

Clodomiro José Bannwart Júnior

Estruturas Normativas da Teoria da Evolução Social de Habermas

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob orientação do Prof. Dr. Marcos Severino Nobre .

Este exemplar corresponde à redação final da tese defendida e aprovada pela comissão julgadora em 09/05/2008

Banca Examinadora:

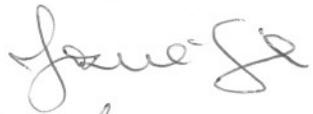
Prof. Dr. Marcos Severino Nobre (Orientador/UNICAMP)



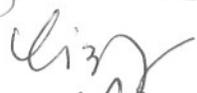
Prof. Dr. Luiz Sergio Repa (CEBRAP)



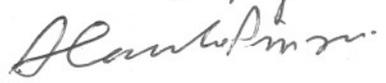
Prof. Dr. Josué Pereira da Silva (UNICAMP)



Prof. Dr. Luiz Bernardo Leite Araujo (UERJ)



Prof. Dr. Alessandro Pinzani (UFSC)



**Doutorado em Filosofia
Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Campinas, 09/05/2008**

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
CESAR LATTES
DESENVOLVIMENTO DE COLEÇÃO

Clodomiro José Bannwart Júnior

Estruturas Normativas da Teoria da Evolução Social de Habermas

**Tese de Doutorado apresentado ao Departamento de
Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de Campinas, sob a orientação do
prof^o Dr. Marcos Nobre.**

**Este exemplar corresponde à redação
final da tese defendida e aprovada pela
comissão julgadora em 09/05/2008.**

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Marcos Nobre (orientador/UNICAMP)

Prof. Dr. Luiz Repa (CEBRAP)

Prof. Dr. Josué Pereira da Silva (UNICAMP)

Prof. Dr. Luiz Bernardo Leite Araújo (UERJ)

Prof. Dr. Alessandro Pinzani (UFSC)

**Doutorado em Filosofia
UNICAMP – Universidade Estadual de Campinas
IFCH – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Campinas, 09/05/2008.**

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

B227e **Bannwart Júnior, Clodomiro José**
Estruturas normativas da teoria da evolução social de
Habermas / Clodomiro José Bannwart Júnior. - - Campinas,
SP : [s. n.], 2008.

Orientador: Marcos Nobre.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Habermas, Jurgen, 1929-. 2. Evolução social.
3. Individuação (Filosofia). 4. Socialização. 5. Integração social.
6. Psicologia do desenvolvimento. 7. Estruturalismo.
8. Desenvolvimento. 9. Discurso. I. Nobre, Marcos, 1964-
II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas. III. Título.

cn/ifch

Título em inglês: Normative structures of Habermas' social evolution theory

Palavras chaves em inglês (keywords) :

- Evolution social
- Individuation (Philosophy)
- Socialization
- Social integration
- Developmental psychology
- Struturalism
- Development

Área de Concentração: Filosofia

Titulação: Doutor em Filosofia

**Banca examinadora: Marcos Nobre, Luiz Repa, Josué Pereira da
Silva, Luiz Bernardo Leite Araújo, Alessandro Pinzani**

Data da defesa: 09-05-

2008

Programa de Pós-Graduação: Filosofia

Clodomiro José Bannwart Júnior

**Estruturas Normativas da Teoria da
Evolução Social de Habermas**

**Doutorado em Filosofia
UNICAMP – Universidade Estadual de Campinas
IFCH – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas**

Resumo

O trabalho parte do pressuposto, afirmado por Habermas em *Problemas de legitimação do Capitalismo Tardio*, de que a teoria da evolução social deve servir de base para a formulação de uma teoria da sociedade. A vinculação dessas duas teorias no início da década de 1970 orienta-se pela colocação de duas outras importantes teorias: a teoria da ação comunicativa e a teoria da modernidade. Num primeiro momento, explora-se a construção da teoria da sociedade verificando-se como Habermas reformula os pressupostos da teoria crítica, inscritos numa base evolucionária com pretensões emancipatórias. Num segundo momento, discute-se a estruturação da teoria da evolução social nos textos da década de 1970, principalmente em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, enfatizando-se o problema da homologia entre ontogênese e filogênese e as tentativas de Habermas em equacionar indivíduo e sociedade por intermédio de três caminhos: a formação da identidade pós-convencional, a dimensão prático-moral e a capacidade de aprendizagem. Num terceiro momento, destaca-se a capacidade de aprendizagem como caminho que mantém aberta a possibilidade da relação ontofilogenética e única alternativa de que Habermas dispõe para manter em pé a sua teoria da evolução social na *Teoria da Ação Comunicativa*. Nesta obra, destaca-se, sobretudo, o deslocamento da psicologia do desenvolvimento para a incorporação de autores ligados à sociologia, principalmente Mead e Durkheim, visando-se à estabilidade da relação ontofilogenética enquanto ponto para a manutenção da teoria da evolução social e, conseqüentemente, da própria teoria social crítica de Habermas inscrita no paradigma da comunicação.

Palavras-chave: Evolução social; pós-convencional, aprendizagem, moral, indivíduo, sociedade.

Abstract

This work intends to discuss about the theory of social change. Habermas in *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* analyses that the theory of social change should serve as a basis for the formulation of a society theory. The linkage of these two theories at the beginning of the 1970 guides for the placement of two other important theories: the theory of communicative action and the theory of modernity. In a first time explores the construction of the theory of society as checking Habermas recasts the assumptions of the Critical Theory, entered an evolutionary basis with emancipator claims. In a second time discusses the structure of the theory of social change in the texts of the decade of 1970, mainly for the *Reconstruction of Historic Materialism*, highlighting the problem of homology between ontogeny and phylogenesis and attempts to equate Habermas in individual and society through of three paths: the formation of the post-conventional identity, the extent practical-moral and capacity to learn. In a third time, there is a capacity for learning as the only way that keeps open the possibility of the relationship onto-phylogenesis and only alternative that Habermas has standing to maintain his theory of social change in the *Theory of Communicative Action*. In this work, there is, above all, the displacement of psychology of development for the incorporation of authors linked to sociology, particularly Mead and Durkheim, targeting the stability of the relationship as an onto-phylogenesis point for the maintenance of the theory of social change and, consequently, own critical social theory Habermas inscribed on the paradigm of communication.

Keywords: Evolution social; pos-conventional; learning, moral, individual, society.

*“Desconhecemos os desígnios do universo,
mas sabemos que raciocinar com lucidez e agir com justiça
é ajudar esses desígnios, que não nos serão revelados”.*

Jorge Luis Borges

Agradecimentos

Nesse segundo período de reclusão em Campinas quero externar os meus mais sinceros agradecimentos àquelas pessoas, cujo convívio tornou mais suave a confecção desta tese. Aos amigos Alessandro Augusto Januário, Adriano Márcio Januário, Vera Lúcia Cunha Januário, Marcela Santaniello, Rodrigo Rabelo e Pedro Mayer Bortoto.

Aos professores Luiz Repa e Josué Pereira da Silva, pelas observações, sugestões e valiosas contribuições na banca de qualificação.

Aos professores Dr. Luiz Bernardo Leite Araújo e Dr. Alessandro Pinzani que gentilmente aceitaram o convite para constituírem a banca de avaliação.

À Universidade Estadual de Londrina pela licença concedida no período de 01 de março de 2006 a 28 de fevereiro de 2008.

Aos colegas do Departamento de filosofia da UEL, de forma especial, meus amigos de projeto de pesquisa, Elve Miguel Cenci, Bianco Zalmora Garcia, Maria Cristina Müller e Mirian Donat.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, especialmente o atendimento sempre atencioso e prestativo de Rogério Ribeiro, Neide Tessare Araújo e Gilvani de Fátima Pereira Rodrigues.

A Gilvan Luiz Hansen, mestre, professor e amigo desde o início, responsável por indicar o caminho que resultou a presente tese.

Aos colegas que freqüentaram os cursos do professor Dr. Marcos Nobre, no período de 2002-2004, especialmente Ângelo Vitório Cenci, Felipe Gonçalves Silva, José Rodrigo Rodriguez, Jorge Lubenow e Érika Ribeiro.

Aos colegas do Núcleo Direito e Democracia do CEBRAP, devo-lhes as discussões e os debates. Aos professores Dr. Marcos Nobre e Dr. Ricardo Terra, sou grato pela oportunidade de fazer parte do Núcleo, no período 2006-2007.

Ao professor Dr. Marcos Nobre devo muito mais que a orientação desta tese. A ele sou grato, sobretudo, por ter sido, ao longo desses anos, uma referência humana e profissional que, mesmo sem saber, marcou muito a minha formação e vida profissional.

E, por fim, o apoio incondicional dos meus pais, Clodomiro José e Maria José.

*Para as minhas duas maiores alegrias nesse período de isolamento:
Stela e Neto.*

Sumário

Introdução	17
Capítulo 01 – Teoria da Sociedade e evolução social	63
1- Pressupostos para uma Teoria Social: Trabalho e Interação	63
2 –Racionalidade e Ação na Teoria da Sociedade	81
3 –Os fundamentos da Teoria da Evolução Social	97
3.1 - Princípios de Organização.....	99
3.2 – Estruturas Normativas	107
Capítulo 02 – Implicações ontofilogenéticas na evolução social	111
1- Reconstrução do materialismo Histórico.....	111
2–Formação da Identidade	127
3 –Dimensão prático-moral: Direito e Moral	133
4 –Conceito de Aprendizagem	143
Capítulo 03 – Teoria da ação comunicativa e evolução social	153
1 – Teoria da Aprendizagem e ação comunicativa	153
2 – Insuficiência da dimensão prático-moral na teoria da ação comunicativa	171
3 – A constelação Direito e Moral na perspectiva weberiana.....	185
4 – A interação como pressuposto ontofilogenético na teoria da ação comunicativa	196
4.1. – A contribuição de Mead: a individuação social	200
4. 2. – A dimensão filogenética na perspectiva de Durkheim	232
5 – Mead e Durkheim: a aprendizagem como integração e fio condutor ontofilogenético.....	242
Conclusão	253
Referências Bibliográficas.....	267

Introdução

Habermas prioriza no tratamento de sua teoria da evolução social as estruturas normativas, ou seja, ressalta a importância da dimensão prático-moral. Como é próprio da modernidade não mais autorizar que as estruturas normativas sejam legitimadas por elementos provenientes da ordem cosmológica, religiosa ou metafísica, as teorias sociais, nas mais diferentes matizes, buscarão assentar a normatividade em várias bases, como o contrato social, a vontade geral, a ordem social democrática, e também, em processos de aprendizagem que incorporam a inovação tanto social quanto cultural.¹

