

HABERMAS: HERDEIRO DE FRANKFURT?

Fernando Haddad

RESUMO

O artigo procura responder a uma questão já clássica, sobre a relação de Habermas com a Escola de Frankfurt, a partir da perspectiva da postura crítica frente ao Estado moderno e à empresa capitalista. Toma-se esse ponto específico como representativo do pensamento frankfurtiano por ser um daqueles, capitais, em que há certo consenso entre os vários teóricos dessa tradição. A conclusão parte da confrontação entre Habermas e Adorno pelo fato de este último tratar do problema por meio de uma muito original redefinição materialista de categorias da dialética idealista hegeliana. O roteiro do ensaio é o quarto capítulo de *A teoria do agir comunicativo*, em que Habermas trata com mais vagar do assunto em pauta. *Palavras-chave:* Escola de Frankfurt; marxismo ocidental; materialismo histórico.

SUMMARY

This article addresses a classic issue: Habermas' relation to the Frankfurt School, from the perspective of a critical stance vis-à-vis the modern State and capitalist enterprise. This specific point is taken as representative of Frankfurt thought, since it appears to involve a certain consensus among the various theoreticians associated with this tradition. The conclusion derives from a comparison between Habermas and Adorno, as the latter dealt with the problem through his very original materialistic redefinition of idealistic Hegelian dialectical categories. The essay focuses on the fourth chapter of Habermas' *Theory of communicative action*, where he dedicates greater attention to this topic.

Keywords: Jürgen Habermas; Theodor Adorno; Frankfurt School; Marxism; historical materialism.

É caso muito raro na história do pensamento um autor desenvolver uma abordagem tão requintada e tão cheia de meandros que lhe permita conquistar apoios tanto à direita quanto à esquerda. O caso mais famoso é o de Hegel. Depois dele e, principalmente, depois do seu "discípulo à esquerda" mais famoso, Karl Marx, ninguém apostaria que a proeza poderia ser novamente realizada: o materialismo, finalmente, havia estabelecido certos cânones que dividiam com rigor — isso na opinião desse mesmo materialismo — aqueles que estavam do lado da reação e aqueles que estavam do lado da revolução. Fazia-se, no máximo, a concessão de admitir a importância do diálogo com certos teóricos conservadores para um eventual refinamento de teses já consagradas ou para suprir certas insufi-

ciências dessas mesmas teses. Sem dúvida, a recepção de Nietzsche, Weber e Heidegger pelo marxismo ocidental inscreve-se nesse registro, mas, apesar de a influência desses autores ser incontestável e de ter provocado até algumas reviravoltas no materialismo, ninguém ousaria definir-se como, por exemplo, um "adorniano de direita". Contudo, no que se refere a Habermas, essa caracterização parece possível, o que lança muitas dúvidas sobre o verdadeiro caráter da teoria do agir comunicativo. O fato de ela ter uma penetração significativa em redutos do pensamento conservador causa justificáveis inquietações naqueles ainda comprometidos com um questionamento radical do *status quo*. A desconfiança, no entanto, se dissipa um pouco quando se percebe que há os que, não sem razão, enxergam nessa teoria a possibilidade de uma retomada importante dos movimentos emancipatórios de alcance mais geral. Por tudo isso, considero que a resposta à pergunta que dá título a este pequeno ensaio não é tão óbvia como pode parecer à primeira vista. Tendo a reconhecer como legítimos os argumentos que dividem, à esquerda, habermasianos e não-habermasianos. Diante disso, talvez o procedimento intelectualmente mais honesto para responder à questão seja, em vez de elencar esses argumentos, deixar que a própria teoria habermasiana fale por si. Com efeito, em *A teoria do agir comunicativo* há um capítulo intitulado "De Lukács a Adorno", que, se estendido de modo que se transformasse em algo do tipo "De Lukács a Habermas, passando por Adorno", daria ao leitor as melhores condições para, por si mesmo, decidir se considera ou não Habermas parte dessa tradição, ou, mais do que isso, seu legítimo herdeiro.

Como o capítulo em questão trata da recepção da teoria da racionalização de Weber pelo marxismo ocidental, permito-me apresentar um rápido esboço dessa teoria, dando especial ênfase para as duas teses que, juntas, compõem o diagnóstico weberiano da modernidade. Weber, como se sabe, concebe a modernização como o resultado de um processo histórico-universal de racionalização. Esse processo, segundo Weber, caracteriza-se pela disposição do homem, motivado pelas necessidades metafísicas do espírito, para compreender o mundo como um cosmos com sentido. Esse movimento, comum a todas as religiões universais, teria o grau de racionalização medido, segundo Weber, pela distância que cada uma delas toma do pensamento mágico. Enquanto a magia procura acalmar a ira de um deus ou exorcizar um demônio que faz sofrer o crente, a religião, em geral, busca uma explicação para esse sofrimento, caracterizado por uma distribuição desigual de bens terrenos e soteriológicos, e traça os caminhos da salvação. Como essa busca exige a progressiva satisfação das exigências do pensamento operacional-formal, o processo de racionalização acaba por apontar, em todos os casos, para a mesma direção de uma visão desencantada do mundo. Quando, finalmente, a ética protestante da profissão anula a ruptura entre busca ascética de salvação e ordens profanas do mundo, promovendo uma metodização de todos os aspectos da vida, abre-se o caminho para uma visão não só desencantada, mas totalmente moderna de mundo que, não obstante, solapa a base ético-religiosa sobre a qual ela

própria se erigiu. Daí o diagnóstico weberiano da modernidade, baseado na concepção crítica de duas tendências: no plano da cultura, a diferenciação de esferas autônomas de valor; no plano da sociedade, a crescente independência dos sistemas de ação racional regida por fins. A essas tendências correspondem, respectivamente, duas teses da maior importância: a *tese da perda de sentido* e a *tese da perda de liberdade*.

