

A teoria de Habermas está estruturada em torno da idéia de emancipação humana. A sociedade, em homologia com o crescimento individual, é vista como uma seqüência em direção à maioridade. Liberdade, autonomia e maioridade são conceitos fundamentais.

Em termos de temática é possível identificar, pelo menos, três blocos analíticos na produção teórica de Habermas, que correspondem, grosso modo, aos principais temas que vêm sendo debatidos pelo autor: a questão do conhecimento, a perspectiva político cultural e o conjunto de problemas relacionados à razão e comunicação que constituem o corpo de sua teoria da ação comunicativa.

É importante ressaltar, entretanto, que ao se examinar o conjunto da obra de Habermas, apesar das diferentes temáticas abordadas e de alguns redirecionamentos metodológicos que serão explicitados adiante, há um fio condutor que permanece constante em seu trabalho. Esse fio condutor é a idéia de emancipação articulada à comunicação mediatizada pela razão como condição para o entendimento. Esses ingredientes são centrais em toda a extensa produção teórica do autor e sua articulação, no corpo teórico, encaminha, desde a chamada primeira fase de Habermas, as conclusões encontradas na teoria da ação comunicativa e seus desenvolvimentos mais voltados a questões práticas de análise da sociedade moderna ocidental.

Para Milman (1996)

Não houve ruptura (...) com as questões substantivas que o motivaram desde o início. Estas foram todas preservadas durante o desenvolvimento de sua obra: o cognitivismo moral, a teleologia racionalista e a sustentação da objetividade de princípios universais a priori no domínio da moralidade, da arte e da política (Milman, 1996, p. 265).

Não obstante, de acordo com o mesmo autor (Milman,1996) a partir do início da década de 70, Habermas foi se tornando permeável às influências de programas de pesquisa não dialéticos e reduzindo progressivamente a ênfase que colocava na inserção histórico-praxiológica da teoria e nas suas virtudes crítico-terapêuticas. Poder-se-ia, porém, indagar se tal redirecionamento metodológico não seria consequência do próprio projeto racionalista de Habermas, já pré-configurado na sua teoria do conhecimento e interesse humano.

Abarcando uma grande variedade de tópicos, a obra de Habermas tem se caracterizado pelo permanente confronto crítico com pensadores de várias áreas da ciência. Suas teorias incorporam idéias tomadas de uma diversidade de enfoques aparentemente incompatíveis, entretanto todo o material incorporado é redefinido de acordo com a norma dura de seu marco teórico e não em um ecletismo por justaposição.

Sua produção teórica está vinculada à escola de Frankfurt, junto à qual trabalhou, a partir de 1956, ligado a Adorno. Em seus escritos iniciais o autor faz uma análise crítica do Hegel do período de Iena. No jovem Hegel, encontra um dos pontos de partida de sua própria teoria - a necessidade de pensar a linguagem, a interação e o trabalho.

1 A Crítica do conhecimento

*** Artigo publicado em Cadernos de Sociologia, Porto Alegre: PPGS, Vol 10, p. 137-178

** Professora do Departamento de Educação e Ciências do Comportamento da FURG, doutoranda do Pós-graduação em Sociologia da UFRGS.

Em sua primeira fase temática, H. priorizava a noção de teoria crítica da teoria. Envolveu-se, à época, em um extenso debate com a hermenêutica filosófica (Dilthey, Heidegger e Gadamer), que combatia as tendências reducionistas do positivismo e da metodologia empirista aplicada à sociologia, à teoria moral e à teoria política. A abordagem epistemológica de Habermas empreende a crítica do positivismo, através de vários ensaios onde o autor polemiza com diversas correntes positivista, dentre elas, a teoria sistêmica de Luhman e a filosofia de Popper. Por outro lado, objetivando recuperar o valor da ciência na teoria crítica, busca demonstrar as deficiências do empirismo puro, apontando sua substituição por métodos como a hermenêutica, que tentam substituir o enfoque objetivante (pelo qual o cientista social se situa como observador neutro frente a seu objeto), pela compreensão - imersão do intérprete no objeto.

Com a publicação de *Conhecimento e Interesse* em 1968, Habermas propõe uma nova concepção de teoria crítica, baseando-se na constituição do conhecimento através de interesses. Na obra desenvolve a teoria dos interesses cognitivos, postulando a unidade indissociável entre conhecimento e interesse humano, tanto para as ciências da natureza quanto para as ciências sociais críticas ou histórico-hermenêuticas. Procura demonstrar que o conhecimento está ligado a certos interesses que assumem a função de *a priori* do conhecimento.

Habermas coloca em questão as possibilidades de neutralidade da ciência. No caso das ciências naturais, o interesse que orienta seu processo de conhecimento é o interesse técnico de dominação da natureza, que se enraiza nas estruturas da ação instrumental, baseada em regras técnicas, pelas quais o homem se relaciona com a natureza, submetendo-a a seu controle. Já o interesse que orienta as ciências histórico-hermenêuticas é o interesse comunicativo, enraizado nas estruturas da ação comunicativa, pela qual os homens se relacionam entre si, por meio de normas lingüisticamente articuladas e cujo objetivo é o entendimento mútuo. (Habermas, 1975)

Ambas as formas de conhecimento teriam como interesse a emancipação da espécie: enquanto o conhecimento instrumental busca a satisfação de necessidades possibilitando ao homem libertar-se da natureza por meio da produção, o conhecimento comunicativo seria a maneira de emancipar-se de todas as formas de repressão social ou de seus correspondentes intra-psíquicos. A emancipação é não só um fim em si mesma, mas um marco no qual a teoria crítica percebe as demais ciências e a si mesma como interessadas. Através da crítica, da auto-reflexão e do auto-questionamento, os momentos reprimidos pelo processo histórico do conhecimento podem ser reelaborados e conscientizados, permitindo redescobrir o interesse fundamental: a emancipação (Freitag & Rouanet, 1993).

Nas palavras do autor

Somente quando a filosofia descobre no curso dialético da história os traços da violência deformantes de um diálogo continuamente tentado, leva avante o progresso do gênero humano rumo à emancipação. (...) A unidade do conhecimento com o interesse verifica-se numa dialética que reconstrua o elemento reprimido a partir dos traços históricos do diálogo proibido (Habermas, 1975, p. 300).

Aqui encontra-se já uma clara indicação do rumo a ser tomado por Habermas no desenvolvimento subsequente de sua teoria: o pressuposto que o objetivo do interesse comunicativo seja o entendimento mútuo, tomado como núcleo central de uma teoria reconstrutiva que será elaborada como um ideal tipo a partir do qual se possa proceder à análise comparativa em termos de aproximações ou distanciamentos da sociedade concreta com esta possibilidade ideal.

Assim, Habermas afirma que:

É lógico que o processo de comunicação só pode realizar-se numa sociedade emancipada, que propicie as condições para que seus membros atinjam a maturidade, criando possibilidades para a existência de um modelo de identidade do Ego formado

Habermas parte de Kant, em cuja obra a objetividade do conhecimento é constituída e condicionada por princípios e categorias *a priori*, para demonstrar o equívoco da ilusão objetivista pela qual a ciência crê na existência de uma relação não mediatizada entre a consciência e o real. O autor incorpora criticamente Kant, situando o *a priori* - não nas estruturas de uma subjetividade transcendental, e sim - no processo de auto formação da espécie humana que se produz e reproduz no duplo contexto da ação instrumental e da ação comunicativa. A partir da crítica do conhecimento Habermas conclui que a auto compreensão objetivista da ciência conduz à repressão da estrutura de interesses que condiciona a objetividade em seus enunciados. Daí a necessidade de encontrar instrumentos para trazer à tona esses momentos reprimidos. Esse instrumento é a crítica. Em Freud, o autor encontra o paradigma de uma ciência crítica que assume explicitamente seu enraizamento no interesse da dissolução das estruturas patológicas que inibem a livre comunicação do sujeito consigo mesmo e com os outros (Freitag & Rouanet, 1993).

2 Crítica do estado e da sociedade

Em sua crítica do estado e da sociedade (segunda fase temática) Habermas busca elucidar a relação entre teoria e prática. Em *Mudança Estrutural da Esfera Pública* publicado em 1961, são analisadas as formas pelas quais foram se distinguindo a sociedade política e a sociedade civil. A esfera pública é vista como a instância onde se forma a opinião - no século XVII, nos salões, depois, através de livros, jornais. Neste período inicial, a opinião tinha funções críticas com relação ao poder, posteriormente foi refuncionalizada para canalizar o assentimento dos governados. (Habermas, 1984) Os conceitos de sociedade civil, opinião e esfera pública democrática assumirão em escritos posteriores significativa importância, articulando-se ao conceito de poder comunicativo que será analisado adiante.

O tema central de Habermas, na perspectiva político cultural, é a caracterização do capitalismo maduro, acompanhada da idéia de que a sobrevivência das sociedades de capitalismo maduro depende de crescente intervenção do estado na estrutura econômica, possibilitando a manutenção da infra-estrutura material e social e investimentos diretos em empresas de alto custo e baixo rendimento.