A tentativa de compreender a partir de Max Weber a evolução das imagens de mundo – fator preponderante na explicação genética das sociedades modernas – conduziu a reflexão de Habermas à elucidação dos processos de aprendizagem.² O importante a considerar no âmbito da aprendizagem é a adaptação e a acomodação que opera os mecanismos de aprendizagem no domínio das ações tanto instrumentais quanto comunicativas.³ Seja na relação entre sujeito e objeto seja na interação social entre sujeitos, a possibilidade de modificação de ambas as partes permite a criação e/ou a transformação de novas perspectivas que alteram a estrutura mental do indivíduo e, também, a estrutura institucional das sociedades. Nesse sentido, Habermas incorpora a aprendizagem às concepções formais de mundo, já que o ‘aprender’ exige um potencial crítico que disponibilize as condições de transformar as estruturas da personalidade e da sociedade, por meio de pretensões de validade levantadas em processos de argumentação discursivas. Tais processos de argumentação, por sua vez, são viabilizados quando os mundos – objetivo, social e subjetivo – alcançam a delimitação de seus conteúdos e passam a receber um tratamento formal, abrindo-se à tematização crítica e a suscetibilidade de correção. Na consecução do próprio processo argumentativo, a

¹ PETERS, Bernhard. “Why is it so hard to change the world?” In: *International Sociology*. Vol. 9, nº 3, setembro/1994, p. 278.

² HABERMAS, Jürgen. *Theorie des Kommunikativen Handelns*. Band 1. Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981, p. 104. Tradução em espanhol: HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Tomo I. 4ª edição. Versión castellana de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus Humanidades. 2003, p. 101. Para a versão alemã utilizaremos a sigla TkH I e TkH II, respectivamente, tomo I e II; para a versão espanhola usaremos a sigla TAC I e TAC II, respectivamente, tomo I e II. Ao nos referirmos às obras de Habermas, na maior parte das vezes, faremos seguir a paginação do texto original em alemão acrescida da tradução em língua portuguesa e/ou espanhola. Contudo, nos basearemos nas edições traduzidas nas línguas portuguesa, espanhola e inglesa, fazendo uso das edições em língua alemã, quando necessário, para cotejar passagens e confrontar termos conceituais relevantes para a nossa pesquisa.

³ TkH I, p. 106; TAC I, p. 102.

possibilidade de crítica, que se faz presente, denota as condições de aprender com os erros identificados.⁴ O processo de aprendizagem, conforme empregado serve, sobretudo, para justificar a marcha de desenvolvimento evolutivo das imagens de mundo, de modo que a modernização não resulta de um potencial arbitrário, disposto desordenadamente, mas é, antes de tudo, fruto da condução da racionalização das imagens de mundo orientada por processos de aprendizagem que permitem a constituição, sempre aberta, de novos níveis de aprendizagem.⁵ O que interessa, portanto, é circundar o esboço do conceito de aprendizagem que Habermas utiliza como causa e fomento de sua teoria da evolução social.

Habermas preserva a idéia de que a capacidade de aprendizagem é inerente ao sujeito e que o conhecimento de sujeitos ou de grupos pode entranhar-se no sistema de interpretação da sociedade e ser convertido em estruturas de consciência ou acervos de saber compartilhados comumente seja na forma de conhecimentos empíricos seja na forma de idéias prático-morais, os quais se mantêm disponíveis num potencial cognitivo de uso social.⁶ Essa idéia desenvolvida inicialmente em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico* permanecerá presente na *Teoria da Ação Comunicativa*.

O aprendizado das sociedades provém da resolução de problemas sistêmicos e dos desafios próprios da dinâmica evolutiva que colocam questões problemáticas de difícil resolução dentro dos limites estabelecidos por uma determinada formação social. A resolução de tais problemas implica no aprendizado, uma espécie de aprender evolutivo, capaz de superar e fomentar um novo princípio de organização com condições de responder aos desafios sistêmicos. O aprender evolutivo se faz baseado no aprendizado de idéias jurídicas e morais que contemplam novas imagens de mundo e, por sua vez, permitem a reorganização dos sistemas de ação e a configuração de novas formas de integração social. Trata-se, em síntese, da materialização institucional de novas estruturas de racionalidade. Por fim, o engendramento de novas formas de integração social permite não apenas colocar em prática o saber técnico disponível, mas também gerar novos saberes, expandir as forças produtivas e ampliar a complexidade sistêmica. Desse modo, a evolução social corresponde primeiramente aos processos de aprendizagem que ocorrem no âmbito da consciência prático-moral e se encarrega da função de marca-passo que confere o nível de desenvolvimento dos princípios de

⁴ Tkh I, p. 35; TAC I, p. 34.

⁵ Tkh II, p. 442; TAC II, p. 424.

⁶ Tkh II, p. 464; TAC II, p. 444.

organização social.⁷ Diz Habermas: “O processo evolutivo de aprendizagem eu entendo como posto na prática de um potencial de aprendizagem”.⁸

A teoria da aprendizagem que interessa e serve de mecanismo da evolução social é a aprendizagem relacionada à cultura⁹, pois, nesse campo, se configuram os processos de aprendizagem norteadores da evolução social. A cultura é o material do qual as sociedades dispõem e de que utilizam para aprender. Klaus Eder, por exemplo, compartilha a idéia de que as sociedades evoluem, mas não concorda que essa evolução seja genética, própria da natureza do indivíduo e da espécie a que pertence. As sociedades evoluem do ponto de vista cultural e não da natureza, de tal forma que não é possível dizer que a evolução social seja equivalente a mutações dos códigos genéticos.¹⁰ A evolução cultural é determinada pela epigênese, conceito “[...] que se refere ao aprendizado como um mecanismo secundário da evolução”.¹¹ É importante ressaltar que a aprendizagem no âmbito cultural não é a mesma aprendizagem que se refere ao contexto da psicogênese ou do desenvolvimento cognitivo apresentado pela psicologia desenvolvimentista. Nesse campo, estritamente psicológico, trata-se das estruturas de aprendizagem que são constitutivos da própria espécie enquanto mecanismo de maturação individual. Portanto, esse tipo de evolução natural baseia-se em mecanismos genéticos diferentemente do que ocorre no campo da cultura, o qual trata de entender a aprendizagem como um mecanismo secundário da evolução, já que não faz referência à evolução natural e sim à evolução social. Significa que a aprendizagem de segunda ordem, assim dizendo, é um mecanismo constitutivo da evolução social, mas um mecanismo carente quanto à possibilidade de apontar *a priori* os resultados e conseqüências daquilo que foi aprendido, em suma, carente de um *telos* previamente fixado. Porém, esse é um ponto delicado, e por esse motivo Habermas impulsionará sua teoria da evolução social assentada formalmente na lógica do desenvolvimento de matiz piagetiana.

⁷ Tkh II, p. 463-464; TAC II, p. 444-445.

⁸ Tkh II, p. 464; TAC II, p. 445.

⁹ Deve-se atentar para o fato de que a vinculação dos potenciais de aprendizagem e, também, da evolução social à dimensão cultural, não significa reduzir a reflexão de Habermas a uma visão estritamente ‘culturalista’. A base de sustentação da evolução social e, nela implicado também o potencial de aprendizagem, será a teoria da ação comunicativa, mais especificamente a pragmática formal, enquanto condição de possibilidade do entendimento comunicativo. No entanto, como Habermas faz a ação comunicativa repousar no solo do mundo da vida (dimensão espacial) conectada ao fluxo contingente da história (dimensão temporal), a própria noção de ação/razionalidade comunicativa inscrita nessas duas dimensões deve dar o assentimento de seu caráter tanto empírico quanto transcendental. O caráter transcendental fica a contento da pragmática formal e o caráter empírico a contento do olhar sociológico que busca explicar a evolução das imagens de mundo em suas variáveis históricas.

¹⁰ Tkh II, p. 426; TAC II, p. 408.

¹¹ EDER, Klaus. As sociedades aprendem, mas o mundo é difícil de mudar. In: *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*. São Paulo: n° 53, 2001, p. 5.

A teoria da evolução social de Habermas não deixa de ser uma teoria estrutural – concebida em uma lógica do desenvolvimento cultural e apoiada ontogeneticamente – que enfatiza a existência de estágios estruturais com características universais.¹² Sendo ela dessa forma, resta supor que o mais alto nível de desenvolvimento cognitivo e moral converta-se no *telos* imanente do próprio processo de desenvolvimento social e/ou histórico. Em outras palavras, os elementos contrafactuais que permitem à interação lingüística gerar o entendimento constituem eles próprios o *telos* que deve ser alcançado pela dimensão factual (empírica) do desdobramento social e histórico.

É corrente afirmar que nas sociedades tradicionais não ocorreu uma valorização quanto à noção de aprendizagem, já que a dimensão do sagrado cumpria a função de orientar a direção para onde a sociedade deveria se mover, e, também, a própria pedagogia sacra, ditava os preceitos a serem observados pelos indivíduos na consecução de uma sociedade, a mais plenamente realizada do ponto de vista normativo. Na modernidade, a teoria da aprendizagem, no curso do desenvolvimento histórico das sociedades, veio à tona como preocupação fundamental, visto que o sagrado “[...] foi substituído por intelectuais, ou seja, pela sociedade. Assim a base de aprendizado não é mais externa à sociedade, mas interna a ela”.¹³

As teorias modernas, por sua vez, se desprenderam da teleologia imanente à teologia e, posteriormente, da teleologia forjada pelos ideais iluministas e passaram a analisar o processo de aprendizagem a partir de recursos provenientes do espaço de reprodução material e/ou simbólica das organizações sociais. Nesse cenário, destaca-se, por exemplo, Marx ao analisar o desenvolvimento das forças produtivas como uma dimensão de aprendizado de conhecimentos técnicos utilizados