Com relação à primeira tese, Weber observa o rompimento da unidade das imagens religioso-metafísicas do mundo e, conseqüentemente, a impossibilidade de atribuir a esse mundo um sentido. Os princípios supremos em que se fundavam essas imagens racionalizadas mantinham a unidade dos três aspectos sob os quais o mundo poderia ser acessível — o cognitivo, o normativo e o expressivo. Contudo, com a diferenciação das esferas de valor, cada qual seguindo uma lógica própria de desenvolvimento, "a razão se dissocia, destruindo sua própria universalidade". O que se vê, no seu lugar, é a inevitabilidade de conflitos derivados do fato de essas distintas esferas penetrarem simultaneamente um mesmo âmbito institucional. Weber descreve essa situação como um "novo politeísmo", numa referência ao processo, verificado nas sociedades tribais, de personificação de conflitos entre valores como um conflito entre deuses projetado nos céus.

Vale a pena a reprodução do texto em que Weber recusa tanto a unificação ética do mundo em nome da fé quanto a unificação teórica do mundo em nome da ciência:

A impossibilidade de alguém se fazer campeão de convicções práticas "em nome da ciência" — exceto o caso único que se refere à discussão dos meios necessários para atingir fim previamente estabelecido — prende-se a razões muito mais profundas. Tal atitude é, em princípio, absurda, porque as diversas ordens de valores se defrontam no mundo, em luta incessante. Sem pretender traçar o elogio da filosofia do velho Mill, impõe-se, não obstante, reconhecer que quando se parte da experiência pura chega-se ao politeísmo. A fórmula reveste-se de aspecto superficial e mesmo paradoxal, mas, apesar disso, encerra uma parcela de verdade. Se há uma coisa que atualmente não mais ignoramos é que uma coisa pode ser santa não apenas sem ser bela, mas porque e na medida em que não é bela — e a isso há referências no capítulo LIII do Livro de Isaías e no salmo 21. Semelhantemente, uma coisa pode ser bela não apenas sem ser boa. Nietzsche lembrou esse ponto, mas Baudelaire já o havia dito por meio das Fleurs du mal, título que escolheu para sua obra poética. A sabedoria popular nos ensina, enfim, que uma coisa pode ser verdadeira, conquanto não seja bela nem santa nem boa. Esses, porém, não passam dos casos mais elementares da luta que opõe os deuses das diferentes ordens e dos diferentes valores. Ignoro como se poderia encontrar base para decidir "cientificamente" o problema do valor da cultura francesa face à cultura alemã; aí, também, diferentes deuses se combatem e, sem

dúvida, por todo o sempre. Tudo se passa, portanto, exatamente como se passava no mundo antigo, que se encontrava sob o encanto dos deuses e demônios, mas assume sentido diverso. Os gregos ofereciam sacrifícios a Afrodite, depois a Apolo e, sobretudo, a cada qual dos deuses da cidade; nós continuamos a proceder de maneira semelhante, embora nosso comportamento haja rompido o encanto e se haja despojado do mito que ainda vive em nós (Weber, 1993, pp. 41-42, apud Habermas, 1989, pp. 320-321).

Essa passagem "completa" a "dialética do esclarecimento" ocidental, a partir da qual Weber interpreta o desafio existencial de nosso tempo. Os poderes pessoais do antigo politeísmo, destronado pelo processo de racionalização, retornam na forma de poderes impessoais desencantados, depois de o *pathos* da ética cristã ter mascarado, por mil anos, os eternos conflitos entre valores que envolvem nossas vidas. Aos que anseiam por novos profetas e salvadores, Weber recomenda um outro caminho que consiste em "entregar-se ao trabalho e responder às exigências de cada dia", tarefa que se torna fácil "se cada qual encontrar e obedecer ao demônio que tece as teias de sua vida".

Com relação à segunda tese, Weber investiga a ameaça à liberdade do indivíduo representada pela crescente autonomia da empresa capitalista e do Estado moderno. Permito-me, aqui também, reproduzir o texto em que Weber a formula:

... um dos elementos constitutivos do moderno espírito capitalista (e não somente deste, senão de toda cultura moderna), a saber, a condução racional da vida sobre a base da idéia de profissão, teve sua origem no capitalismo da ascese cristã. [...] Pois ao transferir-se a ascese das celas monacais à vida profissional e começar seu domínio sobre a moral intramundana, contribuiu para a construção deste poderoso cosmos da ordem econômica moderna que, ligado às condições técnicas e econômicas da produção mecânico-maquinista, determina hoje, com força irresistível, o estilo de vida de todos os que nascem dentro de suas engrenagens (não só dos que participam diretamente na atividade econômica), e lhe seguirá determinando quiçá até que acabe por consumir a última tonelada de combustível fóssil. A preocupação pelos bens exteriores, dizia Baxter [ministro puritano que influenciou o protestantismo inglês do século XVII], só devia pesar sobre o ombro de seus santos como "um leve manto do qual se pode despojar a qualquer instante". O destino converteu esse leve manto em um invólucro férreo. O ascetismo se propôs a tarefa de atuar no mundo e transformá-lo; com isso, os bens exteriores deste mundo alcançaram um poder crescente e ao fim irresistível sobre os homens, um poder que não houve semelhante na história. Hoje seu espírito

deslizou para fora desse invólucro, quem sabe se definitivamente. O capitalismo vitorioso, descansando como descansa em um fundamento mecânico, já não necessita, em todo caso, de seu apoio. [...]Ninguém sabe, todavia, quem habitará no futuro este invólucro vazio, ninguém sabe se ao fim desse prodigioso desenvolvimento surgirão novos profetas ou renascerão com força antigas crenças e ideais, ou se, à falta disso, não se perpetuará a petrificação mecanizada guarneçada de um tipo de convulsivo sentir-se importante. Neste caso, os "últimos homens" desta cultura farão verdade aquela frase: "especialistas sem espírito, hedonistas sem coração, essas nulidades se imaginam ter alcançado um estágio da humanidade superior a todos os anteriores" (Weber, 1984, pp. 198-200, apud Habermas, 1989, p. 322).