As obras que giram em torno dessa temática e das modernas formas de legitimação adotadas pelo estado em sua variante tecnocrática são: *Técnica e Ciência como Ideologia* (1968), *Os Problemas de Legitimação do Capitalismo Tardio* (1973) e *Reconstrução do Materialismo Histórico* (1976).

A ciência e a tecnologia são vistas como condição de possibilidade de manutenção e reprodução da sociedade, bem como fonte de legitimação ideológica. O autor enfatiza a criação de grandes centros de pesquisa estatais que viabilizam a socialização dos altos custos de desenvolvimento de pesquisa e tecnologia, fundamentais para a manutenção e crescimento da reprodução ampliada do capital. A utilização crescente de C&T como força produtiva e o crescimento econômico resultante possibilita ao estado - que controla, manipula e promove C&T, transformar-se em promotor do progresso e do bem-estar coletivos, legitimando-se. Por outro lado a ciência e a tecnologia substituem como ideologia a *troca de equivalentes* que legitimava o estado liberal. Se, até então, a função da ideologia havia sido a de impedir a problematização dos fundamentos do poder, com as normas vigentes sendo apresentadas como legítimas e, portanto, não discutidas pelas diferentes visões de mundo que se sucederam na história, agora a ideologia tecnocrática tenta impedir a problematização do poder não pela legitimidade das normas e sim pela sua supressão - o poder é legítimo por obedecer a regras técnicas, das quais se exige eficácia e não justiça.

Habermas afirma que:

(...) o crescimento relativo das forças produtivas não representa mais (...) um potencial transbordante e rico de conseqüências emancipatórias, que pudesse romper

as legitimações de uma ordem de dominação existente. Pois, desde agora, a principal força produtiva, o próprio progresso técnico-científico assimilado à administração, tornou-se fundamento da legitimação. Essa nova forma de legitimação perdeu contudo a antiga figura de ideologia (Habermas, 1975b, 325).

assim, a técnica enquanto ideologia:

(...) difere das mais antigas por separar os critérios de justificação da organização da vida em comum e, portanto, das regulamentações normativas da interação; nesse sentido ela os despolitiza, fixando-se, ao contrário nas funções de um sistema subordinado ao agir-racional-com-respeito-a-fins (Habermas, 1975b, p. 326).

A ideologia tecnocrática é, portanto, mais indevassável do que as ideologias do passado, porque nega a própria estrutura da ação comunicativa, assimilando-a à ação instrumental, que baseia-se em regras que não exigem justificação, enquanto que a ação comunicativa se alicerça em normas que precisam ser justificadas - mesmo que por falsas legitimações. Para Habermas, aqui está em jogo a tentativa de sabotar a própria estrutura dos interesses da espécie que inclui, ao lado do interesse instrumental, também o interesse comunicativo. A nova ideologia

(...) fere, portanto, um interesse que se prende a uma das duas condições fundamentais da nossa existência cultural: a linguagem, ou mais precisamente, a forma de socialização e de individualização determinada pela comunicação na linguagem corrente.(...) A consciência tecnocrática faz desaparecer esse interesse prático, por trás do interesse pela ampliação do nosso poder de manipulação técnica. A reflexão provocado pela nova ideologia deve ir além de qualquer interesse de classe historicamente determinado e por a descoberto a contextura de interesses de uma espécie, como tal, que se constitui a si mesma (Habermas, 1975b, p. 327).

Essa forma de dominação legitimada pelo poder de coação da racionalidade técnica terá, ao mesmo tempo, como requisito e consequência a despolitização das massas, o esvaziamento da atividade prática em todas as instâncias da sociedade e a penetração do estado na instância social e na economia, que serão submetidas a uma crescente administração.

A crítica do conhecimento e a crítica da cultura de Habermas se complementam e serão integradas no projeto já esboçado de construção de um modelo teórico capaz de compatibilizar a pluralidade de perspectivas, formas de vida, de culturas e esquemas conceituais com princípios universais: a teoria da competência comunicativa.

De acordo com Freitag e Rouanet (1993)

A autocompreensão objetivista da ciência, pela qual ela reprime a estrutura de interesses que condiciona a objetividade de seus enunciados, tem como correlato a autocompreensão tecnocrática do poder, pela qual ele reprime o substrato político de ações praticadas em nome de uma racionalidade técnica. Em um e outro caso, trata-se de trazer à tona esses momentos reprimidos, e nesse processo de crítica contribuirá para revelar, não somente a interpenetração da falsa teoria e da falsa práxis (positivismo e capitalismo tardio) como a interpenetração, em geral, da teoria e da práxis (Freitag & Rouanet, 1993, p. 17).

3 A Teoria da ação comunicativa

Na Teoria da Ação Comunicativa encontra-se o modelo que o autor considera adequado para a postulação de princípios racionais universais reguladores das práticas comunicativas e interativas.

A teoria da competência lingüística de Chomski é a referência da qual Habermas parte objetivando reconstruir as condições universais para a produção de enunciados - ações lingüísticas. Segundo o autor os proferimentos lingüísticos ordinários conectam-se necessariamente a condições de validade universais. Seu objetivo é tornar explícita essa conexão através de um método específico de análise: a reconstrução racional das práticas comunicativas. A reconstrução racional é apresentada como método que assegura certas vantagens da reflexão transcendental, ultrapassando-a e garantindo às suas hipóteses uma condição de cientificidade e de justificação empíricas.

De acordo com Milman (1996) o conceito de racionalidade produzido pela teoria habermasiana se fundamenta nas práticas dos sujeitos comunicativos competentes. A racionalidade se manifesta nos consensos ou regras imanentes à comunicação sendo, portanto, a linguagem constrangida por padrões normativos invariantes e universais.

Milman (1996) identifica quatro dimensões teórico-metodológicas no âmbito da teoria da ação comunicativa: 1) a da reconstrução das situações históricas do intérprete e de seu objeto, através da formulação de uma lógica da evolução social homóloga à lógica da evolução da personalidade e do sistema cognitivo individual; 2) a da reconstrução racional do processo de socialização e de aquisição de competência comunicativa da espécie; 3) a da formulação de uma teoria da comunicação capaz de explicar como os determinantes estruturais pragmático-universais dão sentido à fala e às ações dos indivíduos e 4) a da formulação de uma teoria sistêmica da sociedade capaz de apreender as conexões de significado objetivas que subjazem às intenções subjetivas e/ou que se expressam nos sistemas culturais e normativos mediatizadores das relações entre indivíduos e grupos (Milman, 1996, p. 267).

Com o método de reconstrução racional Habermas quer atualizar a tarefa da crítica de Kant e da fenomenologia hegeliana. Pretende com esse recurso fundamentar e garantir legitimidade à sua própria teoria. O ponto de partida é a idéia que possuímos competências naturais de fala e de ação, um *know-how* tácito de regras comunicativas que deve ser racionalmente explicitado. Para o autor, contraposta à tendência para a dominação, corporificada no estado totalmente administrado, há outra tendência - a da *comunicabilidade*. A tendência para o diálogo e para o consenso seria imanente à própria humanidade pois se inscreve na linguagem que é vista, por Habermas (apoiado na teoria de Mead) como o traço distintivo da humanidade. Como a linguagem é entendida como aquilo que dá a característica essencial ao ser humano e como nela está inscrita a tendência à comunicabilidade, por extensão, se poderia dizer que esta é também um traço distintivo do ser humano. Esses supostos são a base da construção de sua teoria do agir comunicativo e Habermas procura encontrar na razão os seus fundamentos.

Na medida em que o domínio de competências prático-comunicativas é um conhecimento supostamente universal, ao reconstruí-lo teoricamente estar-se-ão explicando tanto as competências universais do sujeito, como também, as condições *a priori* de possibilidades do uso da linguagem e da ação. Assim, Habermas mantém uma orientação transcendental (apesar de negá-la) ao alicerçar sua obra na razão tratada como um *a priori* que fundamenta e determina a condição humana, sua existência social e sua evolução.

Por outro lado, pode-se perceber a preocupação com a relevância empírica da teoria. Segundo o autor, a reconstrução das competências e das condições da ação racional não pode ser executada introspectivamente, isso porque devem refletir as estruturas genéticas da espécie. Ao argumentar que suas reconstruções racionais não estabelecem juízos sintéticos verdadeiros *a priori*, ou proposições não analíticas necessariamente verdadeiras, o autor quer demonstrar seu afastamento da tradição metafísica. As conclusões reconstrutivas devem ser vistas como hipóteses científicas, sendo definidas como passíveis de teste e de revisão, ou seja, são refutáveis pelos dados empíricos - desempenhos comunicativos e práticos efetivos das pessoas, suas ações e seus proferimentos reais.

Não obstante, nos estudos empíricos empreendidos por Habermas após a formulação de sua teoria do agir

comunicativo, transparece uma forte subordinação daquelas análises à teoria. De acordo com Aragão (1992) suas análises científicas têm a função secundária de colocar à prova um esquema conceitual de explicação da realidade social cuja natureza é essencialmente filosófica. Dessa forma, ao invés de realizarem o teste empírico do esquema teórico em seu próprio campo de pesquisas, essas análises já aparecem determinadas pela necessidade de demonstrar que aquele esquema conceitual é útil e, por isso mesmo, verdadeiro (Aragão, 1992, p. 15-16).