¹² STRYDOM, Piet. Sociocultural Evolution or the Social Evolution of Practical Reason? Eder’s critique of Habermas. In: *Praxis International: A Philosophical Journal*. Vol 13, nº 3, October/1993, p. 312. É importante notar que a vinculação da teoria da evolução social à psicologia cognitiva de Piaget é ainda recorrente em muitos autores que se debruçam a analisar a *Teoria da Ação Comunicativa*, como se não houvesse entre essa obra e *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico* cortes e mudanças na rota de orientação da teoria da evolução social. Exemplo é Johannes Berger em “The Linguistification of the Sacred and the Delinguistification of the Economy” (In: HONNETH, Axel; JOAS, Hans. (ed) *Communicative Action. Essays on Jürgen Habermas’s The Theory of Communicative Action*. Translated by Jeremy Gaines and Doris L. Jones. Cambridge: Polity Press, 1991, p. 170) Berger, mesmo deixando claro não se ocupar de uma discussão crítica acerca da teoria da evolução social presente na *Teoria da Ação Comunicativa*, tece a respeito da mesma o seguinte comentário: “Implicit here is a pronounced, quite idiosyncratic theory of evolution which seeks to explain the origin of modern societies by expanding the basic ideas of Piaget’s cognitive psychology into a cognitivist theory of social evolution”. Na *Teoria da Ação Comunicativa*, volume I, Habermas diz que deseja entender a evolução das imagens religiosas de mundo (Weber), por intermédio do desenvolvimento de conceitos formais de mundo, a saber, processos de aprendizagem. (TkH I, p. 104; TAC I, 101). Nesse aspecto, o conceito de aprendizagem que Piaget utilizou para a ontogênese das estruturas de consciência permanece válido, a nosso ver, para manter em pé o conceito de aprendizagem no corpo da *Teoria da Ação Comunicativa*, mas não é possível fazer do estruturalismo genético, como um todo, o elo da relação ontofilogenética. Ainda cabe dizer que, no quesito da aprendizagem, os elementos contrafactuais da linguagem sinalizam o *telos* do processo de aprendizagem, sem, contudo, sinalizar o *telos* do processo histórico.

¹³ EDER (2001), p. 6.

para a transformação da natureza em bens econômicos; e Herder que visualizou a possibilidade de ‘uma educação humana orientada à perfeição’, incluindo aí outros nomes como Kant e Rousseau. “Ambas as teorias culminam na noção de que o aprendizado é um processo que se auto-regula e que caminha junto à sociedade, movendo-a por estágios progressivos seja a um universalismo moral (a tradição ética) seja ao domínio técnico da natureza (a tradição cognitiva/científica)”.¹⁴ Na visão de Klaus Eder “a sociedade moderna é uma sociedade que aprende”, e, portanto, segue daí a reflexibilidade que é própria dos organismos sociais modernos.

Para Habermas o conceito de aprendizagem é que servirá de base e fomento da evolução social. No entanto, nos escritos da década de 1970, ele teve o propósito de transladar para o âmbito da evolução social o que a psicologia do desenvolvimento confirmava no âmbito genético da evolução cognitiva e moral do indivíduo. O abandono dessa forma de homologia na década de 1980 fez com que ele se distanciasse da psicologia genética e buscasse na sociologia outra forma de assegurar a homologia ontofilogenética. É preciso notar que houve um corte bastante significativo da passagem de *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico* para a *Teoria da Ação Comunicativa*. A desobrigação de Habermas com a psicologia genética não o livrou de uma sociologia genética, pois, no campo da filogênese, ficou obrigado a dar conta, a partir de sua teoria da sociedade, da explicação do caráter genético das sociedades. Pode-se dizer que Habermas abandona a idéia de transpor o desenvolvimento ontogenético para o desenvolvimento filogenético e avança a discussão da evolução social, a partir da *Teoria da Ação Comunicativa*, pelo viés mais filogenético e menos ontogenético. Acreditamos que essa atitude tenha sido prudente, porque à medida que o pólo concentrador da reflexão passa a ser a filogênese, cria-se uma aproximação, de fato, para se tratar da evolução social em sua especificidade sócio-interativa. O debate centrado na ontogênese conduzia a reflexão para a evolução natural (estruturalismo ontogenético) e com isso qualquer tentativa de falar da filogênese tendia a uma transposição forçada dos resultados da evolução em sua dimensão psicológica para a evolução social.

Em se tratando de mudanças ou processos evolucionários referimo-nos fundamentalmente ao universo social que é construído e reconstruído por meio de nossas práticas e ações. É, pois, nesse universo produzido socialmente que situamos nossa vida, nossas atividades e nossa identidade interiorizada, num nexos inquebrantável “entre indivíduos, coletividades, atividades sociais e o que

¹⁴ EDER (2001), p. 7.

nós chamamos de ‘sociedade’ ou mundo social’.¹⁵ Esse é o ponto mais delicado, a nosso ver, que deverá ser esclarecido na teoria evolucionária de Habermas: a relação entre indivíduo e sociedade. É inegável que desde sempre nos movemos nos limites das estruturas simbólicas que circundam o mundo social, onde crescemos, formamos nossa identidade, refletimos e expressamos a significação da cultura, da linguagem, da visão de mundo, enfim, de nosso universo simbólico partilhado comumente.¹⁶ A questão, no entanto, é assegurar de um ponto de vista teórico a inter-relação que não é possível negar entre indivíduo e sociedade.

Outro aspecto a considerar no âmbito da evolução social é saber se os conceitos empregados para a sua defesa e sustentação podem ser utilizados de um ponto de vista formal e universal, visando a uma explicação do processo evolucionário que não fique circunscrita a particularidades e contingências empíricas. Tais conceitos não podem requerer formas de validade circunscritas à mera convencionalidade ou que sejam resultantes de manipulações ideológicas, sob pena de o resultado não garantir a racionalidade que a teoria evolutiva requer. O empreendimento de Habermas terá de selecionar os conceitos mais compatíveis e abertos à universalidade, sabendo de antemão que esses conceitos, buscados na estrutura simbólica do mundo social, resultam em grande parte, da construção de um caminho historicamente contingente.

Mover-se pela contingência dos fatos e acontecimentos situados em contextos localizados e particulares com a pretensão de apontar um futuro orientado para emancipação sem, contudo, positivar ou especificar os fins, é, certamente, uma tarefa que exige muito fôlego de Habermas. Num olhar retrospectivo, Habermas irá encontrar na tradição do Idealismo Alemão alguns elementos que permitem nortear sua reflexão acerca da evolução social, sobretudo a concepção de finalidade histórica kantiana que se mantém numa plataforma formal e indeterminada, como também a noção hegeliana, que reconstrói a história à luz de um elevado padrão de teleologia da razão¹⁷, e ainda a compreensão de um *telos* fortemente materialista em Marx.

A idéia de Habermas, em linhas gerais, com vistas a reorientar o sentido evolucionário do desdobramento histórico à luz do idealismo alemão, é redefinir o mundo da vida como esfera de realização da ação comunicativa, buscando embutir nesse modelo de ação, por meio da linguagem, a tarefa de produção e reprodução do consenso normativo entre os participantes do mundo social,

¹⁵ PETERS (1994), p. 276-277.

¹⁶ PETERS (1994), p. 285.

¹⁷ MAKKREEL, Rudolf A. Purposiveness in History: its status after Kant, Hegel, Dilthey and Habermas. In: *Philosophy & Social Criticism: an international, inter-disciplinary quarterly journal*. Vol. 18, nº 3/4, 1992, p. 229.

sinalizando haver um *telos* de integração social imanente à própria prática comunicativa.¹⁸ Essa concepção aponta mais tarde para a ética do discurso como meio de tornar manifesta a intuição moral implícita na ação comunicativa do mundo da vida, isto é, uma forma de propiciar a projeção de normas universais a partir do *telos* imanente da própria comunicação lingüística.¹⁹ A ação comunicativa e o pressuposto normativo que carrega consigo não apenas sinaliza a possibilidade de um salto da dimensão empírica e particular dos mundos da vida para a esfera formal e universal, como também deixa de antemão registrado o sentido de teleologia que orientará a teoria da evolução social habermasiana.

As teorias de evolução social, em conjunto, constituem-se uma temática que revela grande dificuldade teórica de sustentação e de justificação, visto que a defesa dogmática do marxismo, por exemplo, acerca da superioridade do socialismo em relação às sociedades sedimentadas no capitalismo sofreu um colapso, num só golpe, tanto empírico quanto parcialmente teórico. Parte do fracasso das teorias de evolução social pode ser depositada, de início, na maneira como são estabelecidos os padrões de desenvolvimento, cabendo perguntar, desde já, pelos critérios utilizados para instituir um padrão de desenvolvimento e como, a partir dele, é possível o julgamento do estágio de desenvolvimento de uma sociedade em relação à outra. É possível apontar vários padrões, desde religiosos, como afirmar que o parâmetro avaliativo seja o paraíso eterno ou algo semelhante, até padrões relacionados à educação ou à consciência moral e normativa de uma sociedade. A dificuldade, no entanto, recai de saída na escolha do padrão avaliativo que permite julgar os estágios subsequentes de desenvolvimento. O perigo que há na própria escolha desse padrão abre margem para gerar comparações no mínimo questionáveis.²⁰

Se a escolha dos padrões já é em si problemática, não menos dificuldade encontram as perspectivas teóricas e filosóficas que se ocupam da justificação desses padrões selecionados. A justificação corre o risco de ser tachada como moralmente injusta por revelar, de forma não plenamente manifesta, por exemplo, o “[...] esforço imperialista para estabelecer a hegemonia da cultura ocidental”.²¹

As condições de justificação de níveis de desenvolvimento social encontram várias perspectivas teóricas. Há, por exemplo, aquelas que defendem o desenvolvimento social sem apelo a

¹⁸ MAKKREEL (1992), p. 230.

¹⁹ MAKKREEL (1992), p. 231.

²⁰ KORTHALS, Michiel. On the justification of societal development claims. In: *Philosophy & Social Criticism: an international, inter-disciplinary quarterly journal*. Vol. 19, nº 1. 1993. p. 25.

²¹ KORTHALS (1993), p. 26.

dimensão sócio-moral; há outras que buscam firmar a partir do desenvolvimento individual um paralelo com os níveis de desenvolvimento social; e há ainda aquelas que buscam justificar o desenvolvimento somente em argumentos sócio-morais ou em conexão intrínseca entre educação individual e estágios coletivos. Neste último campo inclui-se, por exemplo, Durkheim e autores ligados à psicologia do desenvolvimento como Piaget e Kohlberg.²²

O primeiro e importante passo a ser dado neste trabalho é demonstrar, no pensamento de Habermas, a necessidade de uma teoria do desenvolvimento, ou seja, uma teoria de evolução social, e justificar a partir do vasto quadro de autores por ele utilizado (Kant, Hegel, Marx, Weber, Mead, Durkheim, Piaget, Kohlberg) a plausibilidade dessa teoria no corpo mais abrangente de seu pensamento.

