcance de todo o potencial analítico reconstrutivo contido na ação comunicativa, em outras palavras, Mead passa por cima dos processos de reprodução material da sociedade, como pontua Habermas

A reprodução material da sociedade, as garantias de sua existência física, tanto frente ao interior como ao exterior, permanecem eliminadas da imagem de uma sociedade entendida exclusivamente como um mundo da vida comunicativamente estruturado. Mead passa por alto a economia, a estratégia, a luta pelo poder político; somente atende à lógica e não à dinâmica da evolução social (HABERMAS, 1988b, p.159).

A análise de Mead só cobra visibilidade e despe-se dos vestígios formais e idealistas quando situada no contexto adequado de uma história sistêmica de matriz funcionalista, a qual a representa a teoria durkheimiana da sociedade. Com o ponto de partida focado na *divisão social do trabalho* como forma de captar a diferenciação estrutural dos sistemas sociais, Durkheim pôde analisar segundo Habermas, as formas de integração social e, em certa medida, sistêmica que caracterizam o trânsito da forma de solidariedade mecânica à orgânica com a clara preocupação de assegurar, para esta solidariedade orgânica, uma integração social regulada normativamente. Isto por que

A diferenciação do sistema da economia de mercado, com a complexidade que carrega, destrói as formas tradicionais de solidariedade sem gerar ao mesmo tempo orientações normativas que possam assegurar a forma orgânica de solidariedade (HABERMAS, 1988b, p.166)

As formações sociais caracterizadas como ‘primitivas’ em que predomina a forma de solidariedade mecânica, além de ter sido objeto de intenso estudo por Durkheim, proporcionou-lhe o entendimento da forma de integração social assentada no *simbolismo religioso*, o que tornava possível para os membros dessa sociedade um consenso normativo básico (expressão da consciência coletiva) do qual resultava uma coordenação ritual das ações sociais – se expressa aqui em certa medida o potencial contido na ação comunicativa. Em contrapartida, com a mudança de base da integração da sociedade – do consenso normativo básico à conexão sistêmica de âmbitos de ação – o plano analítico durkheimiano eivado pela divisão do trabalho busca explicar por que as sociedades orgânicas se vêem arrastadas a uma situação anômica isenta de conteúdo normativo e, é justamente aqui que, segundo nosso autor, resulta a dificuldade de Durkheim em resolver os paradoxos da modernização social, como alerta:

As formas democráticas de formação da vontade política e a moral universalista são, segundo o próprio diagnóstico de Durkheim, demasiado débeis para conter os efeitos desintegradores da divisão social do trabalho. Durkheim observa como as sociedades capitalistas industriais se vêem arrastadas a um estado de anomia. E esta anomia se origina, segundo ele, nesses mesmos processos de diferenciação do qual deveria surgir, com a necessidade de uma <lei natural>, uma nova moral [...]. Durkheim trata de resolver o paradoxo distinguindo entre os fenômenos normais da divisão social do trabalho e < a divisão anômica do trabalho>. Seu exemplo central de divisão anômica do trabalho é < a hostilidade entre trabalho e capital>. Mas as análises que Durkheim leva a cabo no livro terceiro põem de manifesto o círculo vicioso em que se vê envolto. Por uma parte, se atém a tese de que as regras morais que fazem possível a solidariedade orgânica, < no estado normal, emanam por si só da divisão do trabalho>. Mas, por outro lado, explica o caráter disfuncional de determinadas formas de divisão do trabalho pela ausência de tais regulações normativas (HABERMAS, 1988b, p.166).

É com base nesses apontamentos que Habermas derivou os conceitos de *integração social* e de *integração sistêmica* bem como os fundamentos de uma teoria da sociedade dual dividida entre sistema e mundo da vida. Esclarecendo: já se parta de Mead com as categorias relativas às interações sociais ou com Durkheim das categorias relativas às representações coletivas, “em ambos os casos se está concebendo a sociedade desde a perspectiva dos sujeitos agentes que participam nela, como um *mundo da vida de um grupo social*” (HABERMAS, 1988b, p.167), ou seja, desde o ponto de vista da forma de *integração social* na qual os mecanismos de coordenação da ação harmonizam entre si as orientações das ações dos participantes.

Caso se recorra, em contrapartida, sempre segundo Habermas, à tradição de pensamento que baseia suas análises sociais sob a problemática da racionalização-coisificação (Weber, Marx, Lukács, Adorno etc.), a teoria social será exposta sob o viés da *integração sistêmica*, ou seja, através daqueles mecanismos funcionais que geram consequências não-pretendidas pelo conjunto das ações sociais dos indivíduos.

É recorrendo a essas duas matrizes teóricas que Habermas, como vimos, procura no espírito do seu *procedimento reconstrutivo*, o do *ecletismo consensual*, fundamentar sua própria teoria social liberando a teoria da sociedade tanto do idealismo presente nas construções comunicacionais da sociedade que desvalorizam os aspectos da *modernização*

*social* na sua constituição, bem como quitando a hipoteca das teorias sociais que não se atendo aos aspectos da *modernidade cultural*, se mantêm presas na redoma conceitual da filosofia da consciência. Dito de outra forma: ao mesmo tempo em que se desvencilha dos aspectos idealistas das teorias sociais que tem na linguagem sua tessitura fundamental, extrai delas os pilares de sua própria construção teórico-social. Igualmente, na mesma medida em que critica a estreites dos conceitos de sociedade de Weber, Marx, Adorno etc. retira deles os fundamentos de sua análise sobre o processo da modernização social.

Depreende-se, assim, como o frankfurtiano entrelaça os aspectos centrais de sua teoria social assentada na dualidade de sistema e mundo da vida (sob o enfoque analítico da *integração sistêmica* e da *integração social*) com os aspectos de sua crítica da modernidade equacionada sob os pontos de vista da *modernidade cultural* e da *modernização social*. Esse viés analítico lhe permite, além do mais, não só reconstruir e redirecionar os temas da reificação, da coisificação em suma, das patologias sociais no sentido da ação comunicativa, o que em grande medida remete à retomada do *inacabado projeto da modernidade* – a emancipação humana – na sua arquitetônica teórica, mas atrelado a isso, o qualifica, ou melhor, fornece o arsenal teórico-conceitual a partir do qual desfere sua crítica portentosa aos titãs do *contra-esclarecimento* que na versão *up to date* representam a vertente designada como a ‘pós-modernidade’. Vejamos agora, como o nosso filósofo, movimenta os aspectos de sua teoria social no sentido de crítica a essa matriz intelectual que rompe com as promessas emancipatórias tão caras a ele, bem como aos clássicos da teoria social moderna.

## **2.4 Crítica da pós-modernidade em Habermas.**

A compreensão cabal do *discurso filosófico da modernidade* de Habermas só se torna plenamente inteligível à luz dos desdobramentos críticos referendados ao chamado ‘pós-modernismo’. Na verdade, um dos pilares estruturadores que motivaram o frankfurtiano nessa empreitada crítica foi consubstanciado a partir do desafio proposto pela crítica neo-estruturalista da razão. Nesse sentido, tanto no *Discurso Filosófico da Modernidade* quanto na *Teoria da ação comunicativa* se verifica um indiscutível conteúdo

político que marca a construção dessas obras. Se observarmos o contexto histórico, apresentado no *Capítulo I*, no qual o teórico-crítico propõe critérios universalistas da razão, de defesa da modernidade e de uma justificativa da ilustração, se torna claro que ele se posiciona, aparentemente, na contramão da tendência dominante. Como vimos na *Introdução*, Habermas está preocupado com a herança do racionalismo ocidental, com o enfraquecimento das tradições clássicas da época moderna, e principalmente com os efeitos patológicos da modernização social que se acentuam sobrejamente na última quadra histórica do século XX.

Procura, a partir de então, movimentar o seu sólido acervo cultural contra as tendências filosóficas, sociológicas e políticas que desvalorizam os aspectos da *modernidade cultural* e da *modernização social*. Como mencionado no *capítulo I*, Habermas não fornece uma ‘interpretação histórica do pós-moderno’ e, nem mesmo procura uma definição temporal precisa acerca do conceito de ‘pós-modernidade’. Ele entende, em contrapartida, que este fenômeno social ganha força a partir dos finais dos anos 50 e início dos anos 60 do século XX, mas não deriva daí uma análise histórico-material marxista para o seu entendimento. Apesar disso, sua crítica à ‘pós-modernidade’ nos parece sólida e fecunda em muitos pontos, ainda que não concordemos com as saídas oferecidas por ela.

Isto por que, como era de se esperar, já que esboçamos os contornos mais gerais de seu pensamento social, Habermas equaciona a ‘pós-modernidade’ sob a ótica de sua construção teórico-social. Assim, os modismos teóricos, as novidades artísticas propostas pela ‘pós-modernidade’ são vistas e relacionadas com os traços mais significativos que caracterizam, de forma geral, o seu discurso filosófico da modernidade e toda a problemática social que daí se origina. É com base nesse enfoque analítico que Habermas declarou: “julgo infundada essa tese do surgimento da pós-modernidade” (HABERMAS, 1987, p.105). Isto por que

Eu não interpretaria o ambiente cultural contemporâneo no sentido do assim chamado pós-modernismo, como sinal de esgotamento ou ‘fim’ do modernismo na arte ou na arquitetura. No máximo a nossa situação permite concluir que as experiências estéticas reveladas pelas vanguardas do século XX não conseguem acesso a uma prática cotidiana racionalizada unilateralmente, frente a cujas portas elas circulam

interminavelmente, em culturas cindidas de especialistas (HABERMAS, 1987c, p.92).