O núcleo do pensamento habermasiano é, portanto, sua teoria da racionalidade comunicativa, contida na teoria do agir comunicativo, que será analisada a seguir.

3.1 Razão e linguagem

O tema central de Habermas é a razão, para a qual procura formular um novo conceito através da análise lingüística. Sua motivação ao trabalhar com a linguagem é a possibilidade de formular um conceito de razão adequado ao seu propósito de fundamentação científica de um ideal utópico: o entendimento como base para a emancipação.

O autor quer distanciar-se do conceito de razão que se desprende da atividade do sujeito que busca conhecer e do agente, pois esta é caracterizada como razão instrumental, que requer o domínio sobre os objetos. Por outro lado, a razão que pode ser descoberta pela análise da atividade dos sujeitos que se comunicam através da linguagem é uma razão intersubjetiva e tem como único objetivo, segundo ele, o entendimento. Assim, a linguagem conteria em sua estrutura, etapas de racionalidade distanciadas da razão instrumental.

Habermas postula, então, a necessidade da mudança de paradigma da análise da razão de uma filosofia da consciência para uma filosofia da linguagem (*guinada lingüística*) que, entretanto, seria, ainda, insuficiente para elucidar a questão da razão através da linguagem, pois estaria limitada à relação que se estabelece entre linguagem e mundo, sem levar em conta as relações que se estabelecem entre sujeitos, quando se utilizam da linguagem para referir-se ao mundo. Por estar interessado no uso de sentenças com intenção comunicativa, sugere a *guinada teórico-comunicativa* (Aragão, 1992, p. 27).

3.2 Pragmática universal e ação comunicativa

Habermas critica o semanticismo por não ter levado em conta a pragmática da linguagem, ou seja, a relação que se estabelece entre falantes e ouvintes quando se comunicam sobre algo no mundo. Assim, a semântica limitando-se à análise de orações e frases, teria negligenciado o conjunto da comunicação, que inclui a situação de fala, a aplicação da linguagem em seus contextos, as pretensões de validade das tomadas de posições e os papéis dialogais dos falantes. (Habermas, 1987). O modelo da pragmática Habermasiano inclui as relações que se estabelecem entre os sujeitos que se comunicam para referir-se ao mundo, fazendo com que a relação sujeito-objeto, antes monológica, passe a ser uma relação dialógica, intersubjetiva e que permite as diferenças de perspectivas dos falantes (Habermas, 1989, p. 42).

Toda produção lingüística (transmissão de conteúdos proposicionais) é, ao mesmo tempo, meta-comunicação - especificação das condições pragmáticas de operação dessas proposições. A linguagem é, do ponto de vista pragmático, elemento mediador das relações que os falantes estabelecem entre si ao referir-se a algo no mundo. Ao fazê-lo os participantes do diálogo assumem os papéis de ego e alter em que ego se utiliza de um ato-de-fala para expressar um estado-de-coisas referente ao mundo. Esse ato-de-fala traz em si, implicitamente, a pretensão de ser verdadeiro, podendo ser reconhecido como tal por alter que, por sua vez, adotará a posição de concordância ou discordância com relação a esse conteúdo.

Encarada dessa perspectiva, a linguagem é forma de comunicação. Quando se usam sentenças com uma intenção comunicativa, busca-se alcançar o entendimento. Havendo, entre fala e entendimento, uma relação recíproca. Nem toda a interação mediatizada pela linguagem, entretanto, é orientada ao entendimento. Isso dependerá da atitude dos participantes em comunicação. Assim os meios lingüísticos podem ser utilizados para

produzir conseqüências induzidas ou pré-intencionadas. Para Habermas, porém, essas utilizações instrumentais da linguagem não são seu modo original e sim são derivativos e até parasitários, posto que alicerçados na razão instrumental.

Habermas desenvolve sua Teoria da Ação Comunicativa incorporando elementos das teorias de Austin (1962) e Searle (1969). Austin (1962) introduz a noção de ato de fala (*speech act*) para destacar o fato de que as pessoas, ao proferirem sentenças, estão também realizando ações e não apenas se reportando a eventos ou a estados de coisas. Os atos de fala são de três tipos: locucionário, ilocucionário e perlocucionário.¹ Para Habermas essa tipologia revela a estrutura e a forma da ação comunicativa (orientada ao entendimento). Essa forma pode ser apreendida pela pragmática universal.

Todo ato de fala possui, segundo o autor, dois níveis de articulação: o da intersubjetividade, com base no qual falante e ouvinte comunicam-se um com o outro e o da objetividade, sobre o qual falante e ouvinte podem chegar a um entendimento relativo aos fatos. O conteúdo comunicativo é depositado nos atos ilocucionários, pois eles se centram no sujeito que diz algo e também na certeza que isso é entendido pelos demais.

Os atos de fala podem produzir um compromisso que garante o prosseguimento de ações entre falante e ouvinte. Esse compromisso imanente aos atos de fala pode ser interna ou externamente determinado. Os atos de fala regidos por compromissos externamente determinados (que derivam de convenções sociais - normas estabelecidas) produzem um efeito perlocucionário. Esses efeitos situam-se no nível das ações orientadas ao êxito, pois guardam em si propósitos que o falante tem, quando profere algo (propósitos, esses, nem sempre expressos abertamente). Aqueles atos em que não entram fatores externos, produzem efeito ilocucionário - uma resposta que tem a ver com a força das razões postas pela emissão. Efeitos ilocucionários são perseguidos pelos falantes quando motivados pelo entendimento recíproco e pela busca de um consenso racional, ou seja, um consenso determinado estritamente por razões e não por coações. Ações comunicativas serão assim definidas como:

(...) interações mediatizadas lingüisticamente nas quais todos os participantes perseguem, com seus atos de fala, fins ilocucionários e somente fins ilocucionários (Habermas, 1981, p. 378).

Por outro lado, aquelas interações nas quais os fins perseguidos são determinados por interesses contingentes dos falantes remetem a fins perlocucionários.

Entendimento, no contexto da ação comunicativa, significa aceitabilidade racional intersubjetiva. Para Habermas,

O entendimento funciona como mecanismo de coordenação da ação do seguinte modo: os participantes na interação concordam sobre a validade que pretendem para suas emissões, quer dizer, reconhecem intersubjetivamente as pretensões de validade que reciprocamente se estabelecem uns aos outros (Habermas, 1982, p. 493).

Em cada situação de fala existem quatro expectativas de validade: 1) que os conteúdos transmissíveis são compreensíveis; 2) que os interlocutores são verazes; 3) que os conteúdos proposicionais são verdadeiros e, 4) que o locutor tinha razões válidas para praticar o ato lingüístico ou seja, agia de acordo com normas que lhe pareciam justificadas.

De acordo com Habermas,

¹ Na classificação de Austin *ato locucionário* refere-se ao conteúdo cognitivo das proposições, sejam elas enunciativas ('p') ou nominativas ('que p'). Com esses atos o falante diz algo. *Ato ilocucionário*, refere-se ao conteúdo proposicional das relações entre falantes e ouvintes. De maneira geral, o agente se expressa mediante um verbo realizativo, empregado na primeira pessoa do indicativo. *Ato perlocucionário*, refere-se ao efeito causado pelo falante sobre o ouvinte (Pizzi, 1994, p. 124).

O falante pretende (...) verdade para os enunciados e pressuposições de existência, retidão para as ações legitimamente reguladas e para seu contexto normativo e veracidade no tocante à manifestação de suas vivências subjetivas (Habermas, 1982, p. 493).

A base para a obtenção do consenso está nessas quatro expectativas de validade. O consenso é motivado racionalmente. A qualquer momento uma ou mais pretensões de validade podem ser submetidas à crítica durante o processo comunicativo.

Sob o ângulo da teoria da ação comunicativa, a linguagem só é relevante do ponto de vista pragmático enquanto o elemento (*medium*) que permite estabelecer relações entre o sujeito e o mundo. Através da linguagem os participantes em interações podem mobilizar seu potencial de racionalidade para a meta perseguida cooperativamente de alcançar entendimento, estabelecem, assim, relações com o mundo de maneira reflexiva e não direta.

3.3 Os tipos de ação social

Para criar sua teoria da ação comunicativa, Habermas parte de uma ontologia onde existem sujeitos-atores dotados de capacidade lingüística e três mundos com os quais estes se relacionam: 1) o mundo objetivo, ou seja, a totalidade de entidades sobre as quais são possíveis afirmações verdadeiras; 2) o mundo social, ou a totalidade de relações interpessoais legitimamente reguladas; e 3) o mundo subjetivo, a totalidade de experiências à qual o falante tem acesso privilegiado e pode expressar ante um público. Nesta perspectiva, há três tipos de relações que podem ser estabelecidas entre atores e mundo que se traduzem nos três tipos de ação: a ação teleológica, a ação normativamente regulada e a ação dramaturgica (Habermas, 1982).