Ora, Weber não só apresenta o desenvolvimento histórico a partir de premissas diferentes das defendidas pelo materialismo histórico, como também chega a um diagnóstico da modernidade sofisticadíssimo, que aponta para uma outra direção. Sua teoria da racionalização, portanto, não poderia ter passado despercebida. O primeiro dos grandes intelectuais marxistas a tomar posição frente à teoria weberiana foi Lukács. Em *História e consciência de classe*, numa clara referência crítica a Weber, lê-se:

Esta racionalização do mundo, que é aparentemente total e penetra até ao mais fundo do ser físico e psíquico do homem, é porém limitada pelo caráter formal da sua própria racionalidade. Isto é, apesar de que para um observador superficial a racionalização dos elementos isolados da vida, os conjuntos de leis formais que daí resultam se articulam imediatamente num sistema unitário de "leis" gerais, o desprezo pelo elemento concreto na matéria das leis, desprezo em que assenta o seu caráter de lei, manifesta-se na incoerência efetiva dos sistemas de leis, no caráter contingente das relações dos sistemas parciais entre si, na autonomia relativamente grande de que dispõem esses sistemas parciais uns em relação aos outros. Esta incoerência manifesta-se mais cruamente nas épocas de crise [...] (Lukács, 1974, pp. 115-116).

Para Lukács, portanto, o processo de racionalização encontra um limite na própria racionalidade, meramente formal, do sistema capitalista, e a crise, mais do que tudo, é o momento em que esse caráter da racionalidade capitalista é posto a nu, desvelando-se o efeito simplesmente coisificador e, no fundo, irracional da lógica do capital. Diante disso, Lukács vai recorrer a Hegel para questionar uma das teses de Weber: a tese da perda de sentido. Como vimos, segundo essa tese o processo de racionalização havia provocado uma dissolução da universalidade da razão em três esferas autônomas de valor (a cognitiva, a normativa e a expressiva), cada qual

guiada por uma lógica própria, que não manteriam entre si uma unidade a não ser formal. Num primeiro momento, Lukács aceita o argumento defendido por Weber de que a modernidade se caracteriza pela

dissolução da unidade substancial da razão e a sua diferenciação em momentos abstratos, em princípio irreconciliados (aspectos de validade, esferas de valor), ficando excluída a possibilidade de uma reconstrução teórica da razão objetiva no plano do pensamento filosófico (Habermas, 1989, p. 462).

Dessa maneira, Lukács rompe com o objetivismo da teoria de Hegel, para quem "os momentos nos quais a razão se dissocia só voltam a ficar unificados na teoria, mantendo-se a filosofia como o lugar em que se cumpre e consoma a reconciliação dessa totalidade que se tornou abstrata [...]" (idem). Contudo, Lukács, contra Weber, sugere a tese de que, ainda que os momentos dissociados da razão não constituam na modernidade uma totalidade, "não por isso têm que se enfrentar irreconciliavelmente no plano dos sistemas de ação racionalizados". Assim, num segundo momento,

Lukács toma de Hegel o conceito de totalidade de uma vida organizada racionalmente e o utiliza como critério da irracionalidade da racionalização social. Com esse recurso a Hegel, Lukács, implicitamente, pretende oferecer um desmentido à afirmação central de Weber [...] de que essa unidade [da razão] não pode ser reconstruída sequer dialeticamente (idem, p. 454).

Com isso Lukács quer dizer que, sob o capitalismo,

o complexo de racionalidade cognitivo-instrumental se impõe à custa da racionalidade prática, coisificando os âmbitos comunicativos da vida. Por conseguinte, tem sentido perguntar-se se a crítica ao caráter incompleto dessa racionalização que se apresenta, com efeito, como coisificação não nos põe ante a consciência a possibilidade de uma relação de complementação entre a racionalidade cognitivo-instrumental, de um lado, e a racionalidade prático-moral e estético-expressiva, de outro, e isso como critério imanente a um conceito não mutilado de práxis (idem, p. 463).

Na trilha de Marx, Lukács vai conceber a práxis como a realização revolucionária da filosofia, o que, do ponto de vista lógico, obriga-o a

complementar sua teoria da coisificação com uma teoria da consciência de classe que vai identificar os sujeitos que hão de estabelecer praticamente a forma e o caminho pelos quais a unidade dos momentos dissociados da razão será recuperada.

Pois bem, a muito interessante crítica lukacsiana a Weber, à parte sua fragilidade teórica, que não comentaremos, tinha um pressuposto material da maior importância: a "incoerência efetiva dos sistemas de leis", o "caráter contingente das relações dos sistemas parciais entre si", a "autonomia relativamente grande de que dispõem esses sistemas parciais uns em relação aos outros"; numa palavra, as crises recorrentes às quais estava sujeito um modo anárquico de produção como era o capitalismo em 1922. Ocorre que a partir da década de 30 os tais sistemas parciais que dispunham de relativa autonomia uns em relação aos outros passaram a ser progressivamente integrados. Estado, economia e cultura imbricam-se, dando origem a fenômenos sociais inéditos, do nazismo à indústria cultural. Diante desses fenômenos, o marxismo ocidental se verá obrigado a um reposicionamento frente à teoria weberiana. Dessa perspectiva, Adorno e Horkheimer continuam, na esteira de Lukács, a enxergar o processo de racionalização como um processo de coisificação — que eles estendem aos primórdios da civilização, modificando-lhe o caráter (cf. Habermas, 1989, pp. 480 ss.) — e como tal irracional; só que, se para Lukács seus limites ficavam aquém do que a teoria de Weber fazia supor, para Adorno e Horkheimer esse processo vai muito além do que prognosticava Weber. Nesse sentido Adorno e Horkheimer observam o processo de fusão do aparato estatal com a grande empresa capitalista, que acaba por dar origem a uma monstruosidade que tudo administra. Dessa forma, esposam a tese weberiana da perda de liberdade, segundo a qual os bens exteriores, sob o capitalismo, alcançam um poder irresistível sobre os homens, transformando-se num invólucro férreo que descansa sobre um fundamento mecânico. Entretanto, Adorno e Horkheimer, a partir do conceito de "mundo administrado", extrapolam o argumento de Weber: por meio da indústria cultural, que também compõe esse mundo administrado, as próprias consciências são objeto de manipulação. Dessa forma, o limite ao processo de racionalização dado pelo caráter formal da racionalidade capitalista, limite esse que permitiu a Lukács associar uma teoria da coisificação a uma teoria da consciência de classe, é rompido, e é no bojo desse processo que Adorno e Horkheimer abandonam essa última teoria por uma teoria da cultura de massas. A partir dessa análise, a própria tese da perda de sentido ganha um novo colorido: o caos cultural que se poderia esperar da perda de unidade da razão é suplantado por um movimento de forças que dá a tudo, não um novo sentido, mas um ar de semelhança. Numa referência à tese da perda de sentido, Adorno e Horkheimer afirmam:

Na opinião dos sociólogos, a perda de apoio que a religião objetiva fornecia, a dissolução dos últimos resíduos pré-capitalistas, a diferen-

ciação técnica e social e a extrema especialização levaram a um caos cultural. Ora, essa opinião encontra a cada dia um desmentido. Pois a cultura contemporânea confere a tudo um ar de semelhança (Adorno e Horkheimer, 1991, p. 113).