O prefixo ‘pós’ adotado pela ‘pós-vanguarda’, pelos teóricos da sociedade ‘pós-industrial’ ou ainda pelo chamado ‘pós-estruturalismo’ mais do que representar de fato uma ruptura fundamental com relação à arte modernista, ou com o desenvolvimento do capitalismo, ou ainda com os princípios teóricos do estruturalismo, expressam, na verdade segundo Habermas, um sentido de tomar distância. No entanto, para ele, a predominância do ‘pós-modernismo’ no ambiente cultural contemporâneo implica um crescimento de tendências que serão designadas como *conservadoras*.

Inicialmente a expressão “pós-moderno” designava novas variantes no interior do amplo espectro da modernidade tardia, isto ao ser aplicada nos Estados Unidos, durante os anos 50 e 60, às correntes literárias que se queriam diferenciar das obras do modernismo inicial. O pós-modernismo só se transformou em grito de guerra afetivamente carregado e diretamente político quando, nos anos 70, duas posições contrárias ganharam força de expressão, de um lado, os *neoconservadores*, que gostariam de se livrar dos conteúdos supostamente subversivos de uma “cultura espiritualmente hostil”, em defesa do reavivamento das tradições; de outro, os radicais dentre os *críticos do crescimento econômico*, para os quais a nova Construção (Neues Bauen) se havia tornado símbolo da destruição provocada pela modernização (HABERMAS, 1987b, p.116).

Os tipos-ideais de conservadorismo elaborado por Habermas são assim classificados em virtude da forma como estes tipos dialogam com o conteúdo da modernidade cultural e da modernização social. Os que proclamam uma ‘pós-modernidade’, ou que recomendam a volta à pré-modernidade, ou ainda os que rejeitam radicalmente a ‘modernidade’. Desse modo, o espectro abarcado pelas vertentes *conservadoras* inclui: os *neoconservadores* (Arnold Gehlen, Gottfried Benn, Carl Schmitt, o jovem Wittgenstein, a administração Reagan, o governo Thatcher etc.) caracterizados como aqueles que comemoram as conquistas da modernização social, mas que rejeitam os seus conteúdos mais explosivos. Pelos *antigos conservadores* (Leo Strauss, Hans Jonas, Robert Spaemann) que nem sequer se deixam contaminar pela modernidade cultural, antes propõem uma volta a posições anteriores à modernidade. E, finalmente, pela vertente dos *jovens conservadores* (Georg Bataille, Derrida, Foucault, Lyotard) que reclamam o fim do esclarecimento, a libertação da

subjetividade descentrada dos imperativos do trabalho e do mercado para ultrapassar o horizonte de tradição da razão. *Esta despedida anarquista da modernidade, à diferença da neoconservadora, se refere à modernidade como um todo.*

Diferenciada a tipologia que marca os traços conservadores das variantes ‘pós-modernas’, nos circunscreveremos, seguindo Habermas, na análise detida da vertente anarquista da modernidade, não só pelo volume textual que o nosso autor dedicou a esta tendência comparada às outras (enquanto estas são tratadas em poucas páginas e mencionadas pontualmente, àquelas, ele destinou mais de uma centena de páginas), mas pela importância que ele atribui a elas para o debate da emancipação humana.

A importância atribuída a esta tendência conservadora se dá devido ao fato de que ela abdica, ou melhor, *se despede da modernidade como um todo* através de sua recusa total em continuar o discurso filosófico da modernidade pelo viés do esclarecimento. Na verdade, esta despedida anárquica da modernidade se volta contra todo o conteúdo humanista e racionalista gerado na época moderna, contra as realizações do *princípio da subjetividade*. É verdade que, nesse sentido, estas tendências filosóficas não deixam de ter certo ancoramento na realidade já que, como vimos no item 2.3 *Fundamentos para a crítica da modernidade habermasiana*, o princípio da subjetividade e da estrutura da autoconsciência posta com ele, além de propiciarem liberdade subjetiva e reflexão geram igualmente aprisionamento e castração. Assim, essa vertente do *contraesclarecimento* na sua versão ‘pós-moderna’ busca e encontra seus procedimentos analíticos nos precursores do contra-esclarecimento.

Esclarecendo: o próprio processo de racionalização do mundo da vida na época moderna marcado, principalmente, pela ação estratégico-cognitiva que fincou as bases para o surgimento do princípio da subjetividade, gerou os condicionalismos históricos propícios para o surgimento do procedimento de crítica da razão nas suas mais variadas vertentes do contraesclarecimento. Como alega,

A contra-ilustração que se põem em marcha depois da Revolução Francesa como reação a esta assenta as bases de uma crítica da modernidade, que enquanto tal tem experimentado muitas ramificações. O denominador comum a todas elas é a convicção de que a perda de sentido, a anomia e a alienação, as patologias da sociedade burguesa e, em geral,

da sociedade pós-tradicional, possuem sua origem na própria racionalização do mundo da vida (HABERMAS, 1988b, p.209-210).

Dessa forma, as variantes ‘pós-modernas’ do contraesclarecimento, seja na versão genealógica de Foucault ou no projeto desconstrucionista de Derrida, não representam uma novidade de crítica da razão já que encontram seus precursores nos pensadores críticos da ilustração – bem como nos pensadores que continuam esta crítica. Assim, é em Nietzsche que se encontrará o ponto de inflexão na modernidade que vai marcar as origens do contraesclarecimento.

Como Habermas explica, esta tradição que tem em Nietzsche um dos seus principais corifeus, remonta à continuidade da dialética do esclarecimento a partir da crítica da filosofia de Hegel que apesar de precursora não conseguiu resolver o problema da autocertificação da modernidade. Em outras palavras, a problemática filosófica da dialética do esclarecimento pós-Hegel abre-se, em três perspectivas: entre os hegelianos de esquerda, os hegelianos de direita e Nietzsche. Pelo menos um ponto é unânime entre essas três concepções: todas tentam destruir a última grande filosofia (de Hegel) por esta assentar-se em uma razão fundada no princípio da subjetividade que de um só golpe é capaz tanto de esclarecer e libertar a potencialidade humana quanto de, ao mesmo tempo, obscurecer e mistificar as realizações desta. Não obstante, semelhanças à parte, o projeto político-social dessas vertentes é nitidamente diferenciado.

A crítica dos *hegelianos de esquerda*, voltada para a prática e atenta à revolução, quer mobilizar o potencial de razão historicamente acumulado, que aguarda ser liberado, contra a mutilação da razão, contra a racionalização unilateral do mundo burguês. Os *hegelianos de direita* seguem Hegel na convicção de que a substância do Estado e da religião compensará a inquietação da sociedade burguesa, assim que a subjetividade da consciência revolucionária, que causa essa inquietação, ceder ao discernimento objetivo da racionalidade do existente. A racionalidade do entendimento, elevada a absoluto, expressar-se-ia então no fanatismo das idéias socialistas; contra esses falsos críticos seria preciso apenas impor o discernimento metacrítico dos filósofos. *Nietzsche* quer, enfim, desmascarar a dramaturgia da peça inteira em que se apresentam tanto a esperança revolucionária quanto a reação. Priva a crítica da razão centrada no sujeito e atrofiada em racionalidade com respeito a fins do seu impulso dialético, comportando-se em face da razão em seu todo como os jovens hegelianos perante as suas sublimações: a

*razão não é mais do que poder*, do que a vontade de poder pervertida que esconde tão esplendidamente (HABERMAS, 2002, p.80-81).

O procedimento nietzschiano que procura nos primórdios arcaicos, anteriores ao começo da história ocidental, o outro da razão no mito como empreendimento crítico da razão a fim de buscar as experiências soterradas e eliminadas pela racionalização, representa não só a primeira despedida da modernidade, mas a renúncia em reter o seu conteúdo emancipador. Esse niilismo desesperado que busca na arte a superação da totalidade ética cindida na modernidade é a reação encontrada por Nietzsche diante do domínio da atividade racional com respeito a fins. Dessa forma,

Com a entrada de Nietzsche no discurso da modernidade, a argumentação altera-se radicalmente. Primeiro, a razão fora concebida como autoconhecimento reconciliador [Hegel], depois como apropriação liberadora [hegelianos de esquerda] e, finalmente, como rememoração compensatória [hegelianos de direita], para que pudesse se apresentar como equivalente do poder unificador da religião e superar as cisões da modernidade a partir das forças motrizes da própria modernidade. Por três vezes falhou essa tentativa de talhar um conceito de razão segundo o programa de um esclarecimento em si mesmo dialético. Nessa constelação, Nietzsche tinha apenas a escolha de submeter mais uma vez a razão centrada no sujeito a uma crítica imanente ou abandonar por completo o programa. Nietzsche decide-se pela segunda alternativa. Renuncia a uma nova revisão do conceito de razão e *despede* a dialética do esclarecimento (HABERMAS, 2002, p.124).

O legado de Nietzsche prosseguiu por duas vias. Uma que vai de Bataille a Foucault, a do “cientista cético” que busca desvelar a perversão da vontade de poder, que busca encontrar essa razão centrada no sujeito como marca da própria origem antropológica e psicológica do homem. E outra, de Heidegger a Derrida, chamada dos “críticos iniciados da metafísica” que reivindicam um saber especial e perseguem a origem da razão centrada no sujeito até os seus começos pré-socráticos. A proposta de Habermas é verificar se essa despedida anárquica da modernidade, diferentemente da tradição do esclarecimento, consegue romper com a redoma conceitual da filosofia do sujeito. Iniciaremos a sua apresentação crítica recorrendo primeiro aos “críticos iniciados da metafísica”.