Podem-se distinguir os diferentes tipos de ação social em função do modo como especificam a coordenação da ação entre as ações direcionadas a metas dos diferentes participantes, cada um com suas pretensões de validade. A ação teleológica ocorre quando o modo de coordenação visa ao entrelaçamento de cálculos egocêntricos de utilidade. Essa ação pode tornar-se ação estratégica quando nesse cálculo entrar a antecipação de decisões por parte de, pelo menos, um ator. Ação regulada normativamente ocorre se o modo de coordenação visa a um acordo socialmente integrante sobre valores e normas, instituído através da tradição cultural e da socialização; e ação dramaturgica, quando visa uma relação consensual entre atores e seu público. Por último, se a ação objetiva alcançar entendimento em um processo de interpretação cooperativo e permite o estabelecimento de relações com o mundo, têm-se a ação comunicativa.

Ação é entendida como domínio de situações. Nessa perspectiva, o autor ressalta que o conceito de ação comunicativa destaca dois aspectos no domínio da situação:

(...) o aspecto teleológico de execução de um plano de ação e o aspecto comunicativo de interpretação da situação e obtenção de um acordo. (...) Os participantes tratam de evitar dois riscos: o risco de um entendimento falido (...) e o risco de um plano de ação falido, quer dizer, o risco de fracasso. Evitar o primeiro risco é condição necessária para fazer frente ao segundo (Habermas, 1982, p. 494).

Habermas constrói o conceito de ação comunicativa (ação orientada ao entendimento), definindo-o por oposição à ação estratégica que caracteriza-se por atitudes orientadas ao êxito. A ação comunicativa (modelo do acordo) pressupõe uma atitude performativa (realizativa) de falantes e ouvintes onde esses são dependentes uns dos outros porque só podem chegar a um consenso sobre a base do reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade. Os participantes buscam chegar a um acordo racionalmente motivado (Habermas, 1982).

3.4 Ação comunicativa pura e situação ideal de fala

Os tipos puros de ação orientada para o entendimento mútuo são casos limites; nesses a interação espontânea é estável quando existe um consenso em relação a todas as expectativas de validade. Se qualquer delas for contestada de forma fundamental, há perturbação no consenso.

As expectativas de que os conteúdos sejam compreensíveis e que os interlocutores sejam verazes podem ser problematizadas e resolvidas no próprio contexto da interação - por meio da interação quando a dúvida é quanto à veracidade do interlocutor, ou por meio de convenções lingüísticas quando a dúvida é quanto à inteligibilidade dos conteúdos. Já a problematização do conteúdo proposicional (o que está sendo dito) e da norma subjacente ao comportamento, só pode ocorrer fora do contexto da interação, por meio do discurso. No discurso todas as expectativas de validade ficam suspensas até que a afirmação seja confirmada ou refutada e até que a norma seja considerada legítima ou ilegítima. Ficam também virtualizados todos os interesses e motivos característicos da interação normal (Freitag & Rouanet, 1993).

No discurso o único motivo admitido é a busca cooperativa da verdade, à base do melhor argumento. No discurso teórico debate-se a afirmação problematizada e no discurso prático, a norma problematizada. A afirmação é considerada verdadeira ou falsa quando o discurso teórico conduzir a um consenso sobre sua verdade ou falsidade; a norma é considerada legítima ou não, quando o discurso prático conduzir ao consenso sobre sua legitimidade ou ilegitimidade. O conceito de justificação discursiva busca revogar o interdito positivista quanto à validação das proposições nomativas. Habermas busca mostrar como a lógica do discurso prático é idêntica à lógica do discurso teórico, reestabelecendo a relação entre teoria e prática (Freitag & Rouanet, 1993).

De acordo com Freitag & Rouanet (1993) a dificuldade dessa proposta reside no problema da distinção entre consenso falso e verdadeiro. Frequentemente, influências externas ou deformações inerentes ao próprio processo de comunicação distorcem os consensos. O consenso obtido pode ser julgado como válido pelos participantes do discurso e, posteriormente, constatar-se que sua convicção era ilusória.

Buscando resolver esse problema, Habermas apela para a *situação lingüística ideal* como condição de possibilidade de distinção entre consenso verdadeiro e ilusório envolvendo a consecução racional do consenso. Situação lingüística ideal é aquela onde a comunicação não é perturbada nem por efeitos externos contingentes, nem por coações resultantes da própria estrutura da comunicação, excluindo deformações sistemáticas da comunicação.

A situação ideal de fala supõe para ser atingida: 1) que, em princípio, todos os interessados possam participar do discurso e que todos eles tenham idênticas oportunidades de argumentar, dentro dos sistemas conceituais existentes ou transcendendo-os, e chances simétricas de fazer e refutar afirmações, interpretações e recomendações; e ainda, 2) que só são admitidos aqueles participantes que, como atores, ajam de acordo com as normas que lhes pareçam justificáveis, e não movidos pela coação. Os atores devem satisfazer o pressuposto da veracidade não mentindo nem intencionalmente (neurose), nem inconscientemente - falsa consciência (Freitag & Rouanet, 1993).

Essas duas condições configuram o modelo de ação comunicativa pura - forma de interação (e de organização social) caracterizada pela eliminação de todas as formas de coação, seja interna ou externa. O conceito de ação comunicativa obriga a considerar os atores como falantes e ouvintes que se referem a algo no mundo objetivo, no mundo social e no mundo subjetivo e estabelecem a este respeito pretensões de validade que podem ser aceitas ou julgadas (Habermas, 1982, p. 493).

Para Habermas, na medida em que os homens pensam, falam e agem coletivamente de forma racional estão se libertando tanto das formas de conceber o mundo impostas pela tradição, quanto das formas de poder hipostasiadas pelas instituições, assumindo a ação comunicativa um caráter emancipatório. É através dessa ação que é possível combater o dogmatismo, a dominação social e qualquer forma de coação interna ou externa imposta aos sujeitos falantes e agentes.

O modelo da ação comunicativa pura constitui um fim utópico da comunicação normal que remete a uma ordem ainda não existente (vida perfeita). A situação lingüística ideal constitui um fim utópico que, uma vez

alcançado, tornaria possível o discurso perfeito em condições inexistentes (conhecimento total). Ação comunicativa pura e situação ideal de fala são pressuposições mutuamente vinculadas e contrafactuais. Ambas, entretanto, têm que ser pressupostas como reais, pois sem essa pressuposição a integração e o discurso seriam impossíveis. As duas utopias - vida perfeita e conhecimento total - ao mesmo tempo que têm que ser vistas como reais, proporcionam paradigmas críticos que permitem criticar formas existentes de interação e de discurso. De acordo com Freitag & Rouanet (1993) com essas duas construções Habermas recoloca a questão da interpenetração entre teoria e prática também em nível da utopia.

Em suma, os homens não podem nem interagir, nem comunicar-se discursivamente senão na perspectiva de uma ordem social não repressiva (caracterizada pela comunicação e pela situação lingüística ideal), a qual, precisamente, não existe, mas que tais antecipações nos autorizam a definir como possível (Freitag & Rouanet, 1993, p. 20).

A ação comunicativa torna-se, em nível social, um conceito normativo, um padrão ideal a ser buscado e, ao mesmo tempo, um critério de evolução social. O modelo proposto é uma base contra a qual distorções nas circunstâncias empíricas de conduta social podem, em princípio, ser determinadas. É um modelo para pensar a questão democrática, seu grau de concretização.

4 A teoria da evolução social

A teoria da evolução social Habermasiana pode ser vista como uma aplicação de sua teoria da racionalidade. Para o autor o desenvolvimento dos campos de discurso e a posterior diferenciação entre a ciência, a moralidade e a arte na cultura moderna significaram uma evolução geral em direção à expansão da racionalidade.

Habermas empreende um trabalho de *reconstrução* do materialismo histórico, questionando seus pressupostos, estabelecendo novos critérios de evolução social e invertendo a primazia do elemento determinante da relação materialista entre forças produtivas e relações de produção, situando todo o peso da determinação sobre as relações de produção. Ao estabelecer a aquisição da linguagem como o marco decisivo da história humana, o autor desloca do trabalho para a interação a motivação humana para a busca da convivência social e da evolução da espécie. Por outro lado, a evolução material das sociedades é vista como consequência de sua evolução cultural, razão pela qual Habermas irá dedicar-se a analisar as *etapas de reflexão* pelas quais as sociedades passaram até alcançar o estágio da modernidade. Dessa forma, sua teoria da evolução contempla duas linhas de evolução paralelas: a do saber técnico-organizativo e a do saber prático-moral (Aragão, 1992).

Buscando respaldo científico para sua teoria da evolução social, Habermas estabelece homologias entre as fases de aprendizagem individuais, identificadas pela psicologia do desenvolvimento (Piaget e Kohlberg), tanto em nível cognitivo quanto moral, e as etapas de reflexão sociais.

Ao trabalhar com as homologias entre estruturas do Eu, imagens do mundo e identidades de grupo, o autor remete os três complexos às estruturas da intersubjetividade do acordo entre sujeitos capazes de linguagem e ação, estruturas essas produzidas através da linguagem e asseguradas pela regulamentação consensual dos conflitos de ação, através do direito e da moral, que tornam-se as instituições e orientações em que podem ser estabelecidas as homologias entre o individual e o social. Nas palavras de Habermas:

(...) moral e direito definem o núcleo da interação. Revela-se aqui, por conseguinte, a identidade das estruturas de consciência, encarnadas, por um lado, nas instituições do direito e da moral e, por outro, expressas nos juízos morais e nas ações dos indivíduos (Habermas, 1983, p. 15).