É certo que, a partir da década de 1970, Habermas concentrou esforços na proposição de “uma ciência social não-positivista para a elaboração de uma teoria social”.²³ A sua preocupação com os problemas da sociedade moderna conduziu a uma reflexão sobre diversos temas relativos: às questões de integração e de legitimidade das ordens sociais, aos aspectos normativos que envolvem a moral e o direito, à unilateralidade dos processos de modernização social e aos paradoxos da modernização cultural, entre outros. A unidade desses temas na construção do pensamento habermasiano pode ser inferida nas abordagens que implicam a formação de constelações teóricas, como a teoria do agir comunicativo, a teoria da racionalidade, a teoria da sociedade e a teoria da modernidade. Sem deixar de lado a inserção de outras constelações teóricas que permeiam, em momentos distintos, o conjunto dos escritos de Habermas – como a teoria do direito e a teoria política em *Facticidade e Validade* e a própria teoria da evolução social que constitui o objeto de nossa reflexão –, consideramos as quatro teorias acima indicadas como as que constituem o contorno sistemático da *Teoria da Ação Comunicativa*.²⁴ No prefácio desta obra, seu autor mostra que a teoria da ação comunicativa com vistas ao entendimento através da comunicação lingüística engloba: a teoria da racionalidade (com a noção de racionalidade comunicativa capaz de fazer frente às reduções cognitivo-instrumentais da razão); a teoria de sociedade (que articula a sociedade em

²² KORTHALS (1993), p. 27.

²³ OLIVEIRA, Luís R. Cardoso. *Justiça, Solidariedade e Reciprocidade: Habermas e a Antropologia*. Brasília: UnB. Série Antropologia 149, 1993, p. 1 (in mimeo)

²⁴ ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. *Religião e Modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola – coleção Filosofia: 37, 1996, p. 22.

dois níveis: sistema e mundo da vida); e a teoria da modernidade (com a função de explicar as patologias sociais provenientes do processo de racionalização social).²⁵

A teoria da ação comunicativa não é, segundo Habermas, uma metateoria, mas tem algo a ver com o princípio e, também, com questões relativas à fundamentação da teoria da sociedade.²⁶ No aspecto da modernidade que já não pode orientar-se por critérios não-modernos²⁷ e se vê relegada a “extrair de si mesma a sua normatividade”²⁸, Habermas entende que os parâmetros normativos, suplantados pelo modelo de racionalidade *meio-fim*, constituem uma patologia e que esta “patologia da consciência moderna requer uma explicação no quadro de uma teoria da sociedade”.²⁹ Tal referência enfatiza a importância que a teoria da sociedade ocupa no tratamento de questões normativas, em nosso caso, a ética do discurso, parte integrante da teoria da modernidade habermasiana. Com isso percebe-se que não se aprende o sentido específico das estruturas normativas de uma moral pós-convencional,³⁰ senão recorrendo à configuração da teoria social.

Para o propósito de nosso trabalho, partiremos do pressuposto de que em 1968 Habermas encerra um ciclo de trabalho, no qual ele suspende as reflexões contidas em *Conhecimento e Interesse*.³¹ A partir dessa data ele inicia um novo ciclo, sobre o qual fixaremos o interesse de nossa

²⁵ HABERMAS, Jürgen. *Theorie des Kommunikativen Handelns. Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung*. Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1981. p. 8. Tradução em espanhol: *Teoría de la Acción Comunicativa: Racionalidade de la acción y racionalización social*. Tomo I. Madrid: Taurus, 1999. p. 10.

²⁶ TkH I, pp: 7 E 10; TAC I, p. 9-13.

²⁷ REPA, Luiz. *Habermas e a Reconstrução do conceito hegeliano de Modernidade*. São Paulo: Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, 2000. p. 78.

²⁸ HABERMAS, Jürgen. *O Discurso filosófico da Modernidade*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 12. Para as demais citações dessa obra utilizaremos a seguinte sigla: DFM

²⁹ HABERMAS, Jürgen. *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1983. p. 55. Tradução portuguesa conferir: HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p. 63. Para edição alemã faremos uso da sigla MkH; para a edição portuguesa usaremos CMAC.

³⁰ O termo ‘pós-convencional’ é proveniente de Kohlberg e foi utilizado pela primeira vez em 1976 com a função de subdividir os seis estágios que ele havia elaborado, em 1958, para explicar o desenvolvimento da consciência moral. Foram distribuídos os seis estágios em três níveis distintos de moralidade, a saber: pré-convencional, convencional e pós-convencional. A esse respeito conferir: HABERMAS, Jürgen. “Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln”. In: *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1983. [HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.] Confira também: FREITAG, Bárbara. “A questão da moralidade: da razão prática de Kant à Ética discursiva de Habermas”. In: *Tempo Social: Revista de Sociologia/USP*. São Paulo: 1(2), seg.sem. pp: 7-44; NUNNER-WINKLER, Gertrud. “Knowing and Wanting: On Moral Development in Early Childhood”. In: HONNETH, Axel; McCARTHY, Thomas; OFFE, Claus; WELLMER, Albrecht (ed.) *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*. Cambridge, Massachusetts and London, England. The Mit Press. 1997. pp: 219-243.

³¹ REDONDO, Manuel Jimenez. La Trayectoria Intelectual de Jürgen Habermas. In: HABERMAS, Jürgen. *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Madrid: Editorial Tecnos, 1982. p. 11 e 27. Sobre a divisão esquemática da obra de Habermas, considera Anthony Giddens que a mesma (tendo como referência apenas os escritos até o início da década de 1980) pode ser dividida em duas fases distintas. A primeira culmina com a publicação de *Conhecimento e Interesse (Erkenntnis und Interesse)*, em 1968, na qual há explícita tentativa de levar adiante a teoria crítica com base na

pesquisa, ressaltando que essa nova fase se refere fundamentalmente a duas perspectivas teóricas que caminharão paralelas. Em primeiro lugar, trata-se do contato de Habermas com a tradição do pensamento psicológico e social. Do ponto de vista histórico, esse marco pode ser datado no ano de 1973, com o início da investigação da psicologia evolutiva baseada na metodologia reconstrutiva, em que Piaget e Kohlberg se destacarão como importantes fontes de pesquisa, substituindo as contribuições da psicanálise bastante utilizadas em *Conhecimento e Interesse*. Essa nova etapa de reflexão contempla os vários textos de Habermas escritos entre 1973 e 1976, dos quais vários foram reunidos em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*.

Em segundo lugar, não devemos desconsiderar que Habermas inicia uma segunda perspectiva de investigação, simultânea à primeira, na qual a aproximação com a filosofia analítica é marco de importante realização, sobretudo com a edição, em 1976, de *Que significa “pragmática universal”?*.³² Entendemos que esses dois ciclos se interpenetram ao longo da década de 1970 alcançando a devida integração somente com a *Teoria da ação Comunicativa*. Para o fim visado, consideramos que a teoria da sociedade não pode estar desvinculada desses dois ciclos temáticos, visto que o enfoque na teoria da evolução social e sua explicitação não se depreendem da teoria da sociedade. Por esse motivo justifica-se a prioridade do primeiro capítulo ao subsidiar essas duas perspectivas temáticas, tendo-se como ponto de partida os textos da década de 1960 – *Trabalho e Interação* e *Técnica e Ciência como Ideologia*. No intervalo dos dois ciclos temáticos – psicologia do desenvolvimento e pragmática universal – Habermas esboça a sua teoria da evolução social visando à reconstrução do materialismo histórico e à colocação do projeto da modernidade

constituição do conhecimento através da tripartição de interesses. Trata-se de três tipos específicos de interesses: Interesse de Controle que, no âmbito das ciências monológicas, visa estabelecer leis e regularidades para a intervenção instrumental sobre a natureza e a sociedade; Interesse de Compreensão, que procura satisfazer, por intermédio da hermenêutica, a elaboração do conhecimento acerca do conjunto simbólico disponível na cultura; e Interesse Emancipatório que busca apontar o caminho de libertação e emancipação da espécie humana. Nessa fase prospera a idéia de que somente é possível tratar a epistemologia como teoria social. A segunda fase, após a consideração de que a epistemologia constituiu-se num desvio da fundamentação da teoria crítica, Habermas parte para a incorporação da razão na linguagem e na comunicação. Esta fase alcança sua elaboração sistematizada com a publicação de *Teoria da ação Comunicativa*, em 1981. A esse respeito conferir: GIDDENS, Anthony. Razón sin revolución? La Theorie des Kommunikativen Handelns de Habermas. In: GIDDENS, Anthony, et al. *Habermas y la Modernidad*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1991(a). p. 154-155. Conferir Também: “Jürgen Habermas fala a Tempo Brasileiro: Entrevista por Barbara Freitag”. In: *Revista Tempo Brasileiro. Jürgen Habermas: 60 anos*. Rio de Janeiro: n° 98. 5/21. jul-set/1989. p. 17. Outra referência sobre esse ponto, conferir: REPA, Luiz. Os Modelos Críticos de Técnica e Ciência como Ideologia e Conhecimento e Interesse – a crítica de Honneth a Habermas. In: *Crítica: Revista de filosofia*. Londrina: Universidade Estadual de Londrina/CEFIL, 1995. pp: 199-212.

³² A versão em espanhol desse escrito encontra-se em: HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa: complementos y estudios previos*. Tradução de Manuel Jiménez redondo. Madrid: Cátedra Teorema. 1997. pp: 299-368. A versão inglesa pode ser encontrada em: COOKE, Maeve (ed) *On the Pragmatics of Communication*. Cambridge, Massachussets. The mit press. 1998. pp: 21-103.

'*Aufklärung*' em novos trilhos. O fôlego que se busca assegurar à teoria da evolução está, entre outras coisas, alocado na tentativa de dar seqüência a uma teoria social crítica capaz de recuperar o otimismo no futuro emancipado da sociedade.