A crítica da razão empreendida por Heidegger, à diferença de Nietzsche, procederá através da tentativa de destruição da metafísica sob a ótica de uma ontologia que tem seu

primado na filosofia. A prioridade assumida pela filosofia temporalizada é o percurso que ele escolhe como forma de transformar o pensamento filosófico no palco da renovação das forças dionisiacas. Para Heidegger, os destinos históricos de uma sociedade são melhores compreendidos à luz das mudanças na forma de compreensão do Ser que em cada época espelham-se na história da metafísica. Assim, ele pode compreender a essência totalitária de sua época como expressão da racionalidade com respeito a fins, da compreensão moderna de racionalidade desenvolvida de Descartes até Nietzsche.

Dito de outro modo: a reconstrução heideggeriana da história da metafísica que busca apreender as diferentes épocas históricas a partir do primado da dimensão lingüística da geração do mundo é fruto da sua concepção estreita de razão como entendimento manipulador e objetificador. Com esse procedimento crítico ele volta-se contra a razão centrada no sujeito característico de todo o discurso da modernidade. Contra ela, ele gostaria de evocar, à maneira de Nietzsche e sob os desígnios de uma separação do Ser do ente, uma vontade de poder que, anterior às origens pré-socráticas da metafísica, fosse além do pensamento filosófico.

Contudo Heidegger não pode entender a destruição da história da metafísica como crítica desmascaradora, ou a superação da metafísica como um último ato de desvelamento. A auto-reflexão, que a desempenha, pertence ainda à época da subjetividade moderna. Portanto o pensamento que utiliza a diferença ontológica como fio condutor precisa reivindicar uma competência cognitiva *além* da auto-reflexão, além do pensamento discursivo em geral. Nietzsche ainda podia reportar-se à idéia de “colocar a filosofia no terreno da arte”; Heidegger fica apenas no gesto que assegura que, para iniciados, “há um pensamento mais rigoroso do que o conceitual” (HABERMAS, 2002, p.193-194).

Contra o conceito de racionalidade, de auto-reflexão, característicos da filosofia do sujeito, Heidegger, na sua crítica da metafísica, procede pelo viés de uma ontologia existencial do ser-aí, com o objetivo do Ser retomar o papel do mito dionisiaco – de se recuperar a questão pelo sentido do Ser. No entanto, Heidegger ao assim proceder, antes de se livrar da problemática da filosofia da consciência, permanece preso a ela, só a rompe pela via da negação abstrata, segundo Habermas. Isso por que a solução heideggeriana de elevar o conceito de “vida” a elemento fundamental de sua filosofia, apesar de instrutiva e

de romper com o primado da teoria do conhecimento, não abandona a problemática transcendental em que se movimenta todo o discurso filosófico da modernidade. Nas suas palavras:

Embora Heidegger destrua, em primeiro passo, a filosofia do sujeito em favor de um contexto de remissões que possibilita relações sujeito-objeto, em um segundo, recai na pressão conceitual da filosofia do sujeito, quando se trata de tornar concebível, a partir de si mesmo, o mundo como processo de um acontecer universal. O ser-aí concebido em termos solipsistas ocupa, por sua vez, o lugar da subjetividade transcendental. Na realidade, esta não aparece mais como proto-eu (*Ur-Ich*) onipotente, mas como “proto-ação da existência humana, na qual todo existir necessita enraizar-se no meio do ente. Ao ser-aí é exigida a autoria pelo projetar do mundo (HABERMAS, 2002, p.212).

A *despedida anárquica da modernidade* na versão do *contra-esclarecimento* ‘pós-moderno’ encontrará segundo Habermas, em Derrida um dos seus principais corifeus. Na continuidade da corrente aberta por um Nietzsche ressuscitado nos anos 70 e através da influência de um Heidegger perdoado pelo seu envolvimento com o nazismo, o discurso filosófico da modernidade terá em Derrida, outro ‘crítico iniciado da metafísica’, uma nova versão de despedida da modernidade – agora pelo viés *desconstrucionista*. Da mesma forma como Heidegger, Derrida também procederá em nome de uma crítica da razão ocidental só que sob novas roupagens, como alerta o frankfurtiano:

Assim como Heidegger, Derrida olha “o todo do Ocidente” e confronta-o com o seu outro, que se anuncia por meio de “abalos radicais” – econômica e politicamente, isto é, em primeiro plano, por meio da nova constelação entre a Europa e o Terceiro Mundo; e, metafisicamente, por meio do fim do pensamento antropocêntrico. Como ser para a morte, o homem tem vivido sempre em referência a seu fim natural. Mas, agora, trata-se do fim de sua autocompreensão humanista [...]. A conhecida melodia da auto-superação da metafísica dá o tom também para o empreendimento de Derrida; **a destruição alterou o nome para a desconstrução** (HABERMAS, 2002, p.227-228, destaque meu).

Esta crítica da modernidade lança mão, tal como Heidegger, do *medium* da linguagem como forma geracional do mundo – esquecida pela tradição que remonta de Descartes a Hegel. A diferença para com Heidegger está situada, no entanto, no papel

desempenhado pela *gramatologia*, isto é, pela ciência da escritura, co-originária, segundo Derrida, do pensamento metafísico.

Para Heidegger, a linguagem constitui o *medium* da história do Ser; a gramática das imagens lingüísticas do mundo dirige a compreensão pré-ontológica do Ser, reinante em dado momento. No entanto Heidegger se contenta em indicar, de modo global, a linguagem como a morada do Ser; apesar da posição privilegiada atribuída à linguagem, nunca a investigou sistematicamente. Aqui começa Derrida. Um clima científico determinado pelo estruturalismo de Saussure encoraja-o a tomar também a lingüística a serviço dos fins da crítica da metafísica (HABERMAS, 2002, p.229-230).

A crítica da metafísica sob a veste gramatológica que, no seu empreendimento, remonta aquém dos começos da escritura e que dialoga de forma crítica com a teoria do significado de Husserl, ganha seus contornos mais decisivos quando entendida como *legibilidade absoluta*, ou seja, quando a forma escrita da linguagem é liberada dos seus contextos de origem, assim,

A escritura torna independente o dito em relação ao espírito do autor e ao alento do destinatário, assim como em relação à presença do objeto que se fala. O *medium* da escritura confere ao texto uma autonomia pétrea em face de todos os contextos vivos. Estingue as referências concretas a sujeitos individuais e situações determinadas e, contudo, conserva a legibilidade do texto. A escritura garante que um texto possa ser sempre relido nos mais diversos contextos (HABERMAS, 2002, p.233).

A atividade operadora e criadora de sentido do mundo passa a ser entendida como a escritura. “A escritura é considerada como signo absolutamente originário, arrancado de todos os contextos pragmáticos da comunicação e tornado independente de todos os sujeitos falantes e ouvintes” (HABERMAS, 2002, p.250). A tentativa radicalizada de Derrida de suplantar a crítica da metafísica de Heidegger e de se livrar das hipotecas da filosofia do sujeito através do recurso conceitual do *medium* da escritura permanece refém do edifício metafísico que pretendia derrubar – a filosofia da consciência, na medida em que apenas desloca (e não desconstrói) o posto da subjetividade transcendental para uma linguagem escrita entendida como ‘acontecer desprovido de sujeito’. Dessa forma, Derrida permanece dentro do discurso filosófico da modernidade tal como Heidegger.

Como participante do discurso filosófico da modernidade, Derrida herda as debilidades de uma crítica da metafísica que não se livra da intenção da filosofia primeira. Apesar da mudança de postura, ele empreende afinal apenas uma mistificação das patologias sociais palpáveis; também desacopla da análise científica o pensamento essencial, isto é, o pensamento desconstrutivo e, por meio de fórmulas vazias, aterra-se na invocação de uma autoridade indeterminada. Todavia esta não é a autoridade de um Ser deslocado pelo ente, mas a autoridade de uma escritura não mais sagrada, de uma escritura exilada, errante, alienada de seu sentido próprio e testemunha testamentária da ausência do sagrado (HABERMAS, 2002, p.254).

A crítica da metafísica dos “*críticos iniciados da metafísica*” seja na vertente ontologizante de Heidegger ou mesmo nas trilhas da gramatologia de Derrida revela seus limites últimos por estarem presas ainda ao discurso filosófico da modernidade de que queriam escapar. Resta ainda verificar se a outra corrente do contra-esclarecimento (de despedida anárquica da modernidade), aquela representada pelos chamados “*cientistas céticos*”, tanto na versão primeira arquitetada por Bataille ou mesmo na versão pós-moderna de Foucault, são capazes de oferecer uma saída distinta das oferecidas por Heidegger e Derrida para romper com o primado da filosofia do sujeito e com a herança do discurso filosófico da modernidade. Vamos, assim, investigar a *teoria da soberania* de Bataille sob as lentes habermasianas.

A empreitada de Bataille segue a senda de uma reconstrução narrativa do triunfo da razão ocidental na história. À diferença para com Heidegger se dá em virtude de que Bataille busca uma aproximação da força dionisíaca, capaz de curar a fratura entre o mundo do trabalho e o lado proscrito da razão, a partir dos fenômenos da auto-transgressão e da auto-extinção do sujeito que age com respeito a fins – e não pela via da auto-superação da metafísica. Dessa forma, o conceito de *heterogêneo*, expressão característica das linhas báquicas de uma vontade de poder orgíaca, não só norteará o interesse de Bataille, mas assumirá, em seu pensamento, uma posição central.

A apreensão precisa desse conceito se torna manifesta quando compreendido como a contraparte da razão entendida enquanto trabalho, quando visualizado como manifestação de todos os elementos que resistem à assimilação das formas burguesas de vida, às rotinas do cotidiano e ao alcance metodológico das ciências. Depreende-se que o conceito de

*homogêneo* deva ser compreendido como expressão do trabalho, como força homogeinizadora.