Há, entre processos de aprendizagem individuais e sociais, uma circularidade: os indivíduos só podem desenvolver competência interativa e linguística dominando as estruturas de racionalidade que já se encontram presentes em seus grupos primários, assimilando as idéias morais e as estruturas sociais do direito. As sociedades, por sua vez, só podem ser modificadas através do aprendizado construtivo dos indivíduos socializados.

As três principais fases da evolução social identificadas por Habermas: mítica, metafísico-religiosa e moderna correspondem-se com a diferenciação das capacidades cognitivas que Piaget identifica. Para este autor, o desenvolvimento cognitivo está associado com um processo descentralizador. A descentração da cognição alija a criança do egocentrismo primitivo, dirigindo-a para a diferenciação da capacidade de enfrentar-se com o mundo exterior, o mundo social e o mundo da subjetividade interior. Buscando paralelismos com os estágios de desenvolvimento de Piaget, pelos quais o Eu se constitui, Habermas analisa a visão de mundo de cada época referindo-se a uma imagem sociomórfica do mundo, a uma imagem sociocêntrica-objetivista, a uma imagem cosmológica e às imagens racionalizadas do mundo.

Com base nos estudos de Piaget e Kohlberg, Habermas argumenta que os indivíduos são dotados de uma capacidade de aprendizagem que, através da prática comunicativa, pode ser ampliada às sociedades como um todo, e que, partilhada coletivamente, forma um potencial cognitivo disponível para enfrentar os desafios evolutivos ao nível das sociedades. Essa capacidade cognitiva obedece a fases de evolução, fases essas que são determinadas, primariamente, pela lógica do desenvolvimento própria às estruturas internas do mundo-da-vida.

O conceito de mundo-da-vida é central na teoria habermasiana e, ao mesmo tempo que é determinante com relação às fases de evolução social, a lógica de suas estruturas internas é determinada pela lógica da racionalização comunicativa.

4.1 Mundo-da-vida

Ao orientar-se ao entendimento as pessoas criam, direta ou indiretamente, o contexto social da vida, produzindo objetos simbólicos que corporificam estruturas de conhecimento pré-teórico: atos de fala, ações dirigidas a metas e ações cooperativas; documentos, tradições, obras de arte, técnicas; instituições, sistemas sociais e estruturas de personalidade. Esse conjunto de objetos forma uma realidade estruturada simbolicamente que antecede qualquer abordagem teórica desse domínio de objetos. A essa realidade pré-estruturada simbolicamente, Habermas denomina *mundo-da-vida* (Aragão, 1992, p. 44).

Esse conceito de mundo é empregado de uma maneira implícita pelos indivíduos socializados, quando esses participam de processos de interpretação cooperativos. É, portanto, um saber de fundo e também um saber holisticamente estruturado, cujos elementos remetem uns aos outros, assim como é um saber que não se pode fazer consciente ou pô-lo em dúvida voluntariamente.

Desde a perspectiva dos participantes em uma situação, o mundo da vida aparece como contexto formador de horizonte dos processos de entendimento, que delimita a situação de ação e, portanto, permanece inacessível à tematização (Habermas, 1982, p. 494).

Dessa forma, apenas o fragmento do mundo da vida, relevante em cada caso para a situação, constitui um contexto suscetível de ser tematizado voluntariamente para as emissões com as quais os agentes comunicativos convertem em tema algo, como algo no mundo.

O mundo da vida tem um caráter não problemático - é aceito sem questionamento na atitude do senso comum; é, também, anterior a qualquer desacordo; assim como é comum a todos e não pode se tornar controverso de forma semelhante ao conhecimento partilhado intersubjetivamente. Apenas à luz de uma situação atual, pode um segmento relevante do mundo da vida adquirir *status* de uma realidade contingente que poderia ser interpretada de

outro modo. Os limites do mundo da vida não podem ser transcendidos, embora as situações mudem constantemente.

Habermas trabalha com dois conceitos de mundo da vida - um transcendental e um empírico. Ao conceito transcendental correspondem três estruturas formadoras essenciais que são seus componentes invariáveis, atemporais: cultura, sociedade e personalidade. Ao conceito de mundo da vida empírico, correspondem os conteúdos particulares específicos de uma forma de cultura, um tipo de sociedade e uma estrutura de personalidade que são variáveis tanto temporal quanto historicamente. O mundo da vida é ao mesmo tempo totalidade e multiplicidade, idealização e realização (Aragão, 1992, p. 49-50).

A linguagem é a estrutura das condições de possibilidade do mundo-da-vida, pois as estruturas que o compõem - cultura, sociedade e personalidade, só podem corporificar-se e reproduzir-se através do *medium* lingüístico, que tem como função básica fomentar o entendimento mútuo, permitir a coordenação das ações e promover a socialização. A linguagem adquire *status* transcendental enquanto estrutura das condições de possibilidade da prática comunicativa do mundo-da-vida, por outro lado, enquanto exercício da comunicação cotidiana (linguagem natural) torna-se resultado de realizações próprias dos sujeitos e ouvintes (Habermas, 1982).

As funções específicas da linguagem para as diferentes estruturas do mundo-da-vida são: 1) a função cognitiva que é responsável pela aquisição, transmissão e crítica do conhecimento cultural; 2) a função apelativa que é responsável pela coordenação de ações via pretensões de validade reconhecidas intersubjetivamente; 3) a função expressiva que possibilita a formação da identidade, no plano da personalidade. As estruturas simbólicas do mundo-da-vida são, assim, reproduzidas por meio da continuação do conhecimento válido, da solidariedade de grupo e da socialização de atores responsáveis. O processo de reprodução conecta novas situações existentes do mundo-da-vida na dimensão semântica de conteúdos ou significados (da tradução cultural), na dimensão do espaço social (de grupos socialmente integrados) e no tempo histórico (de gerações sucessivas).

Cultura é, para Habermas, o estoque de conhecimento do qual os participantes na interação se suprem de interpretações ao entender-se sobre algo no mundo. Sociedade é definida por ele como (...) *as ordens legítimas através das quais os participantes na interação regulam seu pertencimento a grupos sociais assegurando a solidariedade* (...) e, personalidade é, na sua perspectiva, (...) *o conjunto das competências que tornam o sujeito capaz de falar e agir, colocando-o em situação de participar em processos de entendimento e afirmar sua própria identidade*. As interações entretecidas formam a rede da prática comunicativa cotidiana, constituindo o meio através do qual se reproduzem a cultura, a sociedade e a pessoa. Esses processos de reprodução referem-se a estruturas simbólicas do mundo-da-vida (Habermas, 1982).

A reprodução material do mundo-da-vida, por outro lado, efetua-se através do meio que é a atividade teleológica, com que os indivíduos socializados intervêm no mundo para realizar seus fins (Habermas, 1982, p. 498).

O processo de evolução fundamental das sociedades é a evolução para um novo nível de aprendizagem, pois esta traduz a existência de estruturas de racionalidade já desenvolvidas no nível cultural. Para o autor as sociedades podem aprender num sentido evolucionário, baseando-se em representações legais e morais contidas nas visões de mundo de forma a reorganizar os sistemas de ação e moldar novas formas de integração social. São, portanto, os processos de aprendizagem, na área da consciência prático-moral que determinam a evolução. O aumento da complexidade sistêmica (evolução das forças produtivas) só ocorre depois de institucionalizada uma nova forma de integração social (Habermas, 1983, p. 140-141).

Habermas, como se vê, trabalha com dois critérios para avaliar o nível de evolução das sociedades que, tanto podem ser analisadas sob o ponto de vista da evolução social (nível das forças produtivas), quanto sob a perspectiva da evolução prático-moral (nível de reflexão alcançado). Entretanto, o segundo padrão de avaliação é claramente determinante, pois é o desenvolvimento de um novo nível de reflexão que fornece as possibilidades práticas para a transformação em nível material.

Na ótica habermasiana as estruturas normativas não seguem a linha de desenvolvimento do processo de produção, assim como não obedecem simplesmente ao modelo dos problemas sistêmicos. É preciso, pois, introduzir o conceito de *lógica do desenvolvimento* para descrever a história interna do espírito (Habermas, 1983, p. 31).

Para estabelecer a diferença entre *lógica do desenvolvimento* e *dinâmica do desenvolvimento* é necessário retomar a distinção que Habermas faz entre a reprodução simbólica do mundo-da-vida, possibilitada pela ação comunicativa, e sua reprodução material, realizada através do *medium* da ação intencional com a qual os indivíduos socializados intervêm no mundo para realizar suas metas.

A lógica do desenvolvimento diz respeito à reprodução simbólica do mundo-da-vida, procurando estabelecer as margens de variação para as estruturas normativas de um dado nível de organização da sociedade - até que ponto os valores culturais, as idéias morais, normas, podem ser modificados, em certo momento, através de alterações nas tradições culturais e de modificações institucionais. Com a introdução desse conceito, o autor pode especificar as mudanças nas estruturas prático-morais da consciência através da história. Habermas crê que, na época moderna, essas modificações se dão a partir da diferenciação dos elementos cognitivos, valorativos e expressivos da cultura, no processo de racionalização cultural.