A teoria da sociedade tem como ponto de partida a bifurcação originada da distinção entre *trabalho e interação* a qual assegura padrões distintos para a reprodução material e simbólica da sociedade. Para cada nível de reprodução social, isto é, para as respectivas funções exercidas, é introduzido um modelo de racionalidade peculiar seja na dimensão instrumental/estratégica, seja na dimensão comunicativa. Desse modo, a base da teoria da sociedade, tendo por suporte a teoria da evolução social, exige que esta leve em consideração os dois modelos de racionalidade para explicitar um possível desenvolvimento evolutivo das estruturas sociais. Habermas fará o pendulo da dimensão simbólica pesar fortemente sobre a dimensão material e com isso colocará o primado evolutivo sobre a racionalidade comunicativa, pois, como afirma: "São as características da ação comunicativa, obtidas por meio da reconstrução, que descrevem um determinado nível de emergência da evolução social".³³ Nesse sentido é que entram as duas perspectivas teóricas mencionadas, visto que Habermas terá de mostrar, por um lado, – mediante a reconstrução horizontal – as condições de possibilidade do entendimento possível, ou seja, as condições de possibilidade da própria racionalidade comunicativa. Essa perspectiva teórica – a da pragmática universal – tomá-la-emos como pressuposto, fazendo sobre ela, quando necessário, comentários, porém, sem análises mais aprofundadas. Por outro lado, Habermas deverá reconstruir – verticalmente – as etapas de aquisição e desenvolvimento evolutivo dos princípios de organização social, em que as estruturas da racionalidade comunicativa se fazem presentes.

Habermas é levado à noção de reconstrução racional devido às dificuldades que encontrava para assegurar a fusão entre auto-reflexão crítica – no que tange à explicação do processo de autoformação do indivíduo e da espécie – e reflexão transcendental – naquilo que se refere às condições universais e necessárias da fala e da ação. Ainda sobre essas duas considerações segue a necessidade de assegurar uma base normativa da crítica a fim de evitar a suspeita de ideologia. O estabelecimento das ciências reconstrutivas em oposição à ciência empírico-analítica, não obstante pesem suas dificuldades metodológicas como a suspeita de uma ruptura entre teoria e prática, servirá

³³ Tkh II, p. 372; TAC II, p. 355.

para caracterizar o *status* metodológico da teoria de evolução social.³⁴ Segundo Luiz Repa, ao tratar do termo ‘reconstrução’ em Habermas, “devemos entender a operação conceitual de duplo vetor que a filosofia perfaz em conjunto com as ciências reconstitutivas, para a elaboração de uma teoria da racionalidade, destinada a fornecer, entre outras coisas, os fundamentos normativos da teoria crítica”.³⁵

Nesse sentido, as ciências reconstitutivas visam atingir o estabelecimento de uma teoria da racionalidade³⁶ que assegure os fundamentos normativos de uma teoria crítica capaz de sobrepor o risco de a racionalidade tornar-se refém da modernização unilateral levada a cabo pelo capitalismo. Deve-se ter clareza de que “[...] a teoria social crítica não se esgota na construção de uma teoria da evolução social (a reconstrução do materialismo histórico); sua finalidade primária segue sendo uma análise de orientação histórica da sociedade contemporânea com uma intenção prática (uma reconstrução da crítica da sociedade capitalista)”.³⁷

Mesmo levando em conta a proximidade da teoria da evolução social às considerações hermenêuticas, ela se servirá da teoria reconstitutiva para se referir ao estado geral do desenvolvimento da humanidade. Nesse sentido “[...] as hipóteses reconstitutivas pretendem ser universalmente válidas, isto é, possuir uma validade independente do ponto de vista histórico-hermenêutico”.³⁸ Para Luiz Repa “[...] é preciso ter sempre em mente que as reconstruções se referem a um saber pré-teórico de tipo universal, a uma competência universal, e não a capacidades particulares, como saber as regras de um jogo qualquer ou o domínio desta ou daquela língua”.³⁹

³⁴ MC CARTHY, Thomas. *La Teoria Crítica de Jürgen Habermas*. Tradução Manuel Jiménez Redondo. 2ª edição. Madrid: Editorial Tecnos, 1992, p. 307.

³⁵ REPA, Luiz. A transformação da filosofia em Jürgen Habermas: os papéis de reconstrução, interpretação e crítica. São Paulo: Universidade de São Paulo: Tese de Doutorado, 2004. (in mimeo), p. 09.

³⁶ REPA (2004), p. 236.

³⁷ MC CARTHY (1992), p. 308.

³⁸ MC CARTHY (1992), p. 308.

³⁹ REPA (2004), p. 185. O deslocamento de Habermas em relação ao empírico já aparece de forma contundente, no âmbito da linguagem, quando trata, por exemplo, das formas de vida de Wittgenstein. A reorientação que Habermas faz do Wittgenstein das *Investigações Filosóficas* é mostrar a partir de Searle que os aspectos pragmáticos da linguagem, independente do mundo da vida dos falantes, podem ser analisados de um ponto de vista formal e universal. Assim Habermas distancia-se de Wittgenstein, o qual buscava explicar a significação por meio da pragmática, porém sem se distanciar das práticas sociais e culturais dos mundos da vida. “Para Wittgenstein e seus seguidores, há inúmeros jogos de linguagem. Portanto a análise lingüística somente pode ser orientada a uma descrição sócio/etnolinguística das regras pragmáticas em contextos específicos. O mais que podia ser descoberto entre jogos de linguagem são semelhanças familiares e não regras gerais. A análise formal de jogos de linguagem e suas unidades elementares – atos de fala – são negadas por essa abordagem”. Conferir a esse respeito: BANNELL, Ralph Ings. Razão Comunicativa e pragmática formal: sobre a noção de aprendizagem no pensamento de Habermas. In: PINZANI, Alessandro; DUTRA, Delamar Volpato. *Habermas em Discussão*. Anais do Colóquio Habermas realizado na UFSC. Florianópolis: Nefipo, 2005, p. 42-43.

A tarefa árdua de Habermas consiste em penetrar além da superfície do construto simbólico para descobrir as regras segundo as quais ele foi produzido⁴⁰, isto é, reconstruir estruturas universais sem poder recorrer a uma fundamentação última. O apelo ao recurso da contradição performativa não sendo inteiramente suficiente, fez com que Habermas recorresse a “uma confirmação indireta das reconstruções propriamente filosóficas”, isto é, utilizasse os testes das teorias reconstrutivas experimentais.⁴¹

“O que surge não é, entretanto, uma dependência da filosofia em relação à ciência, mas uma ‘dependência recíproca’, uma vez que as ciências reconstrutivas de tipo experimental, como a teoria do desenvolvimento da consciência moral de Kohlberg, precisam, por sua vez, das abordagens reconstrutivas filosóficas como uma espécie de medida de processos evolutivos. Nos termos mais antigos em que Habermas abordou a problemática do método reconstrutivo, pode-se dizer que as reconstruções horizontais dependem de uma confirmação das reconstruções verticais, genéticas, e estas, por sua vez, daquelas em sua orientação descritiva. No primeiro caso, para usarmos ainda o exemplo da evolução da consciência moral, a ética universalista pode ser confirmada na medida em que se pode demonstrar que ela não é simplesmente tributária de uma cultura particular (a ocidental moderna) a concorrer com outras concepções morais. Antes, a abordagem de Kohlberg permitiria uma espécie de redução da multiplicidade de conteúdos em face de ‘formas universais do juízo moral’ e de uma hierarquia dessas formas, de modo que as diferenças estruturais se explicam como diferenças entre as etapas no desenvolvimento da capacidade de julgar moralmente. Dessa maneira, a ética universalista corresponderia ao estágio evolutivo da consciência moral pós-convencional. Por sua vez, essa mesma ética fornece o ponto de referência normativa para a reconstrução da evolução da consciência moral, na medida em que estabelece o que caracteriza o ponto de vista moral (universalismo, cognitivismo, formalismo) e o princípio do juízo moral (o princípio de universalização)”.⁴²

A reconstrução racional alinha-se numa relação de complementação e comprovação empírica, como é o caso mais emblemático de Habermas, no início dos anos oitenta, ao relacionar os pressupostos filosóficos da ética do discurso aos estudos empíricos provenientes da teoria do desenvolvimento da consciência moral de Kohlberg, visando a demonstrar que os trabalhos empíricos da psicologia do desenvolvimento já se utilizavam de princípios filosóficos e que, ao obter resultados positivos no campo empírico, os mesmos serviam de comprovação indireta da teoria filosófica.⁴³ Habermas destaca dois modelos de reconstrução racional: o horizontal inerente à ‘lógica do conceito’ e o vertical vinculado à “lógica da evolução”.⁴⁴ As reconstruções horizontais,

⁴⁰ REPA (2004), p. 191.

⁴¹ REPA (2004), p. 217.

⁴² REPA (2004), p. 217-218. A esse respeito conferir também: BANNWART JÚNIOR, Clodomiro José. *Moral Pós-convencional em Habermas*. Campinas: Dissertação de Mestrado/UNICAMP, 2002. (in mimeo) e HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

⁴³ REPA (2004), p. 171.

⁴⁴ REPA (2006), p. 169. Reza chama atenção para outros dois tipos de reconstrução. O primeiro deles aparece no início de *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico* e lança a idéia de que reconstrução não é senão a operação de decompor e recompor uma teoria “para alcançar melhor a meta fixada por ela mesma”. (170) O segundo tipo de reconstrução é destacado na Teoria da Ação Comunicativa “em que Habermas realiza uma reconstrução sistemática da

consideradas transcendentais ou quase-transcendentais, as quais podem ser testadas por procedimentos não-empíricos, como é o caso da contradição performativa no plano da teoria da linguagem, necessitam ainda de comprovação indireta provinda do plano empírico. Já as reconstruções verticais, as quais se ocupam das reconstruções genéticas e evolutivas devem se fixar mais diretamente a “formulações empíricas a respeito de transformações estruturais”. E assim, “na medida em que as reconstruções verticais se mostram falhas, as reconstruções horizontais que lhes servem de pressuposto para o teste empírico são igualmente afetadas”.⁴⁵

Ao tratar da reconstrução horizontal, Habermas lembra a lingüística gerativa de Chomsky e, em especial, a sua própria pragmática, desenvolvida a partir da teoria dos atos de fala de Austin e Searle. Quanto à reconstrução vertical, servem de norte o estruturalismo genético de Piaget, a teoria da evolução moral de Kohlberg, o materialismo histórico de Marx e a metapsicologia de Freud.⁴⁶

A reconstrução racional, de modo geral, comporta um caráter prospectivo enquanto sinalizador das influências que podem causar o conteúdo das reconstruções genéticas. Levando-se em consideração as estruturas universais da linguagem, cabe saber como a linguagem se destaca no processo de hominização e como o seu desenvolvimento serve de resposta aos desafios evolutivos verificáveis empiricamente.⁴⁷