Note-se que a releitura frankfurtiana do diagnóstico weberiano da modernidade, ou seja, a radicalização das teses da perda de sentido e de liberdade, pressupõe, feitas as contas, um rompimento implícito com uma das mais importantes teses marxistas: a de que o desenvolvimento das forças produtivas entraria em contradição com as relações capitalistas de produção. Nos dizeres de Adorno:

Demasiado otimista era a expectativa de Marx de que seria historicamente certo um primado das forças produtivas, que necessariamente romperia as relações de produção. Nessa medida, Marx — este inimigo juramentado do idealismo alemão — permaneceu fiel à construção afirmativa da História idealista (Adorno, 1986, pp. 69-70).

Em outras palavras, "as relações de produção se revelaram mais elásticas do que Marx imaginara" (idem, p. 63), permitindo que a (ir)racionalidade coisificante do sistema se convertesse numa espécie de mal infinito que, na verdade, se nutre do desenvolvimento das forças produtivas e por razão nenhuma é por ele ameaçado. Assim, como observa Habermas,

Adorno e Horkheimer radicalizam a crítica lukacsiana da coisificação. Não consideram que a racionalização integral do mundo seja só aparente e necessitam, em consequência, de uma conceituação que lhes permita nada menos do que qualificar o "todo" de falso (Habermas, 1989, p. 481).

Outro é o caminho adotado por Habermas, o qual, como Adorno e Horkheimer, está atento para os fenômenos de manipulação das massas, tendo dedicado sua tese de livre-docência à *Mudança estrutural da esfera pública*. Percebe uma interpenetração progressiva da esfera pública e do setor privado, o qual assume funções públicas ou semipúblicas: nasce um setor intermediário que combina setores estatizados da sociedade e setores socializados do Estado sem a mediação de pessoas que pensem politicamente. Habermas observa, nesse processo, a transformação de um restrito público pensador de cultura em um amplo público consumidor de cultura, distante dos processos de exercício do poder, embora sempre convocado

para fins de aclamação. Assim, para Habermas, tanto quanto para Adorno e Horkheimer, a idéia partilhada por Marx — de que as classes despossuídas e incultas, mesmo não preenchendo, à sua época, as condições de admissibilidade na esfera pública burguesa, justamente propriedade e educação, ainda assim nela penetravam, sendo-lhes possível transformar os conflitos econômicos numa política revolucionária de êxito — não perdura na realidade contemporânea porque a imbricação do Estado e da sociedade "retira à esfera pública a sua base, sem lhe dar uma nova". Daí Habermas sugerir a perda de referência de uma teoria da consciência de classe, adotando a perspectiva sociológica de uma teoria da cultura de massas. Contudo, apesar de Habermas acompanhar Adorno e Horkheimer nesse movimento, perdura na sua teoria um resíduo lukacsiano, transposto, é verdade, para o plano superestrutural:

Não excluo a possibilidade de que as crises econômicas possam ser permanentemente evitadas, embora apenas num modo tal que imperativos contraditórios de condição, que se afirmam na pressão em favor da realização do capital, viessem a produzir uma série doutras tendências de crise. A contínua tendência rumo ao distúrbio do crescimento capitalista pode ser processada administrativamente e transferida, por estágios, através do sistema político e sociocultural (Habermas, 1994, p. 55).

Contra Adorno e Horkheimer, Habermas vai afirmar que "não há produção administrativa de significados" (idem, p. 92). Em outras palavras, se as crises sistêmicas, econômicas e político-administrativas podem ser evitadas ou contornadas, o mesmo não se pode dizer das crises de legitimação e de motivação. Com a reacoplagem, nas sociedades avançadas, do sistema econômico ao sistema político, as relações de produção, antes mediatizadas pelas coisas, são politizadas — perdem sua aura natural —, criando, dessa maneira, uma crescente necessidade de legitimação. Com essa refeudalização das relações sociais, o sistema econômico perde seu caráter auto-regulativo e os conflitos distributivos podem ter agora uma solução administrativa, sendo a inflação e a crise permanente nas contas públicas o preço pago pela sociedade contemporânea para garantir a lealdade das massas e manter o processo de acumulação. Apesar disso tudo, Habermas aponta uma série de condições restritivas para a solução do problema da crescente necessidade de legitimação: i) o conflito entre uma política de estabilidade econômica e uma política de reformas sociais; ii) a internacionalização de capital e trabalho como fator limitante da ação dos Estados nacionais; iii) a perda de prestígio do nacionalismo como recurso restaurador de identidades; iv) a difusão da instrução como obstáculo a uma planificação da ideologia.

Se, sob essas condições restritivas, o Estado não consegue manter os efeitos disfuncionais do processo econômico capitalista dentro dos limites que ainda podem ser aceitos pelo público dos eleitores; e se não consegue tampouco diminuir o nível mínimo de aceitabilidade, então são inevitáveis fenômenos de deslegitimação (Habermas, 1983, p. 237).

Essa possibilidade de crise apontada pela teoria de Habermas permite a ele manter, num outro plano, a crítica de Lukács a Weber. Habermas não mais se refere, como Lukács, ao caráter meramente formal, negligenciado por Weber, da racionalidade da economia capitalista; antes, prefere criticar a idéia weberiana de conceber a "dominação legal com administração burocrática" como o tipo puro racional de dominação legítima:

O apelo do monopólio do Estado na criação e aplicação de leis, obviamente, não basta. O próprio processo se encontra sob pressão em favor da legitimidade. Pelo menos, uma posterior condição precisa por conseguinte ser cumprida: os fundamentos para força legitimante desses processos formais precisam ser dados (Habermas, 1994, p. 125).