O processo de evolução social, incluindo a descentralização das concepções de mundo e a consolidação das três dimensões do discurso (cognitiva, normativa e expressiva) altera o caráter do mundo-da-vida. Quanto mais avançado seja o processo descentralizador, menos garantida está a possibilidade de consenso por parte de crenças pré-estabelecidas ou códigos de conduta. A expansão da racionalidade pressupõe, assim, uma diminuição da manutenção do mundo-da-vida.

Habermas incorpora criticamente diversas teorias e estudos (Mead, Weber, Parsons, entre outros) para desenvolver sua tese de que a dinâmica da transformação estrutural do mundo-da-vida (onde suas estruturas mudam em função dos aumentos de complexidade sistêmica) segue a lógica interna da racionalização comunicativa. Através da reconstrução da história da teoria busca, por um lado, revelar como as ciências sociais desenvolveram uma estratégia conceitual para analisar a modernidade e, por outro lado, subsídios para sua própria teoria da modernização.

Tomando como base a análise de Weber que debate a questão da racionalização da cultura, Habermas afirma que a racionalização é também um processo de diferenciação pelo qual se dá o surgimento das três esferas de valor que correspondem aos elementos cognitivo, moral e expressivo da racionalização cultural e podem ser analisados em nível institucional em termos da tipologia de Parsons da sociedade, da cultura e da personalidade. Partindo da interpretação da racionalização de Weber, passa pelo conceito de reificação de Lukács e de razão instrumental da Escola de Frankfurt e chega a Parsons, focalizando sua análise do pensamento deste autor através da crítica da razão funcionalista. A conexão identificada entre os diferentes teóricos é a de que todos estão de acordo com a idéia que uma racionalidade em expansão subjaz à tendência global de desenvolvimento da sociedade ocidental, mas sublinham de modos diferentes o caráter da racionalização. A crítica de Habermas é que nenhum deles pode demonstrar como estão conectadas a racionalização ou a reificação com a deformação das bases comunicativas das relações interpessoais.

O autor argumenta que em virtude da aquisição de um novo estágio de estruturas de consciência moral e legal (pós-tradicional), as esferas de valores culturais se autonomizam, adquirem lógicas próprias e se institucionalizam em sistemas culturais de ação: essa racionalização cultural permite uma racionalização ao nível social, um aumento no nível de complexidade sistêmica que se caracteriza pela institucionalização da economia capitalista, do Estado moderno e da família nuclear. Com a diferenciação dos sistemas de ação econômico e administrativo, surge uma dinâmica de autonomização desses subsistemas sociais em torno do dinheiro e do poder. Essa autonomização é tão forte que dá-se uma cisão entre sistema e mundo-da-vida. Os sistemas econômicos e administrativos tornam-se totalmente desligados dos valores culturais das estruturas de racionalidade institucionalizadas nos sistemas de ação cultural.

Nas palavras de Habermas,

Quando essa tendência para um desmembramento de sistema e mundo-da-vida é percebida ao nível de uma história sistemática de formas de entendimento mútuo, a irresistível ironia do processo histórico-mundial de esclarecimento se torna evidente:

a racionalização do mundo-da-vida torna possível uma elevação da complexidade sistêmica, que se torna tão hipertrofiada que deslança imperativos sistêmicos que estouram a capacidade do mundo-da-vida que instrumentalizam (Habermas, 1987, p. 155).

A partir dessa constatação o autor identifica a existência, na época moderna, de patologias sociais derivadas da intromissão de mecanismos sistêmicos nas esferas do mundo-da-vida, que caracterizam a interação. A questão da reificação, nas sociedades de capitalismo tardio, é analisada sob a forma de patologias, as quais, segundo o autor, são as formas mais apropriadas para tal, sendo passíveis de serem submetidas a estudos empíricos.

Habermas reformula o conceito de reificação que, para ele, não deveria associar-se com a concepção de racionalização e sim deveria conectar-se com os modos nos quais as condições funcionais de reprodução do sistema nas sociedades modernas usurpam e socavam a fundamentação racional da ação comunicativa no mundo-da-vida. Para o autor, uma apropriação crítica da obra de Parsons permite formular uma aproximação à reificação entendida em relação aos mecanismos da integração social e do sistema. O autor aceita o ponto de vista de Parsons, de que as normas e valores são constitutivos da integração social mas não o são da integração de sistemas que depende de mecanismos mais impessoais; entretanto critica a formulação que o autor adota a qual, no seu entender, seria uma conceituação restringida da ação pois reprime a dimensão hermenêutica da análise social.

De acordo com Habermas as condições de integração funcional de uma sociedade referem-se aos modos como se relacionam o mundo-da-vida com o meio ambiente que o rodeia e que está controlado só em parte por meio da ação comunicativa dos seres humanos; tal compromisso só pode ser alcançado através da institucionalização e interiorização das orientações de valores. Se estas não se ajustam às exigências funcionais da reprodução do sistema, a coesão social só se mantém enquanto tais exigências do sistema permanecerem latentes. Nestas circunstâncias a natureza ilusória dos requisitos de validade em que se baseiam as orientações de valor podem continuar obscuras, o que resulta em comunicação sistematicamente distorcida.

4.2 Modernidade e colonização do mundo-da-vida

Na ótica de Habermas as três principais linhas de pesquisa ocupadas com o fenômeno das sociedades modernas, a saber: a história das sociedades apoiada em Weber; a abordagem teórico-sistêmica de Parsons e Luhman e a abordagem da teoria da ação desenvolvida pela hermenêutica, fenomenologia e interacionismo simbólico, apresentam deficiências metodológicas. Na primeira, aspectos sistêmicos e elementos do mundo-da-vida não estariam suficientemente separados, por outro lado, as teorias da ação, assim como a abordagem sistêmica pecariam por isolar e generalizar demais apenas um dos aspectos da questão. A partir dessa crítica, o autor desenvolve uma nova linha de pesquisa - o estruturalismo genético que deve provar-se explicando as patologias da modernidade, que não são abordadas pelas outras linhas de pesquisa.

Apesar de criticar a abordagem sistêmica, Habermas aceita o tratamento parsoniano do poder e do dinheiro como meios de extensão e de coordenação da ação racional com relação a fins. Segundo ele, o movimento evolutivo em direção à modernidade produz um alto grau de racionalidade que é a base necessária sobre a qual o dinheiro, na economia, e o poder, na política, se diferenciam como *meios de direção*. Como esferas diferenciadas da integração do sistema a economia e a política encontram-se fundamentadas no mundo-da-vida, de onde adquirem um apoio normativo e um compromisso de valor. Ao mesmo tempo supõem um desenvolvimento especializado do processo de formação do consenso através da ação comunicativa o que implica não só em uma diferenciação institucional, como também o desenvolvimento das estruturas da personalidade que podem participar na formação da vontade discursiva pós-convencional (Giddens, 1991).

O surgimento das patologias nas sociedades modernas se dá quando os mecanismos sistêmicos suprimem formas de integração social naquelas áreas em que uma coordenação da ação dependente de consenso não pode ser substituída, ou seja, onde está em questão a própria reprodução simbólica do mundo-da-vida.

A desincorporação dos mecanismos diretivos do mundo-da-vida é vista como algo intrínseco à modernização e não é, no seu entender, patológica enquanto tal. O que causa a patologia são as condições sob as quais se esgotam, na base comunicativa do mundo-da-vida, aqueles mesmos apoios requeridos pela economia e pela política. Este processo é definido como a *colonização interna* do mundo da vida - uma destruição da tradição que ameaça a própria continuidade da reprodução da sociedade como um todo.

Habermas recorre a Marx e a Weber para explicar por que surgem as patologias sociais nas sociedades modernas. Nas primeiras fases do desenvolvimento das sociedades capitalistas, os mecanismos econômicos identificados por Marx tendem a ser importantes.

Assim, é devido à dominação econômica de classe que os imperativos do sistema se impõem e passam a interferir em áreas que não se definem por necessidades de poder ou dinheiro, impedindo que o lado positivo da racionalização societal possa se desenvolver. Entretanto Habermas identifica dois mecanismos diretivos nas sociedades modernas: a economia e o aparato administrativo do poder. Este último, de acordo com ele, não teria sido adequadamente captado por Marx. Habermas vê, na vida política, um processo paralelo de *abstração* com a modernização adicional do estado, sendo este um caso típico de colonização do mundo-da-vida, pois que, no período contemporâneo, a esfera pública se *tecnifica* cada vez mais. Com essa análise o autor aproxima-se novamente de Weber e retoma a idéia de reificação desvinculada da perspectiva marxiana. Os efeitos da reificação nos domínios de ação estruturados comunicativamente não são vistos como um fenômeno da divisão em classes e sim das sociedades modernizadas em geral.

Habermas introduz, então, o conceito de *formas de entendimento* (que substitui a teoria da consciência de classe) para explicar a força da ideologia através dos mundos-de-vida específicos a diferentes classes da civilização, ao colocar restrições sistêmicas à comunicação. Uma forma de entendimento é identificada com a não diferenciação das pretensões de validade que limita sistematicamente as possibilidades de comunicação. Assim, observando-se o grau de diferenciação das pretensões de validade dos sistemas de ação cultural, nas sociedades modernas, é possível perceber que houve uma secularização da cultura burguesa que perdeu as propriedades formais que a capacitavam a assumir funções ideológicas (Aragão, 1992, p. 109).