Interessa-nos fundamentalmente a reconstrução vertical que trata da “lógica da evolução” dos sistemas de regras fundamentais, como a fala e a interação comunicativa, as quais são também reconstruídas horizontalmente, mas que, na reconstrução vertical, são abordadas do ponto de vista dos processos de aprendizagem interna sob condições empíricas, especificando-se as diversas etapas que devem ser percorridas para alcançar as competências explicitadas pela reconstrução horizontal. A lógica evolutiva (reconstrução vertical) deve ser contemplada em dois planos: o ontogenético e o filogenético. Assim, a abordagem da teoria evolutiva de Habermas consiste em explicar a evolução dos padrões de racionalidade seja no plano filogenético seja no plano ontogenético. No primeiro plano, os resultados da pragmática formal, a saber, as ações orientadas ao êxito e ao entendimento,

história da teoria da sociedade tendo por finalidade uma teoria da racionalização social”. (170) A reconstrução sistemática da história da teoria da sociedade (reconstrução da história da teoria) denota no pensamento de Habermas, segundo Repp, duas vantagens: “em primeiro lugar, o fato de que na teoria da sociedade os paradigmas clássicos são ainda contemporâneos, dizem algo a respeito das sociedades atuais; em segundo lugar, o fato de que esses paradigmas dizem algo também a respeito do momento histórico em que surgiram, expressando determinados interesses e concepções de mundo”. Esse modelo de reconstrução “parece se situar, até certo ponto, na tradição hegel-marxista de exposição, em que os pontos de vista sistemáticos se cruzam com os pontos de vista históricos”. (171)

⁴⁵ REPA (2004), p. 171-172.

⁴⁶ REPA (2004), p. 170.

⁴⁷ REPA (2004), p. 221.

podem “ser reconhecidas nas propriedades emergentes que se apresentam no curso da humanização e que caracterizam a forma de vida dos socializados socioculturalmente”.⁴⁸ No plano da ontogênese, a pretensão universalista da pragmática formal é examinada com base na psicologia do desenvolvimento.⁴⁹ Enquanto o primeiro trata da aquisição da linguagem, da consciência moral e do pensamento operativo, o segundo aborda o desenvolvimento das forças produtivas, das imagens de mundo e dos sistemas morais.⁵⁰

Da mesma forma que a “pragmática universal deve servir como base teórica para a análise de processos de distorção da linguagem e de socialização anormais”,⁵¹ a teoria da evolução social, enquanto reconstrução da lógica da evolução social, deve servir de parâmetro para a avaliação do desdobramento empírico e contingente da dinâmica histórica. Ou seja, Habermas mantém “uma peculiar explicação da lógica evolutiva como processo de aprendizagem que lida com a solução de problemas encontrados na história”.⁵² Daí “[...] supõe-se de algum modo que as reconstruções ‘transcendentais’ ou ‘quase-transcendentais’ servem de quadro conceitual para a reconstrução de um processo de aprendizagem”.⁵³

A aprendizagem está implicada na passagem de uma interpretação à outra de um mesmo problema, aferindo-se que a segunda interpretação não é apenas melhor, mas que aponta também as falhas da anterior. Nesse sentido decorre a importância da diferenciação conceitual entre *lógica evolutiva* e *dinâmica evolutiva* no quesito da aprendizagem.

Enquanto lógica evolutiva procura determinar as margens de variação de estruturas em um determinado processo de aprendizagem, a dinâmica evolutiva explicita como as modificações suscitadas no interior delas se dão como resposta, segundo princípios próprios, a ‘desafios evolutivos’ representados por problemas sistêmicos derivados da reprodução material do mundo da vida. O conceito de aprendizagem, tirado do estruturalismo genético de Piaget, passa a ter, então, um papel central na concepção habermasiana de reconstrução evolutiva.⁵⁴

A questão da reconstrução não é o ponto central do nosso trabalho, porém, considerando que a teoria da evolução social faz parte de uma dimensão passível de reconstrução e de esclarecimento sob condições empíricas, julgamos relevante avaliar que o norte dessa reconstrução “vertical”, no quesito da evolução social, pauta-se na psicologia do desenvolvimento de Piaget e Kohlberg. Isso

⁴⁸ REPA (2004), p. 222; TkH I, p. 200; TAC I, p. 194.

⁴⁹ REPA (2004), p. 222; TkH I, p. 200; TAC I, p. 194.

⁵⁰ REPA (2004), p. 170.

⁵¹ REPA (2004), p. 169.

⁵² REPA (2004), p. 230.

⁵³ REPA (2004), p. 171.

⁵⁴ REPA (2004), p. 174.

significa, em outras palavras, que, sem a psicologia do desenvolvimento, a teoria da sociedade habermasiana não seria a mesma. No entanto, aqui está o problema central do nosso trabalho: Como certificar a homologia entre ontogênese e filogênese de tal modo que a reconstrução vertical, no que tange aos parâmetros do desenvolvimento das estruturas normativas, assegure uma teoria da sociedade que reflita o momento presente e seja, ao mesmo tempo, reflexo de uma teoria da modernidade.

No prólogo de *Problemas de Legitimação do Capitalismo Tardio* (1973) situa-se uma primeira e forte manifestação que vincula a teoria da evolução social à teoria da sociedade. “O caráter programático (que Habermas aborda no capítulo primeiro da obra supracitada) evidencia que uma teoria da evolução social hoje encontra-se apenas esboçada, mas que, no entanto, deveria constituir a base da teoria da sociedade”.⁵⁵ Com esse indicativo, a linha orientadora da teoria da evolução social adquire relevância ao servir de fundamento à teoria social, cujos alicerces delineados já em *Técnica e Ciência como Ideologia* encontrarão seu acabamento na obra magna de 1981.

A pretensão de teoria social crítica de Habermas contempla basicamente quatro pontos fundamentais. É preciso que ela seja empírica e atenda a conotações científicas, sem, no entanto, reduzir-se à concepção da ciência empírico-analítica; é filosófica no sentido de reivindicar o pressuposto ‘crítico’ sem exigir o *status* de filosofia primeira; é histórica sem ser historicista; e também é prática na busca de orientação da emancipação política, sem se prender à lógica do controle técnico-administrativo.⁵⁶

A teoria da evolução social – implicada na teoria social crítica – encontra nos dois últimos pontos acima maior peso para o seu embasamento. A questão referente à história abordada por Habermas a partir da reconstrução do materialismo histórico – dentro da tradição germânica que vai de Kant a Marx – busca assegurar inicialmente uma compreensão de ‘filosofia da história empírica com intenção prática (no sentido político).⁵⁷ Desconsiderando a pretensão de uma filosofia da

⁵⁵ HABERMAS, Jürgen. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1973. p. 7. “Der programmatische Charakter des ersten Teils macht deutlich, dass eine Theorie der sozialen Evolution heute noch kaum ausgebildet ist, obwohl sie Grundlage der Gesellschaftstheorie sein müsste”. Tradução em espanhol: HABERMAS, Jürgen. *Problemas de Legitimación en el Capitalismo Tardío*. Traducción de José Luis Etcheverry. Madrid: Cátedra. Colección teorema, 1999. p. 17-18. Para a edição alemã será utilizada a sigla LS; para a tradução espanhola a sigla PLCT.

⁵⁶ MC CARTHY, Thomas. Translator’s Introduction. In: HABERMAS, Jürgen. *Communication and the Evolution of Society*. Boston: Beacon Press, 1979. p. vii.

⁵⁷ MC CARTHY (1979), p. ix. Habermas mantinha no final dos anos sessenta a formação de uma filosofia da história com intenção prática. Ver: REPA (2004), p. 306.

história que almeja o espectro contemplativo da história como um todo, tanto em sua visão retrospectiva como também prospectiva, a qual busca assegurar um progresso necessário firmado por pressupostos metafísicos provenientes de Deus, da natureza, da razão ou do espírito, Habermas irá posicionar o estatuto da história como contingente em relação tanto às condições empíricas quanto às mudanças que ocorrem na prática e no envolvimento dos agentes sociais. Com isso ele está retirando toda hipostasiação metafísica da história para sinalizá-la sob outro foco de luz: o da projeção prática.⁵⁸ “[...] O futuro projetado (o qual confere significação ao passado) não é um produto da contemplação ou da predição científica, mas de uma ocupação localizada da razão prática”.⁵⁹

Desse modo a teoria social crítica não se limita à construção de uma teoria da evolução restrita à reconstrução do materialismo histórico, operando simplesmente na explanação retrospectiva dos desenvolvimentos passados, mas, com base nesse suporte teórico, mantém, sobretudo, uma análise historicamente orientada da sociedade contemporânea com intenção prática, o que significa, segundo Mc Carthy, a reconstrução da crítica da sociedade capitalista.⁶⁰ A intenção de Habermas é conceber “[...] o processo formativo da sociedade como um todo, reconstruindo a situação contemporânea com a visão não somente do passado, mas também de antecipação do futuro. Isto será a teoria crítica da sociedade”.⁶¹

Deve-se observar que o programa habermasiano de uma teoria social crítica – que nas décadas de 1960 e 1970 é apresentada como um programa ainda sob investigação – delinea, principalmente nos anos setenta, três contornos teóricos importantes. O primeiro refere-se à teoria geral da comunicação, cuja referência é a pragmática universal. O segundo trata da especificação dos pressupostos da comunicação como suporte para uma teoria geral da socialização (teoria da sociedade) no formato de uma teoria que explicita a aquisição da competência comunicativa. O terceiro aborda o esboço, ainda primário, da teoria da evolução social dentro de um olhar restritivo da reconstrução do materialismo histórico,⁶² o que por sua vez vincula essa teoria ao delineamento

⁵⁸ MC CARTHY (1979), p. ix.

⁵⁹ MC CARTHY (1979), p. x. “[...] The projected future (which conferred meaning on the past) was not a product of contemplation or of scientific prediction but of a situationally engaged practical reason”.

⁶⁰ MC CARTHY (1979), p. xxiii.

⁶¹ MC CARTHY (1979), p. xvi. “[...] which reflectively grasped the formative process of society as a whole, reconstructing the contemporary situation with a view not only to its past but to its anticipated future. It would be a critical theory of society”.