A dualidade categorial de Bataille utilizada para compreender a privação do homem na sociedade moderna precisa ser entrelaçada com a questão da produtividade e improdutividade do trabalho traduzida em termos bataillianos. Nesse sentido, como coloca Habermas, é que a teoria da soberania deve ser vista. Segundo Habermas, o objetivo da produção de bens para Bataille não é a satisfação das necessidades humanas representadas nos valores-de-uso, mas o consumo de sua forma improdutiva de dispêndio, representada no luxo, nas guerras, cultos etc. Dessa forma, a soberania é concebida como o outro da razão como “estados tóxicos da auto-renúncia, do evadir-se, do delírio” (HABERMAS, 2002, p.313), de forma completa:

A soberania opõe-se ao princípio da razão reificante, instrumental, que surge da esfera do trabalho social, tornando-se dominante no mundo moderno. Ser soberano significa não se deixar reduzir, como no trabalho, ao estado de uma coisa, mas desenvolver a subjetividade: afastado do trabalho e tomado pelo momento, o sujeito se esgota no consumo de si mesmo. A essência da soberania consiste no consumo do inútil, naquilo “que me agrada” (HABERMAS, 2002, p.314-315).

Bataille projeta então a sua esperança no fato de que com a universalização do trabalho com respeito a fins, que supostamente leva à reificação e a um crescimento vertiginoso do excedente, este desenvolvimento propiciará a ressurreição do poder soberano, apagado pela influência do trabalho, já que o excedente produzido em escala crescente não será consumido produtivamente, mas improdutivamente para proveito da soberania. Assim, conclui Habermas:

Não preciso adentrar no conteúdo dessa imagem do mundo, metafisicamente no mau sentido do termo, que se apresenta na forma de uma superação da economia, antropologicamente motivada. Quer se trate de ciência ou mero substituto da metafísica, em ambos os casos Bataille se vê confrontado com a mesma dificuldade ante a qual se encontrara Nietzsche ao adotar a perspectiva da ciência e da crítica da ideologia. Se a soberania e sua fonte, o sagrado, se comportam como o absolutamente heterogêneo perante o mundo da ação racional com respeito a fins; se o sujeito e a razão só se constituem pela segregação daqueles poderes; se o outro da razão é mais que o irracional ou o desconhecido, a saber, o

*incomensurável*, que não pode ser tocado pela razão – a não ser pelo preço da explosão do sujeito racional –, então não há nenhuma condição que permita conceber como possível uma teoria cujo alcance exceda o horizonte de acesso à razão e que nem mesmo analise, mas simplesmente tematize a interação da razão com um poder originário transcendente. [...] Bataille desmente seus próprios esforços de levar a cabo, com os meios da teoria, uma crítica radical da razão (HABERMAS, 2002, p.330-332).

A crítica da razão, não obstante, permanece viva para além de Bataille. É Foucault quem a desenvolve produtivamente sob a ótica de uma *historiografia genealógica*. O teórico do poder recebe a herança de crítica da razão não de Heidegger como Derrida, mas de Bataille. Segundo Habermas, além das influências de Nietzsche e Bataille, o *contradiscorso* foucaultiano herda as referências do ‘discurso negativo sobre o sujeito’ de Lévi-Strauss e do modo de proceder do historiador da ciência de Bachelard.

A crítica da razão modelada inicialmente a partir do estudo sobre a loucura (entendida como um fenômeno complementar ao de razão) projetada pelo viés do arqueólogo (ou seja, do historiador da ciência que entende que a razão só constitui sua estrutura ao excluir de si os elementos heterogêneos e, ao se referir a si mesma monadologicamente) é reestruturada como uma *historiografia genealógica*, isto é, como uma espécie de *anticiência* que, baseada nos estudos sobre o arquétipo das instituições que representam a moderna técnica de dominação, vai se contrapor à vontade de verdade imanente às ciências humanas, já que segundo Foucault, estas, expressam de forma semelhante, a mesma estrutura de dominação. Em outras palavras, o *historicismo radical* anti-humanista de Foucault que busca desmascarar as ciências humanas se apresenta como uma *teoria do poder*.

Considerado do ponto de vista filosófico, esse conceito [de uma historiografia genealógica] parece oferecer uma alternativa promissora àquela crítica da razão que, em Heidegger e Derrida, assumira a forma de uma filosofia primeira temporalizada. Mas todo o peso da problemática recai agora no conceito fundamental de poder, o primeiro a dar a sua orientação de crítica da modernidade às escavações arqueológicas assim como aos desvelamentos genealógicos. A autoridade de Nietzsche, de quem se tomou de empréstimo esse conceito de poder totalmente não sociológico, não basta naturalmente para justificar o seu uso sistemático. O contexto político da recepção de Nietzsche – a desilusão diante do fracasso da revolta de 1968 – torna compreensível, ainda que em termos biográficos, o projeto de uma historiografia das ciências humanas

articulada como crítica da razão, mas não é capaz de fundamentar o uso específico do conceito de poder, que Foucault encarrega à sua empresa paradoxal (HABERMAS, 2002, p.349).

Foucault desenvolve, para fundamentar o conceito de poder, a idéia de um *historicismo radical*. Esse empreendimento se volta contra uma historiografia totalizadora, que concebe a história como uma macroconsciência, priorizando a continuidade e a síntese em detrimento do pluralismo de discursos que revelam as rupturas e as mudanças de rumo tomadas pela história. Assim, renunciando à dialética, Foucault, segundo Habermas, apresenta a sua versão da filosofia do sujeito expressa na noção de um *historicismo transcendental*, já que para ele, o espaço da história é ocupado agora “pelo acontecer puramente contingente do aparecimento e desaparecimento desordenado de novas formações discursivas” (HABERMAS, 2002, p.354), as quais cabem ao genealogista apenas descrever o ir e vir dos aspectos singulares discursivos desprovidos de origem no sentido da única hipótese que sempre perdura, o poder.

O recurso à noção de uma história radical como elemento que serve de fundamentação para a teoria do poder, se fundamenta através do próprio poder que precisa ser fundamentado. Dessa forma, o conceito de poder assume, ao mesmo tempo, aquela dupla posição kantiana de estar sendo no mundo e de criar as condições para o ser no mundo.

Em suma, a genealogia das ciências humanas de Foucault apresenta-se em um papel duplo desconcertante. Por um lado, desempenha o *papel empírico* de uma análise das tecnologias de poder que devem explicar o contexto funcional social da ciência do homem; aqui as relações de poder interessam enquanto condições de nascimento e enquanto efeitos sociais do saber científico. Essa mesma genealogia desempenha, por outro lado, o papel transcendental de uma análise das tecnologias do poder, que devem explicar como os discursos científicos sobre o homem são de modo geral possíveis; aqui as relações de poder interessam enquanto condições de constituição do saber científico. [...]. Em seu conceito fundamental de poder, Foucault força a fusão idealista de síntese transcendental com os pressupostos de uma ontologia empírica. Por esse motivo, essa abordagem já não pode proporcionar uma via para sair da filosofia do sujeito, uma vez que o conceito de poder, que deve oferecer o denominador comum para os componentes de significação contrários, é tirado do repertório da própria filosofia da consciência (HABERMAS, 2002, p.384-385).

A crítica da razão foucaultiana embasada na teoria do poder envereda-se, segundo o frankfurtiano, na mesma direção que a crítica da filosofia primeira temporalizada de Heidegger, ou que na superação da metafísica desconstrucionista de Derrida, ou ainda no mesmo sentido dos traços ‘cientificizantes’ da economia geral de Bataille. Dito de outro modo:

A genealogia alcança um destino análogo àquele que Foucault lera na mão das ciências humanas: na medida em que se refugia na objetividade sem reflexão de uma descrição ascética e não participativa de práticas de poder que variam como em um caleidoscópio, a historiografia genealógica revela-se exatamente como a pseudociência *presentista, relativista e cripto-normativa* que não quer ser. Enquanto as ciências humanas, segundo o diagnóstico de Foucault, cedem ao irônico movimento de auto-apoderamento científico, terminando, ou melhor, agonizando em um *objetivismo irremediável*, na historiografia genealógica cumpre-se um destino não menos irônico: segue o movimento de uma extinção radicalmente historicista do sujeito e termina em um *subjetivismo irremediável* (HABERMAS, 2002, p.386-387).

Essa ‘extinção radical do sujeito’ que já vinha sendo acentuada com o estruturalismo e que muito impressionou a Foucault, atrelado ao seu ‘subjetivismo aporético’ presente na historiografia genealógica está, em grande medida, ligada à sua súbita desilusão com o engajamento político após os acontecimentos que sucederam à revolta de 1968, como o demonstra Habermas,

**Foucault resiste ao convite de tomar partido;** escarnece do “dogma esquerdista” que toma o poder pelo mal, o feio, o estéril e o morto – “e aquilo sobre o qual o poder se exerce, pelo bom, genuíno e rico”. **Não há para ele nenhum “lado certo”.** **Atrás dessas afirmações oculta-se a convicção de que a política que desde 1789 estivera sob o signo da revolução chegou ao fim e que as teorias que refletiram a relação entre teoria e práxis estão ultrapassadas** (HABERMAS, 2002, p.394-395, destaque meu).