A colonização do mundo-da-vida destruiu a base tradicional da ação comunicativa, sem substituí-la pelas formas de racionalidade pós-convencional requeridas para acoplar o mundo-da-vida com o âmbito das atividades controladas pela expansão econômica e pelos mecanismos políticos diretivos. Há nisto uma dupla implicação: dentro do próprio mundo-da-vida, a reificação tem como consequência uma perda de significado (anomia) das tradições, evaporando-se a substância das convicções básicas que eram culturalmente sancionadas; 2) pelo lado dos mecanismos diretivos, o resultado é um conjunto de *déficits* emotivos e de legitimação. A falta de *input* emotivo cria problemas para a manutenção da organização econômica, enquanto que uma diminuição da legitimação ameaça a estabilidade da ordem política.

De acordo com Habermas, novos conflitos se desenvolveram e surgiram novos movimentos sociais que divergem dos tipos antigos de luta de classes. Esses conflitos concernem à reprodução cultural e à socialização mais do que à distribuição dos bens materiais. Sendo expressões da reificação da ordem comunicativa do mundo-da-vida, essas tensões não se poderiam aliviar por meio de um desenvolvimento econômico adicional ou por melhores técnicas do aparelho administrativo do governo. Os novos conflitos e movimentos sociais que se lhes associam, derivam-se de problemas que só podem ser resolvidos mediante a reconquista do mundo-da-vida através da razão comunicativa e por transmutações concomitantes da ordem normativa da vida cotidiana (Giddens, 1991, p. 116-117).

A teoria da ação comunicativa seria o instrumento para estudar os processos modernos e para assinalar os pontos de pressão através dos quais se poderia obter uma mudança real. De acordo com Habermas, uma teoria marxista (...) *pode no máximo indicar as condições sob as quais as formas emancipadas de vida seriam possíveis hoje* (Habermas, 1997, p. 143).

5 Razão idealizada ou idealismo da razão?

A proposta teórica de Habermas articula-se à visão iluminista da modernidade na qual a emancipação é o fim e a razão o meio. Entretanto o potencial emancipatório da razão, enquanto instrumento de orientação do homem em sua luta para conhecer e transformar a natureza e libertar-se da dominação, transmutou-se, na sociedade moderna, em capacidade de manutenção e extensão da dominação, tornando-se, enquanto ciência, um tipo superior de ideologia: a razão instrumental.

Habermas busca resolver esse problema encontrando uma outra forma de razão - a comunicativa, que possibilitaria retomar o potencial emancipatório da razão. Seu ponto de partida foi a construção de uma teoria em que, ao interesse técnico de dominação da natureza, agrega o interesse comunicativo, enraizado nas estruturas da ação comunicativa e cujo objetivo é o entendimento mútuo. Esse interesse é imanente à própria razão pois apóia-se na linguagem que traz em si uma razão intersubjetiva e tem como único objetivo o entendimento. Abre-se com isso a possibilidade de distinção entre uma razão dominadora (instrumental) e uma razão emancipatória (comunicativa), que permitirá construir, contra a ciência tradicional, uma ciência crítica. A partir daí, a teoria de Habermas irá, necessariamente, contemplar inúmeros pares teóricos que abrangem a ação (instrumental e comunicativa), a reprodução da sociedade (simbólica e material), dois campos de realização (sistema e mundo-da-vida) e assim por diante.

A análise da modernidade empreendida por Habermas através do estabelecimento de duas lógicas, uma que descreve o desenvolvimento dos aumentos em complexidade sistêmica e outra que analisa a diferenciação das esferas culturais, conduz à conclusão que a modernidade possui traços evolutivos importantes que representam cada qual um enorme avanço na capacidade de aprendizagem social. Tanto sob o ponto de vista da razão instrumental, quanto da razão comunicativa, a modernidade representa um avanço indiscutível para o gênero humano, entretanto, como a lógica da razão instrumental continua a seguir seu curso livremente, encontrando cada vez mais espaço para expansão e menos resistência para sua intromissão mesmo nos setores culturais que não podem ser guiados pela busca de dinheiro e poder, geram-se patologias sociais que acabam por ameaçar o sistema como um todo e podem entrar o desenvolvimento não só da lógica instrumental como da lógica da razão comunicativa ao nível social.

A proposta de Habermas para a solução deste problema é a reconciliação das duas razões, anteriormente cindidas em instrumental e comunicativa. De acordo com o autor:

(...) a unidade do mundo (...) pode apenas ser afirmada reflexivamente, com base na unidade de razão (ou em uma conformação racional do mundo, a 'realização da razão'). A unidade da razão teórica e da razão prática torna-se (...) o problema-chave das modernas interpretações do mundo, que perderam o caráter de imagens do mundo (Habermas, 1983, p. 21).

O surgimento das patologias sociais é, como já se viu, associado a uma crescente afirmação dos imperativos materiais (ação instrumental) na sociedade. A hipertrofia dos subsistemas responsáveis pela reprodução material faz com que a sociedade deixe de atender sua função básica de lugar de realização das relações morais para se tornar um espaço de desenvolvimento de relações contratuais econômicas e jurídicas. Com o mundo-da-vida atrofiado, a sociedade passa a ser organizada formalmente pelo direito positivo privado. A esfera legal é externalizada e *des-moralizada* na forma do direito burguês, enquanto a moralidade é desinstitucionalizada ficando restrita a valores pessoais mantidos ao nível do sistema de personalidade. Separam-se legalidade e moralidade (Aragão, 1992).

O diagnóstico de Habermas é, portanto, uma ausência de moralidade, uma ausência de valores comuns que leva à anomia, ficando o potencial de racionalidade pós-convencional restrito a especialistas. A existência de patologias na sociedade moderna é, assim, decorrente da perda da dimensão social da moralidade, da prevalência de uma moral individualista. Dentro desta perspectiva, a *cura* proposta é a restituição da moralidade perdida para que a sociedade volte a desempenhar papel integrador. A reconquista do espaço público e o fortalecimento da sociedade

civil como órgão de discussão para coordenação da ação social são vistos como imprescindíveis. Para que isto ocorra, a lógica sistêmica deve passar a ser controlada pela lógica interativa de forma a impedir o predomínio dos *media* não-integrativos sobre o *medium* comunicativo.

A síntese Hegel-durkheimiana da questão da moralidade em Habermas, tem como pressuposto central a idéia da conservação. O projeto emancipatório do autor perde a dimensão dialética da contradição enquanto força transformadora, assumindo a forma de uma reconciliação entre a razão instrumental e a razão comunicativa. Entre sistema e mundo-da-vida há uma mera tensão que a ação comunicativa pode amainar através da reconciliação moral, obtida através da comunicação.

Em seu artigo sobre a *nova intransparência* Habermas (1987b) explicita sua proposta de reconciliação moral. Partindo da tese do fim da utopia de uma sociedade do trabalho, o autor aponta que a

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

Analisando a atuação do estado social, Habermas afirma que seus programas utilizam em larga escala o *medium* do poder a fim de ganharem força de lei, poderem ser financiados pela administração pública e implementados no mundo da vida de seus beneficiários. A esses instrumentos concatenou-se uma práxis de singularização dos fatos, normatização e vigilância de uma brutalidade reificante e subjetivante, que levou a fortes deformações no mundo-da-vida. Sua hipótese é que o projeto sócio-estatal aloja uma contradição entre fins e meios. Seu objetivo seria a criação de formas de vida estruturadas igualmente, garantindo liberdade de movimentos para a auto-realização e espontaneidade individuais, entretanto, esse objetivo não pode ser diretamente alcançado pela transposição jurídico-administrativa de um programa político (Habermas, 1987b).

Habermas conclui, assim, pela existência de um dilema: o capitalismo desenvolvido nem pode viver sem o estado social, nem coexistir com sua expansão contínua. Segundo ele, as reações mais ou menos desorientadas a este dilema indicam que o potencial de sugestão política da utopia de uma sociedade do trabalho está esgotado.

O autor passa, então, a analisar três tipos de reação que podem ser percebidas em países desenvolvidos: o legitimismo sócio-estatal; o neoconservadorismo e os movimentos sociais. Os legitimistas vêem a causa da crise na desenfredda dinâmica de internacionalização da economia e pretendem consolidar o que já foi conquistado, restaurar o equilíbrio rompido entre a orientação democrática dos valores de uso e uma moderada auto-dinâmica capitalista. Frente à necessidade de preservação das conquistas do estado social a terapia proposta é a domesticação social do capitalismo. O neoconservadorismo vê como causa da crise os grilhões burocráticos impostos à dinâmica econômica e a contenção burocrática da iniciativa privada. A terapia proposta é a retransferência ao mercado dos problemas da administração planejada (Habermas, 1987b).

Em ambas opções a chave de uma modernização social livre de crises seria dosar equanimemente a distribuição da carga de problemas entre os subsistemas do estado e da economia. Segundo Habermas (1987b) ambos concordam que os domínios da interação do mundo-da-vida, carentes de proteção, só podem desempenhar papel passivo diante do estado e da economia, enquanto motores da sociedade moderna. Ambos acreditam que o mundo-da-vida só pode ser suficientemente desatrelado desses subsistemas e protegido contra invasões sistêmicas se estado e economia se recompuserem em uma relação equânime e se estabilizarem.