⁶² MC CARTHY (1979), p. xvii.

mais sociológico do programa habermasiano para uma teoria social crítica.⁶³ Desses três contornos teóricos, a pragmática universal, em linhas gerais, aborda as condições de possibilidade para o entendimento possível, visto que explicita a infraestrutura e os pré-requisitos gerais inerentes aos atos de falas em concordância com o mundo externo, o mundo interno e o mundo construído socialmente.⁶⁴

A teoria da socialização que já se fazia presente nas reflexões da Teoria Crítica irá alicerçar-se em Habermas na integração de conceitos psicológicos e sociais, uma vez que se pressupõe a autonomia do sujeito (Eu) integrado numa relação de interdependência com a emancipação social. Alinhando a estrutura da personalidade à estrutura social, busca-se integrar, numa tentativa de grande esforço teórico, a identidade do “Eu” com as formas de integração social. O ponto de partida é o conceito de desenvolvimento de competências universais que é utilizado para servir de fundamento à teoria da ação (social). O objetivo é assegurar o procedimento de reconstrução racional de competências universais adquiridas pelo indivíduo, de forma irreversível, através da disposição de estágios ordenados hierarquicamente por uma lógica de desenvolvimento. Tal processo está integrado à teoria da ação comunicativa, já que a pragmática universal reivindica as quatro pressuposições necessárias para a comunicação realizar-se: a inteligibilidade, a verdade, a correção e a sinceridade.

Cada uma dessas condições [inteligibilidade, verdade, correção e sinceridade] especifica não apenas um aspecto da racionalidade, mas uma ‘região’ da realidade – linguagem, natureza externa, sociedade, natureza interna – em relação ao qual o sujeito pode ampliar sua autonomia. Desse modo, a ontogênese pode ser construída como um processo interdependente do desenvolvimento lingüístico, cognitivo, interativo e do Eu(ego).⁶⁵

O processo de desenvolvimento da autonomia e, igualmente, da consciência moral do indivíduo constitui-se em uma análise que circunscreve o campo da ontogênese. A estratégia de Habermas, no âmbito próprio de sua teoria da evolução social, é associar a estrutura do processo de desenvolvimento ontogenético à estrutura da teoria da competência comunicativa. Desse modo e considerando que a competência comunicativa tem passagem obrigatória pela pragmática universal, num processo de interdependência com o desenvolvimento lingüístico, cognitivo e interativo,

⁶³ MC CARTHY (1979), p. xxi

⁶⁴ Conferir: HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa: complementos y estudios previos*. Tradução de Manuel Jiménez redondo. Madrid: Cátedra Teorema. 1997. pp: 299-368; ou ainda: COOKE, Maeve (ed) *On the Pragmatics of Communication*. Cambridge, Massachussets. The mit press. 1998. pp: 21-103.

⁶⁵ MC CARTHY (1979) p. xx. “Each of these specifies not only an aspect of rationality, but a ‘region’ of reality – language, external nature, society, internal nature – in relation to which the subject can become increasingly autonomous. Thus ontogenesis may be construed as an interdependent process of linguistic, cognitive, interactive, and ego (or self) development.”

Habermas sente-se impulsionado, por esse caminho, a levar adiante um dos pontos mais caros às filosofias sociais: o paralelo (homologia) entre desenvolvimento individual e social. Segundo Mc Carthy, esta é uma nova versão para uma velha estratégia cheia de armadilhas no exemplar da própria história. “Habermas é consciente dessas armadilhas, mas argumenta que sobre certas restrições pode, de fato, encontrar ‘homologias estruturais de consciência’ na história do indivíduo e da espécie”.⁶⁶

Nos fundamentos que assinalam a força de uma teoria da evolução social, o tema da homologia ontofilogenética não pode e não deve ser deixado de lado, despercebido. Esse é um ponto que rende dificuldades de todas as ordens, mesmo para a estratégia usada por Habermas para operar o paralelismo entre indivíduo e sociedade a partir da *pragmática universal* com apoio da psicologia do desenvolvimento. Esse é o núcleo que nos prende a atenção neste trabalho, mesmo sem desconsiderar o papel que a teoria da evolução social ocupa no seio da teoria social crítica quanto às análises prospectivas, em sua dimensão prática, das sociedades contemporâneas.

Habermas não tem a preocupação de justificar o desenvolvimento sócio-material das sociedades nem estabelecer entre elas parâmetros avaliativos com base na maior ou menor disponibilidade do emprego da força militar, do aparato industrial ou do dinamismo da economia. Não cabem, portanto, padrões avaliativos provenientes das forças produtivas ou restritivas do modelo de racionalidade instrumental. Sua pretensão é partir do lastro da teoria social crítica e encontrar condições de justificação do nível de desenvolvimento social por meio do progresso sócio-moral. Esse indicativo demonstra que tal procedimento será efetuado de uma perspectiva eminentemente formal com acentuado distanciamento dos condicionamentos empíricos. No entanto, tais aspectos apenas indicam o caminho que Habermas seguirá no âmbito da justificação de sua teoria da evolução social, mas não sinaliza ainda suficientemente o motivo pelo qual essa mesma teoria se faz necessária em seu pensamento.

A hipótese que formulamos referente à sua necessidade, é que Habermas precisa de uma teoria de evolução social em razão da concepção adotada em sua teoria social crítica. Essa, por sua vez, não mais se limita à manutenção de uma filosofia da história que tenha uma visão teleológica no sentido forte, ou seja, a pressuposição de um *telos* imanente ao desenvolvimento histórico, como o projetado por Marx. Nesse ponto não podemos perder de vista a afirmação colhida em *Problemas*

⁶⁶ MC CARTHY (1979), p. xxii. “Habermas is aware of these pitfalls but argues that under certain restrictions one can indeed find ‘homologous structures of consciousnesses in the histories of the individual and the species.’”

de Legitimação do Capitalismo Tardio segundo a qual a teoria da evolução social, naquele momento, ainda não plenamente desenvolvida, é indicada para servir de base a uma teoria da sociedade. A teoria crítica levada adiante por Habermas busca ser fiel ao mesmo referencial advindo de seus pais fundadores – Adorno e Horkheimer – quanto ao potencial crítico e à possibilidade de emancipação inscrita na dimensão própria da teoria. A teoria crítica reivindica a possibilidade de diagnosticar a constelação histórica no momento presente e ‘mostrar como as coisas são’ a partir da perspectiva de ‘como deveriam ser’. Portanto, ela agrega o potencial crítico posto que se propõe a apresentar ‘as coisas como são’ dentro do delineamento histórico presente, e assegurar a perspectiva emancipatória ao sinalizar ‘como as coisas deveriam ser’. Acresce ainda que essa perspectiva teórica somente encontra sua confirmação se vinculada à prática das relações sociais.⁶⁷ Com isso queremos demonstrar que a teoria crítica, para atingir o diagnóstico do tempo presente e apontar os possíveis bloqueios que impedem a realização da emancipação, necessita de um padrão avaliativo formal que justifique os motivos pelos quais determinadas sociedades encontram-se em um nível definido e não em outro. Aliás, tal padrão avaliativo é indispensável até mesmo em função do indicativo de emancipação que a teoria crítica se propõe, o que indica que o alusivo estado de ‘como as coisas deveriam ser’ constitui-se um nível superior, melhor do que o precedente. É correto afirmar que não se pode creditar nem à teoria crítica nem a Habermas a fixação de um *telos*, nos moldes marxistas, que sinalizava onde deveria ocorrer o equacionamento final da sociedade.⁶⁸ Porém, mesmo diante de tais limitações, não podemos abandonar uma teoria que aponte o possível desenvolvimento progressivo da sociedade, a não ser que abramos mão da perspectiva da emancipação e situemos a teoria no nível meramente descritivo.

⁶⁷ NOBRE, Marcos. *Teoria Crítica*. São Paulo: Jorge Zahar, 2004.

⁶⁸ Para melhor caracterização do *telos* da teoria da evolução social é preciso reunir várias abordagens teóricas de que Habermas se utiliza. Do estruturalismo genético ele toma a dimensão estrutural e faseada do desenvolvimento cognitivo, moral e interativo em sua aplicação ontogenética. Portanto, o elemento mais importante para a psicologia do desenvolvimento não é o resultado final alcançado pelo processo de desenvolvimento, mas a disposição de uma estrutura formal que permita avaliar os diversos graus de desenvolvimento individual. Dentro dessa visão, Habermas se apropria de Kohlberg para demonstrar que o mais alto grau do processo de desenvolvimento interativo é alcançado na aquisição do agir comunicativo, ou seja, na capacidade de maturidade e autonomia do indivíduo para resolver ou dirimir problemas a partir da tematização das pretensões de validades por meio do discurso. A capacidade discursiva representa o mais alto nível de interação pós-convencional, mas não significa que aí reside, seja no nível individual seja no social, o *telos* perspectivado pela teoria da evolução social. Esta não prioriza a existência nem de um *telos* nem de um possível progresso. O que se prioriza como fundamental é a capacidade discursiva, em seu mais alto nível, de justificar por que determinados princípios de organização social se encontram num estágio mais avançado, outros em estágio inferior e ainda aqueles em estágios de estagnação. O que se prioriza com o discurso prático, abrindo-se mão de um *telos* (*no sentido forte do termo*), é a tentativa de justificar por que um estágio é melhor e superior do que outros e por que determinados princípios de organização social encontram-se bloqueados em seu desenvolvimento social.

A saída para Habermas é deslocar a emancipação, que o marxismo havia atribuído às forças produtivas, para o âmbito das relações de produção, ou seja, ao campo dos argumentos sócio-morais. Porém, esse deslocamento amplia-se na ótica habermasiana, uma vez que são introduzidos os conceitos de *trabalho e interação*. Mesmo que o conceito de trabalho carregue em sua estrutura, de forma inerente, o modelo de racionalidade instrumental e seja o responsável pela reprodução material da sociedade, isso não significa, para Habermas, que ele esteja destituído completamente de condições emancipatórias. Contudo, a dimensão do trabalho não é emancipatória por si própria, mas dependente da dimensão interativa.⁶⁹ Isso é bastante significativo porque, como Habermas busca suporte para sustentar que o desenvolvimento social é resultado do progresso moral (estruturas normativas), ele está, ao mesmo tempo, fortalecendo a dimensão prática da emancipação social inscrita na teoria crítica. É uma demonstração de que a teoria da evolução social não terá nenhum comprometimento com prognósticos futuros amarrados em pressupostos metafísicos ou teleológicos, mas tão somente com o pressuposto prático, no sentido de fornecer a sinalização dos bloqueios que impedem a efetiva realização da ação em direção à emancipação.