Isso significa que o legal não coincide com o legítimo, sendo que a própria condição de validade de um ordenamento jurídico depende do processo de formação, sem coação, de um consenso entre agentes capazes em torno da construção de uma realidade normativa. Com esse movimento engenhoso, Habermas recoloca na ordem do dia um assunto engavetado pelos teóricos de Frankfurt: uma teoria da emancipação. Só que em vez de fundá-la, como Marx e Lukács, no pretenso caráter emancipador do trabalho, ele a funda no caráter emancipador da linguagem. É dessa perspectiva que deve ser estudada a proposta habermasiana *Para a reconstrução do materialismo histórico* (Habermas, 1983).

Para melhor visualizar as implicações dessa mudança de registro no projeto reconstrutivo de Habermas, relembremos, num primeiro momento, como Marx descreve a crise de um modo de produção:

Num determinado momento do seu desenvolvimento — diz Marx no seu famoso Prefácio... —, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes, ou seja, com as relações de propriedade (que são apenas sua expressão jurídica) no interior das quais tais forças haviam desenvolvido até esse momento. Essas relações, de forma de desenvolvimento das forças produtivas, convertem-se em entraves. E emerge assim uma época de revolução social.

A isto Habermas acrescenta que, a partir dessa descrição da crise,

podemos entender a explicitação das forças produtivas como um mecanismo que cria problemas e que, decerto, abre caminho para a subversão das relações de produção e para a renovação evolutiva do modo de produção: mas que não as produz. [...] Evidentemente, permanece a questão do modo pelo qual essa passagem [de um modo de produção a outro] se realiza. A resposta descritiva do materialismo histórico diz: ela se realiza através de conflitos sociais, através da luta, através de movimentos sociais e choques políticos [...]. Mas só uma resposta analítica pode explicar por que uma sociedade dá um passo evolutivo [...]. A resposta que gostaria de propor soa assim: o gênero aprende não só na dimensão (decisiva para o desenvolvimento das forças produtivas) do saber tecnicamente valorizável, mas também na dimensão (determinante para as estruturas de interação) da consciência prático-moral. As regras do agir comunicativo desenvolvem-se, certamente, em reação a mudanças no âmbito do agir instrumental e estratégico; mas, ao fazê-lo, seguem uma lógica própria (Habermas, 1983, pp. 127-128, grifos meus).

Esta lógica própria do agir comunicativo é a lógica da ação orientada para o acordo, lógica que, segundo Habermas, pressupõe o alargamento teórico do conceito de razão para além da razão instrumental. Dessa perspectiva, o erro de Marx teria sido o de usar "o modelo bem mais limitado de uma autoconstituição da espécie a realizar-se única e exclusivamente pelo trabalho" (Habermas, 1982, p. 59), pois, ao fazê-lo, "Marx não explicita efetivamente a conexão entre trabalho e interação, mas, sob o título nada específico da práxis social, reduz um ao outro, a saber, a ação comunicativa à ação instrumental" (Habermas, 1987, pp. 41-42).

Com o conceito de ação comunicativa Habermas pretende romper com o solipsismo da filosofia da consciência, da qual o materialismo histórico fundado no paradigma da produção seria um caso particular. E, nessa perspectiva, Habermas complementa o conceito de ação comunicativa com o conceito de mundo da vida, entendido como um contexto referencial por trás dos participantes da interação no qual eles se movem "desde sempre". Dessa forma, Habermas, baseando-se na teoria de Austin dos atos de fala, vai buscar na linguagem utilizada na comunicação entre os participantes a referência para desvendar as estruturas deste mundo da vida partilhado intersubjetivamente. A partir da análise dos casos puros dos atos de fala, Habermas completa a caracterização deste horizonte por trás dos agentes comunicativos.

Os participantes já não vão buscar a este mundo da vida somente os padrões consensuais de interpretação (o saber de base do qual se

alimentam os conteúdos proposicionais), mas também os padrões de relações sociais de confiança no plano normativo (as solidariedades tacitamente implícitas em que se apóiam os atos elocutórios) e as competências adquiridas no processo de socialização (o pano de fundo das intenções do locutor) (Habermas, 1990b, p. 291).

Considerado como recurso, o mundo da vida divide-se de acordo com as componentes "fornecidas" dos atos de fala, ou seja, das suas partes constituintes de caráter proposicional, elocucional e intencional, em cultura, sociedade e pessoa. Cultura denomino eu o arsenal de saber no qual os agentes comunicativos, ao entenderem-se mutuamente sobre algo que está no mundo, se munem com interpretações potencialmente consensuais. Sociedade (no sentido estrito de uma componente do mundo da vida) chamo eu às ordens legítimas das quais os agentes comunicativos, ao entrarem em relações interpessoais, retiram uma solidariedade fundada na pertença de grupos. Personalidade serve de termo técnico para competências adquiridas que tomam um sujeito capaz de agir e falar colocando-o assim em situação de, em cada contexto dado, tomar parte de processos de compreensão mútua e afirmar a sua identidade em contextos de interação alteráveis. Esta estratégia conceitual quebra com a concepção tradicional, ainda mantida pela filosofia da práxis e do sujeito, de que as sociedades são constituídas por coletivos e estes, por sua vez, por indivíduos. Indivíduos e grupos são, apenas num sentido metafórico, "membros" de um mundo da vida.

De fato a reprodução simbólica do mundo da vida efetua-se como um processo circular. Os núcleos estruturais do mundo da vida são, por seu lado, "tornados possíveis" por meio dos processos de reprodução correspondentes e estes, por sua vez, por meio de contributos do agir comunicativo. A reprodução cultural assegura que as situações que aparecem de novo (na dimensão semântica) sejam associadas a situações vigentes no mundo: ela assegura a continuidade da transmissão cultural e uma coerência do saber suficiente para a necessidade de compreensão mútua da práxis cotidiana. A integração social assegura que situações novas que apareçam (na dimensão do espaço social) sejam associadas às situações vigentes no mundo; ela zela pela coordenação de ações exercidas sobre relações interpessoais reguladas de modo legítimo e consolida a identidade de grupos. A socialização dos membros, finalmente, assegura que as situações novas que aparecem (na dimensão do tempo histórico) sejam associadas a situações vigentes no mundo; ela garante às gerações seguintes a aquisição de capacidade de ação generalizada e zela pela concatenação entre histórias individuais e as formas coletivas de vida. Nestes três processos de reprodução são renovados esquemas de interpretação capazes de consenso (ou "saber válido"), relações interpessoais ordenadas de

modo legítimo (ou "solidariedade"), bem como capacidades de interação (ou "identidades pessoais") (idem, p. 315).