Na verdade, o desprezo dado ao ‘tomar partido’ e o descaso com a ação revolucionária, como algo relegado ao passado, não são apenas posturas que se entrelaçam muito bem com a retórica ‘pós-moderna’ de Foucault e/ou com os traços axiológicos da sua anticiência, mas expressam, conscientemente ou não, uma posição política clara de dizer

adeus à revolução, a todo ideário do esclarecimento e da emancipação humana, no espírito dos novos filósofos franceses. Em suma, essas teorias do poder

próprias do pessimismo burguês, de Hobbes a Nietzsche, sempre serviram de abrigo para trânsfugas desiludidos que vinham a saber, por meio da realização política dos seus ideais, como o conteúdo humanista do esclarecimento e do marxismo se transformava no seu contrário bárbaro. Embora 1968 assinalasse apenas uma revolta, e não uma revolução como 1789 ou 1917, as *síndromes dos renegados de esquerda* assemelham-se e talvez expliquem também a circunstância surpreendente de que os novos filósofos na França tratassem *topoi* similares àqueles que, no mesmo período, tratavam os discípulos neoconservadores de uma geração anterior de comunistas desiludidos. Dos dois lados do Atlântico, encontram-se os mesmos *topoi* do contra-esclarecimento, da crítica às conseqüências aparentemente terroristas e inevitáveis das interpretações globais da história, da crítica ao papel do intelectual universal que fala em nome da razão humana e da crítica à conversão das pretensões teóricas das ciências humanas em uma práxis de técnica social ou terapêutica que despreza o indivíduo. A figura de pensamento é sempre a mesma: no universalismo do esclarecimento, no humanismo dos ideais de emancipação e mesmo na pretensão racional do pensamento sistemático está contida uma vontade de poder estreita que, tão logo a teoria se disponha em prática, lança fora sua máscara, atrás da qual se revela a vontade de poder dos filósofos mestres-pensadores, dos intelectuais, dos mediadores de sentido, em suma, da nova classe. Foucault parece não apenas defender esses conhecidos motivos do contra-esclarecimento com um gesto radical, como de fato os *agudiza* por meio de uma crítica da razão e os *generaliza* por meio de uma teoria do poder (HABERMAS, 2002, p.360-361).

O conteúdo do debate travado aqui, por nós e por Habermas, sobre o *universalismo do esclarecimento* e do *humanismo contido nos ideais de emancipação*, contrários à perspectiva do *contraesclarecimento pós-moderno* de um Foucault e/ou de um Derrida atacados por Habermas, remete a duas questões fundamentais e interligadas. A primeira é o tema do inacabado projeto da modernidade, da emancipação humana. A segunda, a forma como essa emancipação é equacionada na teoria social do frankfurtiano. Apesar de já termos pontuado em grande medida como Habermas vocaliza e processualiza esses temas, resta, para fins de entendimento, apontar como essa questão da emancipação humana, adjacente à sua teoria social, está atrelada à sua crítica da ‘pós-modernidade’ através do conceito de mundo da vida.

Como vimos, Habermas recorre, para desenvolver o conceito de mundo da vida, àquela tradição de pensamento da crítica recontextualizadora da razão. Este procedimento de *destranscendentalização* é necessário, segundo ele, para destruir a redoma conceitual da filosofia do sujeito que, operante desde Descartes através do *princípio da subjetividade*, não é capaz de solucionar os problemas de auto-certificação da modernidade. O quadro categorial que melhor expressa essa visão da filosofia do sujeito, ou do primado da subjetividade como forma de ação no mundo é aquele desenvolvido pela filosofia de Kant quando este se debruça sobre as questões relativas à teoria do conhecimento. É aqui que se assentam as bases para aquela imagem da duplicação empírico-transcendental do eu que vai caracterizar a forma como o sujeito cognoscente atuará no mundo concebido como um mundo de objetos. Nas suas palavras,

Desde Kant, o eu assume simultaneamente a posição de um sujeito empírico que se encontra no mundo, como objeto em meio a outros objetos, e a posição de um sujeito transcendental diante do mundo em seu todo, que ele próprio constitui como a totalidade dos objetos da experiência possível. No entanto, devido a essa dupla posição, o sujeito cognoscente se vê provocado a analisar as mesmas operações que ora são apreendidas reflexivamente como operações de uma síntese transcendental, ora empiricamente como um processo de leis naturais, não importando que nosso aparelho cognitivo seja explicado do ponto de vista da psicologia ou da antropologia cultural, da biologia ou da história. Naturalmente o pensamento não pode se contentar com essas alternativas inconciliáveis (HABERMAS, 2002, p.368).

É contra essa matriz teórica que estabelece uma única forma de relação com o mundo, a do sujeito cognoscente atuante, que se volta a tradição de crítica recontextualizadora da razão. A questão, segundo Habermas, é que esta tradição de crítica recontextualizadora da razão, apesar de tentar romper com o primado da filosofia do sujeito através do conceito de mundo da vida como forma de concretizar a subjetividade transcendental, além de se manter ainda presa a ele, como vimos, fornece, ao mesmo tempo, as formas de pensamento que levam a abdicar das conquistas da modernidade – a tradição do *contraesclarecimento*. Assim, o filósofo de Frankfurt, ancorado nessa vertente, propõe uma mudança de paradigma da razão centrada no sujeito para uma razão comunicativa *descentralizada*, na qual o conceito de mundo da vida se abre para além do

domínio cognitivo-instrumental, envolvendo também os aspectos prático-morais e os estético-expressivos. Dessa forma,

o que antes competia à filosofia transcendental, a saber, a análise intuitiva da consciência de si, adapta-se agora ao círculo das ciências reconstrutivas, que, desde a perspectiva dos participantes de discursos e de interações, procuram tornar explícito o saber pré-teórico de regras de sujeitos que falam, agem e conhecem competentemente, recorrendo a uma análise das manifestações bem sucedidas ou distorcidas. Visto que tais tentativas de reconstrução não se destinam mais a um reino do inteligível que está além dos fenômenos, mas ao saber de regras efetivamente praticado e sedimentado nas manifestações geradas segundo regras, anula-se a separação ontológica entre o transcendental e o empírico [...]. Ao se entenderem frontalmente sobre algo no mundo, falante e ouvinte movem-se no interior do horizonte de seu mundo da vida comum; este permanece às costas dos implicados como um pano de fundo holístico, intuitivamente conhecido, não problemático e indissolúvel. A situação de fala é um recorte, delimitado em função de um determinado tema, de um mundo da vida que tanto constitui um *contexto* para os processos de entendimento como coloca *recursos* à sua disposição. O mundo da vida constitui um horizonte e, ao mesmo tempo, oferece um acervo de evidências culturais do qual os participantes da comunicação tiram, em seus esforços de interpretação, padrões exegéticos consentidos. Do mesmo modo a solidariedade dos grupos integrados por valores e as competências de indivíduos socializados pertencem – tal como as suposições de pano de fundo culturalmente adquiridas – aos componentes do mundo da vida (HABERMAS, 2002, p.415-417).

Esclarecido, de forma geral, como os fundamentos da crítica de Habermas sobre o *discurso filosófico da modernidade* como um todo se alinha com o caráter sistemático de sua teoria social, ou seja, do *neo-contratualismo de cariz eclético-consensual*, resta analisar se com o conceito de *mundos da vida intersubjetivos*, em que falantes e ouvintes de forma contratual se entendem e atuam sobre algo no mundo, o ideário do *inacabado projeto da modernidade* expresso na realização da emancipação humana se torna exeqüível no contexto do tardo pós-guerra – de crise do capital – sob a ótica da racionalidade comunicativa.

O que buscamos esclarecer é se toda a força contida no *neo-racionalismo* ou *neo-iluminismo* da teoria social de Habermas é suficiente, ou melhor, forte o bastante para propor não só uma crítica aguda à ‘pós-modernidade’ (o *contraesclarecimento*), com a qual

concordamos parcialmente, mas principalmente, se é capaz de oferecer uma saída para os impasses estruturais da socialidade no contexto de crise estrutural do capital.

Ou não, se todo o seu monumental empenho teórico no sentido da construção de um *agir comunicativo universal* fracassa no seu empreendimento precisamente por que sofre de uma debilidade fundamental, qual seja: na medida em que Habermas se afasta progressivamente do marxismo e do ideário da revolução comunista – tais como o fizeram Foucault e Derrida desiludidos com a revolta de 1968 – e, ao mesmo tempo, se aproxima de uma forma idealista de compreender e operacionalizar a emancipação humana, *o norteamento das ações sociais graças ao consenso intersubjetivamente alcançado com base no mundo da vida*, esta forma de idealismo intersubjetivo não estaria ela mesma indo ao encontro dos próprios erros que Habermas credita ao contraesclarecimento? Ou melhor, mesmo que aceitássemos o consenso comunicativo de Habermas, quem são ou seriam os sujeitos históricos dessa comunidade ideal de falantes capazes de realizar o tão aclamado reino da liberdade?

Da mesma forma, ao propor uma saída confortável com o *status quo* dominante, a teoria da ação comunicativa não se tornaria o arauto do pensamento burguês decadentista e Habermas o “autêntico filósofo da burguesia nesta época de crise” (LESSA, 2002, p.205)? De forma mais precisa, se o *neo-racionalismo* presente no *contratualismo eclético-consensual* de Habermas não alcançar as promessas emancipatórias, isto não seria motivo suficiente para aproximá-lo do *neo-irracionalismo* – que ele tanto quer se distanciar –, já que nesse contexto aquela máxima de Rosa Luxemburg “Socialismo ou barbárie” se tornaria mais real que nunca? São estas questões que nortearão o centro do nosso interesse no debate do *capítulo 3*.



### Capítulo 3. O último suspiro do neo-racionalismo: o neocontratualismo de Habermas como a via para o irracionalismo.

*“Não me sinto como vanguarda, nem sonho com um sujeito revolucionário” (HABERMAS, 1987c, p.101).*

Esta simples epígrafe já sinaliza de antemão em que sentido procederá nossa crítica a Habermas. Como vimos, o centro do nosso interesse pelo pensamento do frankfurtiano se localiza, substancialmente, no manejo e na articulação do ideário do projeto da modernidade, na emancipação humana. Atrelado a isso, desenvolvemos os elementos característicos de sua *teoria social* e de seu *discurso filosófico da modernidade* com o objetivo de mostrar a amplitude e a força do seu desígnio. Cabe agora problematizar alguns aspectos do seu pensamento que foram apenas sumariamente apontados até aqui. Isto nos levará ao ponto central deste trabalho, qual seja, atualizar a crítica da filosofia burguesa no contexto de crise do capital.