A terceira fonte de reação aos problemas de relacionamento entre sistema e mundo-da-vida seriam os movimentos sociais, que Habermas caracteriza como a *dissidência dos críticos do crescimento* e que teria uma atitude ambivalente frente ao estado social, recusando a visão produtivista de progresso compartilhada por legitimistas e neoconservadores.

Os movimentos sociais vêem como causa dos problemas o fato de o mundo-da-vida estar ameaçado na mesma medida pela mercantilização e pela burocratização. Dinheiro e poder, nenhum dos dois pode ser inocentado.

A terapia proposta é a de fortalecer a autonomia do mundo-da-vida ameaçado em seus fundamentos vitais e em sua tecitura comunicativa. Exigem, eles, que a dinâmica interna dos subsistemas governamentais por poder e dinheiro seja quebrada e contida por formas de organização mais próximas da base e autogestionárias. Suas propostas são de igualdade e universalidade. O problema dessa corrente, segundo Habermas, é ter apenas um programa negativo de interrupção de crescimento e de indiferenciação, com o que tornam a ficar aquém de uma noção do projeto do Estado social (Habermas, 1987b).

O autor afirma que se agora, não mais apenas o capitalismo, mas o próprio Estado intervencionista dever ser *socialmente contido*, complica-se a tarefa. Daí ser necessário procurar a capacidade indispensável de reflexão e controle em uma relação completamente transformada entre as esferas públicas autônomas auto-organizadas, de um lado, e os domínios de ação regidos pelo dinheiro e o poder de outro lado. Nas palavras de Habermas,

Disso resulta a difícil tarefa de viabilizar a universalização democrática das posições de interesse e uma justificação universalista das normas já sob o limiar dos aparelhos partidários autonomizados em grandes organizações e que por assim dizer migraram no interior do sistema político. Um pluralismo surgido naturalmente de subculturas defensivas, resultado apenas da desobediência espontânea, teria de desenvolver-se ao largo das normas da igualdade civil. Resultaria então apenas uma esfera que dispor-se-ia especularmente diante das cinzentas zonas neocorporativas (Habermas, 1987b, p. 112).

De acordo com Habermas um projeto de Estado social voltado para si, dirigido à moderação da economia capitalista e à domesticação do estado não se dá por referência ao trabalho. Haveria uma tendência a deslocarem-se os acentos utópicos do trabalho para a comunicação. A barreira no intercâmbio entre sistema e mundo-da-vida só poderia funcionar se, ao mesmo tempo, adviesse uma nova partilha de poder. As esferas de influência dos três recursos principais das sociedades modernas: dinheiro poder e solidariedade, teriam que ser postas em um novo equilíbrio. Segundo o autor, o poder de integração social da solidariedade deveria ser capaz de resistir às forças dos outros dois recursos (dinheiro e poder administrativo). A solidariedade que sempre foi a fonte dos domínios da vida especializados na transmissão de valores culturais e na socialização, deveria também fazer brotar uma formação de vontade política que exercesse influência sobre a demarcação de fronteiras e o intercâmbio existente entre essas áreas da vida comunicativamente estruturadas, de um lado, e o Estado e a economia de outro lado.

Habermas, com base em Offe, descreve três arenas - a das elites políticas que levam a termo suas resoluções de dentro do aparelho estatal; a de grupos anônimos e atores coletivos onde uns influem sobre outros, formam coalizões, controlam o acesso aos meios de produção e comunicação e delimitam o campo de tematização e resolução das questões políticas; e uma terceira arena que encontra-se por baixo e na qual fluxos de comunicação dificilmente palpáveis determinam a forma da cultura política e com ajuda de definições de realidade rivalizam em torno da hegemonia cultural.

Para o autor, todo projeto que quiser redirecionar forças em favor do exercício solidário do poder tem que mobilizar a arena inferior ante as duas de cima. Nesta arena luta-se por definições de integridade e autonomia de estilos de vida. Essas lutas que, em geral, permanecem latentes, têm lugar nos microdomínios da comunicação cotidiana e apenas eventualmente condensam-se em discursos públicos. A partir dessas arenas podem constituir-se esferas públicas autônomas que se põem em comunicação. As esferas públicas autônomas teriam que alcançar uma combinação de poder e autolimitação meditada que poderia tornar os mecanismos de auto-regulação do Estado e da economia sensíveis diante dos resultados orientados-a-fins da formação radicalmente democrática da vontade (Habermas, 1987b).

A proposta de Habermas é, portanto, a construção de uma nova moralidade com base na ação solidária como forma de combater as patologias causadas pela colonização do mundo da vida.

Por outro lado, em recente entrevista o autor afirma que,

Uma esfera pública liberal necessita naturalmente de uma vida associativa livre, de um poder da mídia refreado e da cultura política de uma população habituada à liberdade, necessita de um mundo da vida mais ou menos racionalizado. A isso correspondem, do lado das estruturas de personalidade, identidades do eu pós-convencionais (Habermas, 1997, p. 93, grifo no original).

Portanto, a condição de possibilidade do combate às patologias causadas pela colonização do mundo-da-vida é que não haja colonização do mundo da vida, desde que é exatamente esta que impossibilita a tematização discursiva e que incapacita os sujeitos, impedindo o desenvolvimento de um estado de consciência pós-convencional, o qual, por sua vez não está desenvolvido sequer nas democracias ocidentais, como o próprio autor reconhece.

Novamente o pensamento habermasiano apresenta uma circularidade que articula-se a uma perspectiva utópica racionalista. Desta forma, parece necessário concordar com o diagnóstico de Milman (1996, p. 270) que Habermas (...) *dá por resolvido o problema de explicar como se dará a transformação dos contextos de distribuição reais do poder político e econômico* (...) cujas condições atuais inviabilizam as próprias condições comunicativas necessárias para a obtenção do consenso.

Em obra recente intitulada *A Normalidade de uma República Berlinense* (1995), Habermas desenvolve a tese da incompetência do Estado nacional contemporâneo para resolver os problemas gerados pela globalização da economia, pelos desequilíbrios ecológicos, pela emergência do desemprego estrutural, entre outras questões. O paradigma Estado burocrático/economia capitalista, responsável pelo advento da modernidade esgotou sua validade, sendo necessário avançar para uma compreensão *pós-nacional* da comunidade política neste final de século. Habermas faz um apelo aos alemães para que fortaleçam a integração européia. De acordo com Freitag (1997), com este ensaio, o autor fornece os fundamentos para uma nova teoria discursiva do Estado que será desdobrada em sua segunda coletânea de 1996 intitulada *A Inclusão do Outro*. No modelo de democracia discursiva sugerido pelo autor nos ensaios, a legitimidade das normas e leis é garantida por processos de validação discursiva. Freitag (1997) aponta para a generalização, a partir dessas obras, do princípio discursivo, que é estendido para as instituições políticas do Estado. Para Habermas as próprias instituições da moderna democracia só têm razão de ser se tiverem sido elaboradas no interior de processos argumentativos livres de coação, acessíveis a todos os *afetados*, tendo como princípio norteador *boas razões*, razões convincentes, que obtenham a aceitação de todos com base no entendimento mútuo. Freitag chama atenção para as semelhanças com Hegel que se podem identificar a partir desses escritos: à razão de Hegel, corresponde a razão comunicativa de Habermas, que redefine, também, a moral hegeliana como ética discursiva. Enfim, Habermas prevê um final feliz que se materializará em um estado democrático organizado segundo critérios discursivos. Resta apenas descobrir como chegar lá.

Referências bibliográficas

- AUSTIN, J. *How to do things with words*. Oxford, 1962.
- ARAGÃO, L. *Razão comunicativa e teoria social crítica em Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992
- FREITAG, B. O romance de Habermas. In: *Caderno Mais*. São Paulo: Folha de São Paulo, 1997b.
- FREITAG, B & ROUANET. *Habermas*. São Paulo: Ática, 1993
- GIDDENS, A. Razón sin revolución? In: *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra, 1991
- HABERMAS, J. Conhecimento e Interesse In: *Escola de Frankfurt. Os Pensadores, XLVIII*. São Paulo: Abril Cultural, 1975.
- HABERMAS, J. Técnica e ciência enquanto ideologia In: *Escola de Frankfurt. Os Pensadores, XLVIII*. São Paulo: Abril Cultural, 1975b.
- HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*.

Madrid: Cátedra, 1982

HABERMAS, J. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984

HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1987

HABERMAS, J. A nova intransparência. In: *Novos Estudos CEBRAP*, nº 18, set. São Paulo: Ed. Brasileira de Ciências Ltda, 1987b.

HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, J. Uma conversa sobre questões da teoria política. In: *Novos Estudos CEBRAP*, nº 47, mar. São Paulo: Ed. Brasileira de Ciências Ltda, 1997.

MILMAN, L. Habermas e a comunicação idealizada. In: *Revista Veritas*. Porto Alegre: EDIPUC, 1996.

PIZZI, J. *Ética do discurso - a racionalidade ético-comunicativa*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994

SADER, E. *Vozes do século*. São Paulo: Paz e Terra, 1997