Por fim, a filosofia de Habermas completa-se com a análise da *reprodução material* da sociedade (em sentido lato) e o conceito de integração sistêmica. Se a integração social é produzida por um consenso alcançado normativamente, a integração sistêmica, a cargo de que está confiada a reprodução material da sociedade, produz-se por meio de uma regulação não-normativa para além da consciência dos agentes. Assim, o materialismo histórico é reconstruído por Habermas a partir de uma nova concepção de evolução social apoiada num processo de diferenciação de segunda ordem: por um lado, o processo de racionalização do mundo da vida, que culmina com a diferenciação quase que completa das estruturas acima mencionadas (cultura, sociedade e personalidade); por outro, o processo de aumento contínuo da complexidade do sistema (garantia da reprodução material), que culmina com o surgimento de subsistemas, a empresa privada e o Estado. Estes subsistemas, segundo Habermas, representam formas que se tornam independentes dos fundamentos prático-morais dos quais surgiram e que operam por intermédio dos meios deslinguistizados de controle, dinheiro e poder, que substituem a linguagem como elemento de coordenação.

A partir dessas considerações, vale a pena uma breve retrospectiva histórica de como Habermas enxerga o processo de autoconstituição da espécie, dos primórdios da hominização até as sociedades modernas. Para Habermas, que se baseia em recentes descobertas antropológicas, já os homínidas trabalhavam socialmente: os machos agrupados em hordas, dedicando-se à caça, e as fêmeas coletando frutos e cuidando dos filhos. Esse primeiro modo de produção, o da caça feita em cooperação, era incompatível com o sistema que, de um modo geral, governava as relações sociais, qual seja, um sistema de *status* fundado, exclusivamente, na capacidade de ameaça daquele que em cada circunstância detinha determinada posição. Esse problema sistêmico foi resolvido com o surgimento de um sistema de parentesco baseado na exogamia. Com o aparecimento da família, um homem adulto poderia unir um *status* no grupo masculino de caça e outro no sistema das mulheres e crianças. Nasce o sistema social de papéis, fundado em um conjunto de normas que pressupõe a linguagem. Assim, só se pode falar de homem, propriamente, quando o sistema de ação está estruturado em termos convencionais, isto é, quando a ação é orientada para papéis fixos e para a conservação da ordem social, e não para a satisfação instrumental das próprias necessidades a partir do trabalho. Se considerarmos somente um dos níveis de integração social propostos por Habermas, precisamente o das estruturas gerais de ação, poderemos dizer que esse sistema convencional de ação se mantém até a época moderna, quando, só então, o sistema de ação é estruturado em termos pós-convencionais, ou seja, quando os princípios éticos são esco-

lhidos autonomamente, isto é, independentemente da autoridade de grupos ou pessoas.

No curso da evolução social, das sociedades primitivas às sociedades modernas, Habermas percebe, como dissemos, um duplo movimento de diferenciação interna de mundo da vida e sistema e de diferenciação externa (desacoplamento) de um em relação ao outro. Se nas sociedades arcaicas se nota uma coincidência entre integração social e integração sistêmica, ou seja, os mecanismos sistêmicos não são independentes das instituições por meio das quais se garante a integração social, nas sociedades modernas há uma independência quase total dos subsistemas Estado e empresa privada, só reconectados com a prática comunicativa mediante as instituições de direito civil público e privado, respectivamente.

Deste desacoplamento de subsistemas crescentemente independentes de um mundo da vida internamente diferenciado multiplicam-se, evidentemente, as possibilidades de patologias sociais induzidas sistemicamente, entre as quais a perda de sentido e a perda de liberdade. Curiosamente, a racionalização do mundo da vida (estruturalmente diferenciado pela prática comunicativa), que permitiu e, de certa forma, exigiu maior complexidade sistêmica, vê-se agora ameaçada pelos imperativos dos subsistemas econômico e burocrático-estatal que subordinam à racionalidade instrumental a racionalidade prático-moral, da qual são frutos, e a racionalidade estético-expressiva. É nessa perspectiva que Habermas entende o fenômeno da coisificação:

A racionalização do mundo da vida torna possível que a integração social da sociedade se polarize por meio de controles independentes da linguagem, permitindo com isso um desgarre de âmbitos de ação formalmente organizados, os quais reagem agora, por sua parte, como realidade objetivada, sobre os contextos de agir comunicativo e opõem ao mundo da vida marginalizado seus próprios imperativos (Habermas, 1990a, p. 451).

Mas, nesse ponto, é importante observar como a reconstrução habermasiana acaba relativizando as teses weberianas da perda de sentido e da perda de liberdade. Habermas submete essas duas teses a um exame crítico. Quanto à tese da perda de sentido, Habermas acusa Weber de ter inferido a incompatibilidade de distintas formas de pretensões de validade a partir da perda de unidade substancial da razão, sem se dar conta de que essa unidade pode ser assegurada, no plano formal, pelo desempenho argumentativo comum a essas pretensões. Segundo Habermas, o pluralismo irreconciliável advogado por Weber de fato existe, mas entre sistemas de valores no que concerne ao seu conteúdo. Isso, porém, nada tem a ver com os aspectos de validade sob os quais se diferenciam as esferas culturais de valor. Assim, Weber não teria distinguido com suficiente clareza os