Em conformidade com isso, gostaria de lembrar como o nosso autor vocaliza o projeto moderno sob o viés do *agir comunicativo*. Vimos como na linha do ideário *social-democrático* sob as vestes do pós-guerra e, afinado com o seu procedimento *reconstrutivo de caráter eclético-consensual*, o teórico-crítico fundamenta na *ação comunicativa*, ou seja, na linguagem – através do recurso conceitual do mundo da vida – a herança da dialética do esclarecimento, ou melhor, a retomada do projeto da ilustração, no qual o tema mais candente é o da emancipação humana. *Esse deslocamento e redirecionamento do debate no sentido das competências comunicativas dos sujeitos capazes de agir comunicativamente e, que objetivando o consenso, nas esferas públicas autônomas, norteiam suas ações estratégicas procurando garantir a integração social harmonicamente almejada na linha de suas conclusões sobre a situação das ‘sociedades altamente avançadas’, representa o último suspiro da social-democracia em empreender o seu projeto político no contexto do tardo pós-guerra – na versão neocontratualista habermasiana.*

Assim ele procede já que seus escritos encontram ‘acolhimento’, ainda que problemático, diante do ‘apaziguamento dos conflitos sociais’ no período que compreende

o florescer do *Welfare state*. A questão é que Habermas toma um fato conjuntural, os ‘benefícios’ restritos que alguns trabalhadores do mundo desenvolvido tiveram graças às ondas longas com tonalidade expansionistas do capital monopolista no pós-guerra, como um fato estrutural, ou seja, como um novo elemento que altera substancialmente a forma de ser da ordem do capital. Dessa forma, ele pode afirmar categoricamente, reduzindo o marxismo ao chamado ‘paradigma da produção’ em conformidade com seu *procedimento reconstrutivo*, que “a perspectiva da emancipação não se origina precisamente do paradigma da produção, mas do paradigma da ação orientada para o entendimento recíproco” (HABERMAS, 2002, p.119). Isto por que ele identifica nas competências comunicativas o *locus* privilegiado da emancipação:

**A perspectiva utópica da reconciliação e da liberdade** está baseada nas condições mesmas da socialização (*Vergesellschaftung*) comunicativa dos indivíduos, **está já inserida no mecanismo lingüístico de reprodução da espécie** (HABERMAS, 1988b, p.507, destaque meu).

Outro problema pode ser facilmente encontrado na concepção de ‘verdade’ de Habermas. Como vimos no capítulo 2, a noção de verdade está atrelada ao papel desempenhado pela racionalidade comunicativa (a ‘racionalidade de uma emissão ou fundamentação’) configurada pelas ‘pretensões intersubjetivas de validade’ que devem ser cumpridas na ação comunicativa pelos participantes, ou seja, sua concepção de verdade depende e expressa o ponto de vista intersubjetivo dos agentes comunicativos. Do mesmo modo, o teórico-crítico desenvolve o conceito de objetividade entendido como ‘aquilo que pode ser reconhecido e considerado intersubjetivamente’. Em suma, “o mundo somente cobra objetividade pelo fato de *ser reconhecido e considerado* como um e o mesmo *por* uma comunidade de sujeitos capazes de linguagem e de ação<sup>52</sup>” (HABERMAS, 1988a, p.30).

Essa versão sofisticada do idealismo, que Habermas compartilha com muitos ‘pós-modernos’, representa uma *regressão teórica*<sup>53</sup> diante do movimento, assinalado no

---

<sup>52</sup> Vide também acerca da teoria consensual da verdade (HABERMAS, 1987c, p.85-86).

<sup>53</sup> *Regressão teórica* entendida como manifestação de um movimento que é a antítese do que o pensamento moderno desenvolveu. Além do que vimos no item um do primeiro capítulo, basta pensar na regressão que representa esta tendência presente em Habermas (de subjetivação das categorias ontológicas) em

*Capítulo 1*, de desenvolvimento de uma ontologia que busque captar o ser-precisamente-*assim-da-realidade* independentemente da consciência dos indivíduos acerca deste mundo. Ao assim proceder, a concepção de racionalidade que fundamenta a ação comunicativa se assemelha à *miséria da razão* formalista que sublima os conteúdos ontológicos do real em proveito da ‘validade de uma emissão’ feita por um participante da comunicação e, que é reconhecida ‘intersubjetivamente’ como verdadeira pelos outros ‘ouvintes’. Em outras palavras,

A racionalidade limita-se a estabelecer as regras formais, ou sintaxe lógica, que organizam o discurso, constatando assim se determinada proposição possui ou não “validade”. A validade é determinada pela relação da proposição com o sistema formal da linguagem, abandonando-se explicitamente o conceito de verdade, isto é, a correspondência entre a proposição ou o “sistema” e a realidade exterior (COUTINHO, 2010, p.57).

Em contrapartida, uma das virtudes que devemos reconhecer em Habermas é o fato de ele sempre deixar clara suas posições políticas e seus posicionamentos teóricos. A exemplo disso salientamos o pano de fundo que alicerça a concepção de mundo de Habermas marcado pelo liberalismo<sup>54</sup>, como ele mesmo reconheceu certa vez: “meus amigos marxistas não estão inteiramente desprovidos de razão quando me acusam de ser um liberal radical” (HABERMAS, 1987c, p.93). Ele foi ainda mais incisivo em suas declarações quando demarcou nitidamente sua posição política:

Pessoalmente, não acredito mais que um sistema economicamente diferenciado possa ser transformado a partir do seu interior, conforme as simples receitas da autogestão pelos trabalhadores. O problema parece ser muito mais o de como os potenciais de auto-organização podem ser suficientemente desenvolvidos em esferas públicas autônomas, de modo que os processos orientados para a formação da vontade de um mundo da vida orientado por valores de uso possam manter sob seu controle os imperativos sistêmicos do sistema econômico e do aparelho de Estado, e tornando *ambos* os subsistemas controlados pela mídia dependentes de imperativos do mundo da vida (HABERMAS, 1987c, p.101).

---

contraposição a passagem do idealismo subjetivo ao objetivo operacionalizado na filosofia clássica alemã. Vide (LUKÁCS, 1972) e (KOFER, 2010).

<sup>54</sup> Vide também sob este aspecto (MÉSZÁROS, 2004, p.82).

Esta conclusão é derivável de sua própria concepção teórica que cancela, de forma sofisticada, uma perspectiva revolucionária já que nas ‘sociedades altamente complexas’ qualquer alteração macro-estrutural da sociedade pode trazer consequências ‘imprevisíveis’ e ‘catastróficas’, nas suas palavras:

A teoria dos sistemas aguçou nosso olhar para as consequências de uma complexidade social que – comparativamente – falando é extremamente intensificada. As idéias de revisão total das relações sociais existentes devem atualmente ser avaliadas à luz destes riscos. **Nas sociedades altamente complexas, as alterações estruturais afetam muitos elementos ao mesmo tempo e de maneiras imprevistas.** Consequentemente, e não sem alguma razão, o status quo adquiriu, na intuição cotidiana, o caráter de um argumento. [...] Além disso, o argumento contém um núcleo de verdade que faz que o juste milieu pareça cada vez mais digno de ser preservado, até mesmo para os olhos daqueles que ainda não se deram por vencido diante da expectativa de uma transformação revolucionária em longo prazo. **Aos que usam a palavra ‘revolucionário’ em um sentido para além do metafórico, estes têm de reconhecer quais são as consequências incalculáveis das intervenções nas profundas estruturas das sociedades altamente complexas e, [também levar em conta] o aumento do risco de alternativas catastróficas subsequentes**<sup>55</sup> (HABERMAS, 1982, p.222-223).

A conclusão não poderia ser outra senão essa: um adeus à revolução e ao agente da transformação capaz de realizá-la. E não poderia ser de outra maneira: ao não rastrear e encontrar sócio-historicamente os agentes conflitantes das ‘sociedades altamente avançadas’ que tem interesses sociais diametralmente opostos no sentido da resolução de seus problemas e, na medida oposta, ao postular aprioristicamente a capacidade universal do gênero humano contida nas competências comunicativas da espécie, Habermas soterrou a esperança da emancipação humana no mundo do faz de conta, ou melhor, fincou um pé – para não dizer os dois – no mundo da fábula.

Assim, novamente nos encontramos com seus ‘postulados cientificamente demonstrados’ acerca da perda de influência não só da categoria trabalho como também da

---

<sup>55</sup> Na mesma direção: “toda intervenção em estruturas sociais complexas tem consequências tão imprevisíveis que de qualquer modo processos de reforma só podem ser defendidos como processos escrupulosos de ensaio e erro, sob o cuidadoso controle daqueles que são obrigados a suportar suas consequências” (HABERMAS, 1987c, p.101).

possibilidade de identificação de sujeitos históricos reais no mundo ‘contemporâneo’.

Como afirma

nas sociedades capitalistas desenvolvidas não há classe identificável, não há grupo social claramente circunscrito que possa ser destacado como representativo de um interesse geral violado. [...] Da mesma forma, o conceito de trabalho foi expurgado de todo conteúdo normativo na sociologia industrial e despojado do papel de força motriz emancipatória na filosofia social. Se acrescentarmos a isso as tendências à diminuição do tempo de trabalho e à correspondente desvalorização da importância do trabalho no mundo da vida, fica evidente que o desenvolvimento histórico do trabalho industrial está abalando a filosofia da práxis (HABERMAS, 1982, p. 221-225).