conteúdos particulares de valor e os critérios universais de valor. Segundo Habermas, essa confusão entre conteúdos particulares e critérios universais contamina inclusive a análise weberiana do processo de racionalização do direito. E aqui esbarramos em aspectos da tese da perda de liberdade. Pois que a racionalização do direito só é compatível com essa tese se puder ser abordada sob o prisma exclusivo da racionalidade formal, isto é, desprovida de valor. É a opção de Weber. Contudo, caso Weber tivesse realçado as analogias entre evolução moral e racionalização jurídica, o que, para Habermas, considerando-se a sua própria abordagem, teria sido o natural, ele teria obrigatoriamente de relaxar a hipótese do invólucro férreo que submete os indivíduos. Não o fazendo, Weber involuntariamente substituiu o modelo das três esferas de valor racionalizadas segundo sua própria lógica por um modelo de pluralidade de valores soltos racionalizáveis sob o aspecto único das relações meio-fim (a ciência do direito, nessa perspectiva, restringe-se a indicar a regra jurídica mais adequada para obter determinado fim, de acordo com as normas do pensamento jurídico, sem questionar-lhe a justiça ou a própria existência). Já no modelo habermasiano, o direito é o elemento de conexão entre mundo da vida e sistema, e como tal é justamente uma esfera-chave para coibir o processo de colonização do mundo da vida pelo sistema, assim como o processo de colonização interna ou juridicização excessiva da esfera social.

Assim, na sociedade burguesa, segundo Habermas, os âmbitos de ação integrados socialmente adquirem, perante os subsistemas Estado moderno e empresa capitalista, a forma de esfera da opinião pública, que compreende as redes sociais de comunicação, e de esfera da vida privada, que compreende as famílias. Assim, se de um lado temos o Estado e a empresa privada (subsistemas regidos por meios), de outro temos a "praça" pública e a família (ordens institucionais do mundo da vida); se de um lado temos contribuintes e trabalhadores, de outro temos cidadãos e consumidores. Embora o próprio Habermas observe que

é bem verdade que a autonomia dos consumidores, supostamente independentes ao decidir suas compras, e a autonomia dos cidadãos, supostamente soberanos no ato de votar, são só postulados da economia burguesa e da teoria burguesa do Estado,

não deixa de afirmar que

mesmo nestas ficções se torna patente a circunstância de que os padrões culturais de legitimação têm uma estrutura que obedece a uma lógica própria; permanecem ligados aos contextos do mundo da vida e não estão abertos aos ataques da economia e da política como estão as magnitudes mais abstratas que são a força de trabalho e os impostos (Habermas, 1990a, p. 456).

Dessa reconstrução, são vários os elementos a destacar. i) A racionalização do mundo da vida permite que dele se desgarrem meios de ação formalmente organizados, a empresa privada e o Estado, controlados por meios independentes da linguagem, a saber, os meios dinheiro e poder, respectivamente. ii) Diante dos subsistemas empresa privada e Estado encontram-se, ligadas a contextos do mundo da vida, as figuras do consumidor e do cidadão, cuja "autonomia" encontra-se constantemente ameaçada pelos imperativos próprios dos subsistemas. iii) Não obstante essa ameaça, não se pode deixar de reconhecer a circunstância de que o consumidor e o cidadão encontram-se numa esfera própria, independente daqueles subsistemas, fato que se torna patente se sua situação for comparada à situação do trabalhador e do contribuinte. iv) A partir daí, Habermas entende como patologias (anomalias) os desequilíbrios que os subsistemas podem causar ao processo de reprodução simbólica da sociedade. Nesse contexto, a coisificação não é um estado permanente da sociedade capitalista, mas um fenômeno que ocorre quando quer que a racionalidade instrumental sistêmica sobreponha-se à racionalidade prático-moral do mundo da vida. Diante dessa argumentação, a questão da coisificação na teoria habermasiana fica reduzida à questão empírica de saber até onde o crescimento da complexidade dos subsistemas pode ir, sem que provoque efeitos colaterais patológicos no processo de reprodução simbólica do mundo da vida.

Se agora, num plano mais geral, confrontarmos o materialismo marxista e o materialismo habermasiano, observaremos sem muita dificuldade que, naquilo que é fundamental, a crítica de Habermas a Marx pode ser resumida a duas objeções principais que, no fundo, atacam o mesmo problema: o *conceito de totalidade*. Uma primeira objeção propõe a substituição da relação entre trabalho e natureza pela relação entre agir comunicativo e mundo da vida nos seguintes termos:

Com os conceitos que se completam reciprocamente do agir comunicativo e do mundo da vida é introduzida uma diferença entre determinações que — diferentemente da diferença entre trabalho e natureza — não reaparecem como momentos numa unidade superior. É certo que a reprodução do mundo da vida se nutre de contribuições do agir comunicativo, enquanto que este depende por sua vez dos recursos do mundo da vida. Este processo circular não deve ser representado segundo o modelo da autocriação como uma produção a partir dos seus próprios produtos, nem mesmo associado à auto-realização. Doutra forma hipostasiaríamos o processo de compreensão mútua — como acontece na filosofia da práxis com o processo de trabalho — como acontecer mediatizante e exacerbaríamos o mundo da vida — como a filosofia da reflexão o faz com o espírito — numa totalidade de um sujeito de nível superior. A diferença entre mundo da vida e agir comunicativo não é recuperada numa unidade [...] (idem, p. 314).

REFERÊNCIAS

- Adorno, Theodor W. *Dialética negativa*. Madrid: Taurus, 1975.
- _____. *Teoria estética*. Lisboa: Martins Fontes, 1982.
- Adorno, Theodor W. e Horkheimer, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.
- Habermas, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.
- _____. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- _____. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- _____. *Técnica e ciência como "ideologia"*. Lisboa: Edições 70, 1987.
- _____. *Teoria y praxis*. Madrid: Tecnos, 1987b.
- _____. *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos, 1988.
- _____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989b.
- _____. *Teoria de la acción comunicativa*. Buenos Aires: Taurus, 1989, vol. I; 1990a: vol II.
- _____. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990b.
- _____. *A crise de legitimção no capitalismo tardio*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994.
- Horkheimer, Max. *Eclipse da razão*. Rio de Janeiro: Labor, 1976.
- Lukács, Georg. *História e consciência de classe*. Porto: Publicações Escorpão, 1974.
- Marx, Karl. *Elementos fundamentais para la crítica de la economía política*. Buenos Aires: Siglo Vintiuno, 1973, 2 vols.
- _____. *O capital*. São Paulo: Difel, 1980, 6 vols.
- Marx, Karl e Engels, Friedrich. *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Omega, 1980, 3 vols.