Soaria ingênua, segundo nosso ponto de vista, a afirmação derradeira de um importante pensador brasileiro que, ao contrapor as saídas diante dos impasses da ‘modernidade’ entre Adorno e Habermas, salienta o seguinte a favor da proposta do segundo:

Mas, na dúvida, é preferível apostar em Habermas, no sentido de Pascal: se ganharmos, ganharemos tudo; se perdermos, não perderemos nada, porque não podemos ficar mais pobres do que já estamos (ROANET, 2004, p.347).

É certo que esta afirmação foi feita em meados da década de 80 do século passado, onde por mais problemática que fosse a situação do mundo inteiro, ainda persistiam, já capengas, as ‘benéficas’ oriundas da luta dos trabalhadores contra o capital que se encontrava em uma fase de tonalidade expansiva. Apesar de mesmo aí já ganhar uma tonalidade problemática, visto que há mais de uma década já se fazia patente os sinais da crise estrutural, se a olharmos hoje, ela poderia facilmente habitar a suíte presidencial do grande Hotel do abismo a que se referia Lukács.

O próprio Habermas em um gesto de autocrítica, característico em seu modo de pensar, declarou recentemente e de forma honesta que

Desde 11 de setembro, não paro de me perguntar se, diante de acontecimentos de tamanha violência como essa, toda a minha concepção de atividade orientada para o consenso, aquela que desenvolvo desde a *Theorie des Kommunikativen Handelns* [Teoria da ação comunicativa],

não está prestes a cair no ridículo (HABERMASapudBENSAÏD, 2008, p.11).

Na mesma medida, quando indagado sobre quais as contribuições que as concepções de socialismo desenvolvidas nos países do ‘Terceiro mundo’ teriam para o mundo desenvolvido e, principalmente, se e como sua teoria comunicativa contribuiria para as forças socialistas nas lutas antiimperialistas no ‘terceiro mundo’,

eis tudo o que ele pode responder a esta questão da maior importância teórica e prática: “estou tentado a responder ‘não’ para ambos os casos. Tenho consciência de que esta é uma visão eurocêntrica, limitada. Eu preferiria não responder a esta pergunta<sup>56</sup>”. Uma resposta que soa como: “parem o mundo que eu quero descer”. O que é particularmente problemático aqui é que um pensador que afirma ter formulado a “ciência reconstrutiva do pragmatismo *universal*”, seja capaz de imaginar a realização de seu projeto sem prestar a atenção à situação difícil de 90% da população mundial (MÉSZÁROS, 2004, p.79).

Se a isto acrescentarmos o modo nocivo pelo qual a crise estrutural do capital se manifesta ‘contemporaneamente’, destruindo todas as garantias anteriores que foram ‘concedidas’ nas décadas de sessenta e setenta, já que agora, para o capital continuar sua forma de reprodução ampliada (desde a produção, circulação e realização) ele deve proceder de forma *destrutiva*, não há dúvida de que se torna mais urgente e necessário do que nunca uma teoria social que visualize concretamente os sujeitos históricos que devem se contrapor à lógica destrutiva de reprodução da ordem sociometabólica do capital.

Isso se torna importante, em contrapartida, para se verificar a solidez da crítica de Habermas à ‘pós-modernidade’. Como vimos, a crítica ao enfraquecimento da esquerda, à desilusão política diante dos acontecimentos da década de 60 e 70, bem como as teorias do contraesclarecimento que daí se originam, tem sua razão de ser na existência de sujeitos históricos para os quais esta crítica tenha algum sentido prático-concreto no sentido de solucionar os problemas históricos deflagrados (e os já herdados) a partir daí. Sendo assim, por mais instrutiva que seja – como de fato o é – a crítica do frankfurtiano à ‘pós-modernidade’, ela padece de um ponto fraco: *ao definir abstratamente a essência genérico-*

---

<sup>56</sup> Entrevista concedida por Habermas a Perry Anderson e Peter Dews. A passagem, acima citada, encontra-se contida na página 101 de (HABERMAS, 1987c).

*universal do homem nas competências lingüísticas, Habermas cancela os laços com um agente histórico da emancipação social na luta contra o capital social total.*

Essa debilidade fundamental de sua crítica à vertente ‘pós-moderna’ do contraesclarecimento se expande para o conjunto de sua teoria social. O pilar necessário de toda teoria social que se pretende enquanto crítica emancipatória é reconhecer sócio-historicamente e, não abstrato-genericamente, os agentes sociais da emancipação humana. Ao que parece Habermas incorre no mesmo erro que Marx criticara em Feuerbach quando este definia genericamente a essência humana.

Marx criticou Feuerbach por definir abstratamente a “essência humana” – em vez de torná-la inteligível através do “conjunto das relações sociais” – “apenas como ‘espécie’, como um *caráter interior, silencioso e geral que une os muitos indivíduos de maneira natural*”. Habermas nos oferece o mesmo tipo de solução, implantando nos indivíduos a “silenciosa generalidade” feuerbachiana de um “*mecanismo lingüístico*” miraculoso, por meio do qual se supõe que a espécie emancipe os indivíduos, alcançando a reconciliação e conquistando a liberdade<sup>57</sup> (MÉSZÁROS, 2004, p.103).

Esta postura intelectual vaga de Habermas acerca do gênero humano, somada ao seu afã de relegar ao passado qualquer perspectiva revolucionária nas atuais condições ‘das sociedades altamente avançadas’ coadunadas ao seu procedimento reconstrutivo do ecletismo-consensual representa um sintoma do pensamento burguês decadentista na ‘contemporaneidade’. Ou melhor,

Velhos e novos admiradores do capitalismo, principalmente depois da queda do *socialismo de tipo soviético*, vêm se superando na arte de ressaltar as “positividades” do sistema, decretando até mesmo a obsolescência da luta de classes, das ideologias, do valor trabalho, das contradições, da emancipação pelo socialismo. E nesta cena marcada por tão profundo refluxo revolucionário, sobejam as prerrogativas mais

---

<sup>57</sup> Mézáros se refere à sexta tese de Marx contra Feuerbach: “Feuerbach dissolve a essência religiosa na *essência* humana. Mas a essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado. Em sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais. Feuerbach, que não penetra na crítica dessa essência real, é forçado, por isso: 1. A fazer abstração do curso da história, fixando o sentimento religioso para si mesmo, e a pressupor um indivíduo humano abstrato – *isolado*. 2. Por isso, a essência só pode ser apreendida como “gênero”, como generalidade interna, muda, que une muitos indivíduos de *modo natural*” (MARX, 2007, p.534).

decadentes e irracionais da ideologia burguesa (PINASSI, 2009, p.138).

Da mesma forma, no que tange aos conteúdos ontológicos conceituais, entendidos como ‘formas do ser, manifestações da existência’, o quadro categorial utilizado por Habermas está repleto de conceituações abstratas que se vinculam logicamente, mas não realmente. A prioridade dada à linguagem no seu constructo social favorece uma inclinação formalista que se apresenta como racionalista, mas que no fundo ressalta fortes traços irracionais. Lukács, criticando os economistas do pós-guerra, evidencia esta articulação:

Quanto a forma, ao modo de exposição e ao estilo, nos encontramos aqui com uma linha de argumentação puramente conceitual e científica. Mas somente aparentemente. O conteúdo da construção conceitual é, em realidade, a pura ausência de conceitos, a construção de concatenações inexistentes e a negação das leis reais, o aprisionamento das concatenações aparentes reveladas diretamente (quer dizer, a margem dos conceitos) pela superfície imediata da realidade econômica. Estamos, portanto, diante de uma nova forma de irracionalismo, envolto sob uma roupagem aparentemente racional (LUKÁCS, 1972. p.628).

Se a isso for relacionado o momento histórico em que esta construção teórica é arquitetada e desenvolvida, o contexto da crise estrutural do capital, da redução da vida útil das mercadorias, da ativação dos limites absolutos do capital, do esgotamento das *potencialidades civilizatórias* dessa ordem metabólica, do *desemprego estrutural* massivo, da *destruição ecológica* como manifestação necessária de sua reprodução, do incremento do poderio destrutivo do complexo militar-industrial, em suma, da ofensiva do capital social total sobre a totalidade do trabalho social, o acirramento da crise reacende o conteúdo real da máxima “socialismo ou barbárie” (se tivermos sorte de escolher) proferida por Rosa Luxemburg.

Diante desse cenário trágico, por mais ricas ou elevadas que sejam as matrizes teóricas e as construções sistêmicas habermasianas, desenvolvidas e exploradas aqui, as assertivas *neo-racionalistas* e/ou *neo-iluministas* do filósofo de Frankfurt – que se assemelham à *miséria da razão* – quando vistas à luz da crise estrutural do capital e de seus elementos característicos, não só não fornecem as condições objetivas para a efetiva *emancipação humana*, como diante dela, da crise, a teoria social do frankfurtiano pode ser

entendida como uma forma de *irracionalismo* já que igualmente impotente<sup>58</sup> e não antagônica diante do poder destrutivo do capital. Em suma, para nós

o verdadeiro significado da teoria das comunicações de Habermas só pode ser *ideológico* e *apologético*, ocultando a permanência dos antagonismos estruturais na sociedade capitalista avançada e ficticiamente ‘superando’ as deficiências da ‘comunicação distorcida’ utilizando os procedimentos vazios de sua ‘comunidade ideal de comunicação’, circularmente autprevista e autoconsumada (MÉSZÁROS, 2004, p.194).

---

<sup>58</sup> “O racionalismo é uma direta capitulação, covarde e vergonhosa, diante das necessidades objetivas da sociedade capitalista. O irracionalismo é um protesto contra elas, mas igualmente impotente e vergonhoso, igualmente vazio e pobre de pensamento” (LUKÁCS, 2010, p.67).