A segunda objeção passa igualmente pela crítica à idéia de *totalidade*, herdada por Marx da filosofia hegeliana: se a diferença entre agir comunicativo e mundo da vida não é recuperada numa unidade, tampouco a diferença entre mundo da vida e sistema pode sê-lo:

Com efeito, tal qual o jovem Hegel, Marx entende a unidade de sistema e mundo da vida segundo o modelo de uma totalidade ética desgarrada cujos momentos, abstratamente separados, estão condenados a sucumbir. Porém, sob esta premissa, o processo de acumulação desprendido de toda orientação conforme a valores de uso tem que se apresentar literalmente como aparência — o sistema capitalista não é outra coisa que a forma fantasmagórica de relações de classe que se tornaram anônimas e se converteram em fetiche. A autonomização sistêmica do processo de produção tem o caráter de um encantamento. Marx está convencido a priori de que no capital não tem ante si outra coisa que a forma mistificada de uma relação de classes. Este enfoque interpretativo impede que aflore a questão de se as esferas sistêmicas que são a economia capitalista e a moderna administração estatal não representam também um nível de integração superior e evolutivamente vantajoso frente às sociedades organizadas estatalmente. Marx concebe até tal ponto a sociedade capitalista como totalidade que passa por alto o intrínseco valor evolutivo que possuem os subsistemas regidos por meios (idem, pp. 479-480).

Por trás dessa idéia de que os subsistemas regidos por meios têm um valor intrínseco está a concepção de que a economia capitalista e a administração estatal são o resultado de um processo interativo de aprendizagem entre agentes capazes, cujos benefícios podem ser mensurados pela tarefa que cumprem de aliviar a prática comunicativa cotidiana de problemas aos quais pode ser dada uma solução através de meios deslinguistizados de controle. Nesse contexto, os subsistemas cumprem funções de dupla utilidade: por um lado, ao eximir a interação comunicativa de problemas de ordem material, os subsistemas desobstruem a reprodução simbólica do mundo da vida; por outro, a própria reprodução material ganha impulso ao se ver livre dos entraves que pode representar a utilização da linguagem como meio de interação na solução de problemas que exigem maior eficiência e rapidez. Sendo assim, tudo leva a crer que, para Habermas, a desvantagem dos subsistemas correspondente ao maior risco de efeitos colaterais coisificadores é mais do que compensada pelos ganhos do ponto de vista da integração social e da integração sistêmica.

Nesse ponto, o rompimento com a tradição de Frankfurt é patente e uma comparação com Adorno é ilustrativa. Quando Adorno submete a dialética hegeliana a uma crítica imanente, propõe a redefinição de algumas categorias, dentre as quais a de essência e fenômeno. No âmbito da dialética idealista, Hegel procedeu a um nivelamento teórico destas categorias.

Weber, Max. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus, vol. I: 1984; vol. II: 1987; vol. III: 1988.

_____. *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

_____. *Ciência e política: Duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 1993.

O fenômeno, para ele, é a determinação imediata que faz da essência o que ela é, ou seja, é a essência que existe na sua imediatidade. Se, contudo, numa existência, há o essencial e o inessencial, o elemento que os diferencia não reside, para Hegel, na própria coisa, mas encontra-se fora do seu movimento imanente. Isso significa que, se os sujeitos cognoscentes podem conhecer as coisas, não podem determinar o que nelas é essencial, a não ser que as apreendam de um determinado ponto de vista. Nesse caso, porém, o essencial dirá respeito mais à forma como a coisa foi apreendida do que a ela própria. O que é essencial sob uma ótica pode ser inessencial sob outra.

Adorno, em consonância com a dialética materialista, redefine estas categorias. Para ele, essência é aquilo que está oculto sob a fachada do imediato:

Essência é antes de tudo uma monstruosidade, a organização do mundo que rebaixa os homens a meios de sua própria conservação individual, mutilando e ameaçando sua vida à medida que a reproduz e simula ser assim para satisfazer uma necessidade deles; a única coisa que pretende é conservar a si mesma (Adorno, 1975, p. 170).

Sua fachada, todavia, mostra algo oposto, isto é, mostra essa organização servindo à necessidade de conservação do homem: a este simulacro Adorno chama de fenômeno.

Ora, Habermas acusa a existência de uma essência (sem o que é impossível falar em coisificação) — os subsistemas —, mas não os concebe como uma monstruosidade, um aparato que rebaixa os homens; antes, prefere abordá-los pelo valor intrínseco que possuem por capacitar os homens a resolver engenhosamente problemas de interação sistêmica cada vez mais complexos. Habermas, é verdade, percebe que a ampliação das margens de opção e o aumento de graus de liberdade que essas inovações sociointerativas possibilitam vêm acompanhados da consciência de novas situações problemáticas eventualmente mais agudas, mas, ainda assim, opta por inseri-las no quadro de um processo de aprendizagem prático-moral. Dessa forma, Habermas, *se comparado a Adorno*, "humaniza", por assim dizer, a essência: ela é boa, mas dada a excessos; cabe a nós restringirmos as atividades dessa magnífica engenhoca ao terreno para o qual ela é adequada a operar. Para Adorno, ao contrário, o fenômeno da coisificação sob o capitalismo, longe de ser um efeito colateral, é seu subproduto mais direto. Neste sentido, em vez de realçar o valor intrínseco dos subsistemas regidos por meios (o que o próprio Marx efetivamente não nega), ele os concebe como algo que, mais do que se tornar fim em si mesmo (o que Habermas também não nega), cria a sensação de estar a serviço das necessidades humanas quando não faz mais do que atender a sua própria necessidade de perpetuação. Se para Adorno, portanto, há uma contradição dialética entre — no jargão habermasiano — sistema e mundo da vida, para Habermas há entre eles uma mera tensão que a ação comunicativa pode amainar.

Recebido para publicação em
15 de maio de 1997.

Fernando Haddad é professor
de Ciência Política da USP.

Novos Estudos
CEBRAP

N.º 48, julho 1997
pp. 67-84