## Referências bibliográficas:

- ANDERSON, P. *As Origens da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar: 1999.
- ANTUNES, R. *Os sentidos do trabalho*. São Paulo: Boitempo: 1999.
- AVRITZER, L. Além da dicotomia Estado/mercado. In: *Novos estudos cebrap*. n.36. São Paulo: 1993.
- BAUDELAIRE, C. *Sobre a modernidade*. São Paulo: Paz e terra: 2007.
- BENSAÏD, D. *Os irredutíveis: teoremas da resistência para o tempo presente*. São Paulo: Boitempo: 2008.
- BERNSTEIN, R. Introducción. In: *Habermas y la modernidad*. Madrid: Ed. Catedra: 1988.
- BIHR, A. *Da grande noite à alternativa: o movimento operário europeu em crise*. São Paulo: Ed. Boitempo: 1998.
- CALLINICOS, *Contra o post-modernismo*. Compostela: Ed. Laiovento: 1995.
- COLLIOT-THELÈNE, C. *Habermas, leitor de Marx e de Max Weber*. In: *Revista Crítica Marxista* n.12. São Paulo: Ed. Xamã, p.41-58: 2001.
- COUTINHO, C. N. *O estruturalismo e a miséria da razão*. São Paulo: Ed. Expressão popular: 2010.
- DESCARTES, R. O discurso do método. In: *Descartes: Os pensadores*. São Paulo: Ed. Abril cultural: 1979.
- DOSSE, F. *História do estruturalismo*. dois volumes. Bauru: Ed. EDUSC: 2007.
- EAGLETON, T. *As Ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar: 1998.
- EVANGELISTA, J. E. *Teoria social pós-moderna: introdução crítica*. Porto Alegre: Ed. Sulina: 2007.
- FREITAG, B. *Teoria crítica ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense: 2004.
- GEUSS, R. *Habermas e a escola de Frankfurt*. Campinas: Ed. Papyrus: 1988.
- GIDDENS, A. Razón sin revolución? In: *Habermas y la modernidad*. Madrid: Ed. Cátedra: 1988.
- GOETHE, J. W. *Fausto*. São Paulo: Ed. Itatiaia: 1981.
- GOUNET, T. *Fordismo e toyotismo na civilização do automóvel*. São Paulo: Boitempo: 1999.

GRAMSCI, A. Americanismo e fordismo. In: *Cadernos do cárcere*. Vol.4. Rio de Janeiro: Ed. civilização brasileira: 2001.

HABERMAS, J. Técnica e ciência enquanto “ideologia”. In: Textos Escolhidos. São Paulo: Abril Cultural. (Col. Os Pensadores, vol.48). p.303-333, 1975.

\_\_\_\_\_. A Reply to my critics. In: THOMPSON, J. e HELD, D. (Org.). *Habermas: Critical Debates*. Londres, Macmillan Press: 1982.

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

\_\_\_\_\_. A nova intransparência. In: *Dossiê Habermas: Novos estudos cebrap* n.18. São Paulo: 1987a.

\_\_\_\_\_. Arquitetura moderna e pós-moderna. In: *Dossiê Habermas: Novos estudos cebrap* n.18. São Paulo: 1987b.

\_\_\_\_\_. Um perfil filosófico-político. In: *Dossiê Habermas: Novos estudos cebrap* n.18. São Paulo: 1987c.

\_\_\_\_\_. *Teoría de la acción comunicativa, racionalidad de la acción social y racionalización social*. Madri: Taurus: 1988a.

\_\_\_\_\_. *Teoría de la acción comunicativa, crítica de la razón funcionalista*. Madri: Taurus: 1988b.

\_\_\_\_\_. The Dialectics of rationalization. In: DEWS, P. (Org.). *Autonomy and Solidarity: interviews with Jürgen Habermas*. London - New York: Verso: 1992a.

\_\_\_\_\_. Modernidade – Um Projeto Inacabado. In: Arantes, O. e Arantes, P. (Org.). *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas*. São Paulo: Ed. Brasiliense: 1992b.

\_\_\_\_\_. Acerca da autocompreensão da modernidade. In: *A Constelação pós-nacional*. São Paulo: Ed. Littera-Mundi: 2001a.

\_\_\_\_\_. *Textos e contextos*. Lisboa: Instituto Piaget: 2001b.

\_\_\_\_\_. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Ed. Martins Fontes: 2002.

HARVEY, D. *Condição pós-moderna*. São Paulo: Ed. Loyola: 2008.

JAMESON, F. *Pós-modernismo: A lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ed. Ática: 2007.

JAY, M. *A imaginação dialética: História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisa Social 1923-1950*. Rio de Janeiro: Contraponto: 2008.

KOFLER, L. *Contribución a la historia de la sociedad burguesa*. Buenos Aires: Amorrortu editores: s/d.

\_\_\_\_\_. A passagem do idealismo subjetivo ao idealismo objetivo. In: *História e dialética: estudos sobre a metodologia da dialética marxista*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ: 2010.

LESSA, S. Habermas e a centralidade do “mundo da vida”. In: *Revista Serviço social e Sociedade*. n.46. São Paulo. Ed. Cortez: 1994.

\_\_\_\_\_. Lukács versus Habermas. In: *Mundo dos homens: trabalho e ser social*. São Paulo: Ed. Boitempo: 2002.

LÖWY, M. *Habermas e Weber*. In: *Revista Crítica Marxista* n.9, São Paulo: Ed. Xamã: p.69-86: 1999.

LUKÁCS, G. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. México: Grijalbo: 1963.

\_\_\_\_\_. *El asalto a la razón*. Barcelona - México: Grijalbo: 1972.

\_\_\_\_\_. *Ontologia do Ser Social: A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel*. São Paulo: Ed. Ciências Humanas: 1979.

\_\_\_\_\_. O que é marxismo ortodoxo. In: *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes: 2003.

\_\_\_\_\_. O jovem Hegel. Os novos problemas da pesquisa hegeliana. In: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ: 2007.

\_\_\_\_\_. Marx e o problema da decadência ideológica. In: *Marxismo e teoria da literatura*. São Paulo: 2ªed. Ed. Expressão Popular: 2010.

LYOTARD, J. F. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: Ed. José Olympio: 2002.

MANDEL, E. *A crise do capital: os fatos e sua interpretação marxista*. São Paulo: Ed. Ensaio: 1990.

\_\_\_\_\_. *O capitalismo tardio*. São Paulo: Abril cultural: 1982.

MARX, K. Manifesto do partido comunista. In: *Karl Marx – Friedrich Engels: Obras escolhidas tomo I*. São Paulo: Ed. Alfa-ômega: s/d.

- \_\_\_\_\_. O 18 brumário. In: *Karl Marx – Friedrich Engels: Obras escolhidas tomo I*. São Paulo: Ed. Alfa-ômega: s/d.
- \_\_\_\_\_. Prefácio da edição francesa. In: *O capital: Para a crítica da economia política*. São Paulo: Ed. Difel: 1984.
- \_\_\_\_\_. *A ideologia alemã*. São Paulo: Ed. Boitempo: 2007.
- MÉSZÁROS, I. *Para além do capital*. São Paulo: Ed. Boitempo: 2002.
- \_\_\_\_\_. *O Poder da Ideologia*. São Paulo: Ed. Boitempo: 2004.
- \_\_\_\_\_. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Ed. Boitempo: 2006.
- NETTO, J. P. Razão, ontologia e práxis. In: *Revista Serviço Social e Sociedade*. n.44. São Paulo: Cortez: 1994.
- \_\_\_\_\_. *Crise do socialismo e ofensiva neoliberal*. São Paulo: Ed. Cortez: 1995.
- \_\_\_\_\_. G. Lukács: um exílio na pós-modernidade. In: *Marxismo impenitente: contribuição à história das idéias marxistas*. Ed: Cortez: 2004.
- \_\_\_\_\_. Posfácio. In: *O estruturalismo e a miséria da razão*. São Paulo: Ed. expressão popular: 2010.
- NETTO, J. P.; BRAZ, M. *Economia Política: uma introdução crítica*. São Paulo: Ed. Cortez: 2006.
- NOBRE, M. Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a teoria crítica. In: HONNETH, A. *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34: 2003.
- OLIVEIRA, M. A. *A filosofia na crise da modernidade*. São Paulo: Ed. Loyola: 1989.
- PINASSI, M. O. *Da miséria ideológica à crise do capital: uma reconciliação histórica*. São Paulo: Ed. Boitempo: 2009.
- ROUANET, S. P. *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das letras, 8º reimpressão: 2004.
- SARTRE, J. P. Questão de método. In: *Sartre: Os pensadores*. São Paulo: Ed. Abril cultural: 1978.
- SILVA, J. P. Trabalho e teoria social: Habermas, Gorz e o conceito de sociedade dual. In: *Idéias*, Campinas, 2 (2), p.127-149, jul./dez. 1995.

TONET, I. *Modernidade, pós-modernidade e razão*. Disponível em:  
[http://www.ivotonet.xpg.com.br/arquivos/MODERNIDADE\\_POS-](http://www.ivotonet.xpg.com.br/arquivos/MODERNIDADE_POS-MODERNIDADE_E_RAZAO.pdf)  
[MODERNIDADE\\_E\\_RAZAO.pdf](http://www.ivotonet.xpg.com.br/arquivos/MODERNIDADE_POS-MODERNIDADE_E_RAZAO.pdf)

ZUIN, J. C. S. A crise da modernidade no início do século XX. In: Revista *Estudos de Sociologia*, v.6, n.11. São Paulo: Ed. UNESP: 2001.