Porém, em se tratando de um campo com especificidade própria, a teoria da sociedade terá de demonstrar as condições de possibilidade do desenvolvimento social, de modo específico o desenvolvimento moral da sociedade. Argumentos nesta área proliferam, desde situar o nível de desenvolvimento moral da sociedade no mesmo nível de desenvolvimento da consciência moral individual, ou demonstrar o desenvolvimento social em razão de um processo de aprendizagem coletivo, até mesmo apostar na capacidade de aprendizagem individual como gerador de efeitos no âmbito coletivo. Ou ainda, apostar na aquisição de competências sociais próprias do indivíduo, como a competência interativa.⁷⁰ Essas possibilidades nos colocam ante o problema já mencionado da teoria social: o de vincular, no plano do desenvolvimento, indivíduo e sociedade. Se, por um lado, este se constitui um problema latente, levado adiante por Habermas no domínio de sua teoria social, cabe ainda notar que outro problema, de menor envergadura, se põe, qual seja, saber até que ponto é possível sustentar um progresso moral. O pressuposto do progresso moral ampara-se na possibilidade de haver mudanças estruturais no domínio normativo e, por esse motivo, como consequência, ser permissível falar na distinção de estágios ou níveis de moralidade e de consciência

⁶⁹ A esse respeito conferir: HABERMAS, Jürgen. *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1968. Tradução portuguesa: HABERMAS, Jürgen. *Técnica e Ciência como 'Ideologia'*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1997. Para a edição alemã usaremos a sigla TWI e para a tradução portuguesa a sigla TCI.

⁷⁰ KORTHALS (1993), p. 28.

moral. Digo que este é um problema menor haja vista, a esse respeito, a presença consolidada, na reflexão de Habermas, de importantes autores da psicologia do desenvolvimento como Piaget, Kohlberg e Selman. O viés do desenvolvimento moral no plano individual (ontogênese) requer, quando muito, uma revisão bibliográfica. Porém, o primeiro problema aventado, o da relação ontofilogenética, esse sim merece cuidado redobrado, pois é da sua plausibilidade que depende o sucesso da teoria social habermasiana.

A plataforma inicial que move a formulação da teoria da evolução social de Habermas é a reconstrução do materialismo histórico de Marx. A colaboração de Klaus Eder, na década de setenta, permitiu a Habermas o esboço de sua teoria da evolução social no plano maior de sua teoria da ação comunicativa, visto que os debates em torno dessa temática, naquele momento, eram bastante acentuados. Os debates sustentados tinham como suporte o desenvolvimento da biologia evolucionária que havia reacendido, no século XX, várias áreas do conhecimento desde a Antropologia e a Arqueologia até a Sociologia e a Filosofia. Marcante nessa conjuntura foi a colocação da teoria da evolução social de cunhagem neo-darwinista no contexto da sociologia alemã embalada pelo renascimento da teoria evolucionária entre os anos de 1960 e 1970 e pela sociobiologia, mais especificamente nos anos de 1970. Tal perspectiva apoiava-se fundamentalmente em Darwin, recolocando a importância de autores como Hegel, Marx, Comte, Spencer com o intuito de estabelecer um modelo de evolução tipicamente darwinista como premissa metodológica de interpretação sociológica. O momento da década de 1970 é ainda muito significativo porque Habermas está empreendendo, nesse momento, uma mudança na forma de compreender o posicionamento da teoria crítica, passando a orientar-se pela formulação de uma teoria da comunicação com ênfase sobre a *práxis*.⁷¹ É sobre esse momento específico que podemos questionar até que ponto a teoria da evolução social, ainda em gestação, é significativa para entendermos a nova perspectiva pela qual a teoria crítica opera no pensamento habermasiano. Cabe-nos também, avaliar se é possível a conexão entre história e evolução – esclarecendo se, de fato, é esse o ponto de Habermas – dentro da arena sociológica que visa à transformação da *práxis* marxista.⁷²

Mesmo havendo a necessidade de assegurar as amarras que visam estruturar o edifício da teoria social crítica evolutiva, as críticas que se fazem a Habermas em relação à evolução social projetada na década de 1970, referem-se, grosso modo, a uma espécie de ‘falácia analógica’ segundo

⁷¹ STRYDOM (1993), p. 304.

⁷² STRYDOM (1993), p. 305.

a qual não seria produtora utilizar argumentos psicológicos para a sustentação de argumentos sociológicos, pois é altamente questionável a equalização entre ontogênese e sociogênese. A ele cabe ainda a acusação de ‘falácia coletivista’, como se buscasse a transferência de categorias de intencionalidade para estruturas sociais coletivas.⁷³ Outro aspecto crítico é a inexistência de referencial empírico e, portanto, a não-admissibilidade, por parte da teoria, das condições relativas à evidência factual.⁷⁴ A vacuidade empírica dessas teorias, implica em afirmar que elas são desprovidas de força elucidativa e podem até ser tachadas de meras ficções teóricas.

A crítica imanente à teoria da evolução social habermasiana surge na seqüência da década de 1970 entre pensadores ligados à teoria crítica, próximos a Habermas, tendo destaque em língua alemã, principalmente, Klaus Eder, Axel Honneth, Hans Joas, Günter Frankenberg e Ulrich Rödel, e, em língua inglesa Thomas Mc Carthy e Johann Arnason.⁷⁵ Em linhas gerais, a crítica imanente destaca, entre outros, o problema de assegurar as mudanças implícitas no desenvolvimento da cultura e de sistemas simbólicos coletivos com base na ontogênese, além de sinalizar que o conceito de aprendizagem coletivo não se sustenta sob a base da ontogênese, mas em uma teoria da aprendizagem que valoriza o peso sociológico. Ainda segue a consideração de que as teorias da sociedade e da história correlatas à teoria da evolução social extrapolam o modelo de desenvolvimento ontogenético. A valorização da base ontogenética produz uma teoria de evolução social fraca em relação ao conceito de *práxis*, que se revela deficiente do ponto de vista sociológico e também do ponto de vista da história.

A prioridade que Habermas irá dar aos processos de aprendizagem de forma ampla, como processos cumulativos vinculados à lógica evolutiva, pode gerar a idéia de que ele esteja com esse objetivo querendo dar uma explicação “[...] da história da espécie mediante uma ‘história interna do espírito [Geist]”,⁷⁶ afastando-se por completo de uma abordagem materialista que leve em consideração a contingência dos fatos históricos e os movimentos sociais, entre outros. É certo que a reconstrução do materialismo histórico tem, de fato, o propósito de assegurar uma plataforma menos materialista para a evolução social. Porém, isso não significa que Habermas esteja transferindo a explicação do motor da história do contexto empírico e material das organizações sociais, para

⁷³ STRYDOM (1993), p. 307.

⁷⁴ STRYDOM (1993), p. 307. “Indeed, the theories of both Habermas and Luhmann have no empirical referent and thus do not admit of being related to factual evidence”.

⁷⁵ STRYDOM (1993), p. 308.

⁷⁶ MC CARTHY (1992), p. 303.

modelos simplesmente lógicos e abstratos. A distinção conceitual entre *dinâmica* e *lógica evolutiva* busca afastar a suspeita de que a evolução social resulte de mistificação filosófica.

O que Habermas deseja assegurar, no plano da lógica evolutiva, é a possibilidade de reconstruir estruturas de racionalidade, enquanto ‘espaços lógicos’, que permitem a identificação e formação de novas estruturas numa seqüência hierárquica. Contudo, a maneira, a circunstância e as condições com que essas estruturas são formadas dependem de fatores empíricos e materiais, sendo, portanto, limitadas pelas contingências e, nesse caso, dependentes da *dinâmica evolutiva*. A distinção conceitual entre *dinâmica* e *lógica evolutiva* demonstra que, em razão das inúmeras combinações de contingência alocadas na base materialista da dinâmica do desenvolvimento, não há como propor uma teoria de evolução social que exclua *a priori* as regressões, as irreversibilidades ou os bloqueios no curso do desdobramento dos fatos históricos. A teoria da evolução social⁷⁷ deve ser pensada, num sentido amplo, como marco teórico que explica a passagem (abstrata) para novos níveis de aprendizagem, e que a consideração dessas etapas evolutivas sinaliza, ao mesmo tempo, o processo de formação da espécie humana.⁷⁸

Habermas, como destacado anteriormente, segue, inicialmente, no rastro de uma filosofia empírica da história com intenção prática, demonstrando que o curso da história, no desdobramento dos fatos e acontecimentos empíricos, não é determinado *a priori* por uma razão pura prática (no sentido estritamente kantiano), mas por uma razão prática situada historicamente e enraizada na própria realidade social.⁷⁹ Se à história compete a narração do passado, a teoria da evolução da evolução – que não se limita nem à historiografia nem à filosofia da história, pois não se propõe ser nem narrativa nem historicista – em razão de sua inserção na teoria crítica social terá o olhar voltado para o futuro enquanto possibilidade de antecipação empírica.⁸⁰ O interesse da teoria crítica pela reconstrução da história da espécie reside na tentativa de apropriação reflexiva do processo

⁷⁷ A expressão ‘Teoria da evolução social’ aparece nos textos originais (em alemão) de Habermas sempre de duas formas: *Entwicklungstheorie* e *Theorie der sozialen Evolution* e/ou *sozialen Evolutionstheorie*. Na maioria das vezes, os autores que se utilizam dessa terminologia e também os tradutores em línguas inglesa, espanhola ou portuguesa não fazem a devida distinção. Até onde percebemos ‘teoria do desenvolvimento’ e ‘teoria da evolução social’ são expressões de sentido idêntico. Portanto, no corpo deste trabalho, também não nos ocuparemos dessa distinção.

⁷⁸ HABERMAS, Jürgen. *History and Evolution*. In: *Telos*. Nº 39, 1979. p. 40. Esse texto faz parte da obra *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. Ver referência em: HABERMAS, Jürgen. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1976. p. 245. A tradução em língua portuguesa encontra-se em: HABERMAS, Jürgen. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 2ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 203-204. Para a edição em língua alemã faremos uso da sigla RHM; para a edição portuguesa e espanhola usaremos RMH.

⁷⁹ MC CARTHY (1992), p. 304.

⁸⁰ MC CARTHY (1992), p. 305.

formativo que nos trouxe até onde chegamos. No entanto essa reconstrução não se limita a uma perspectiva puramente teórica, pois deve contemplar o viés prático, próprio da teoria crítica, enraizada contextualmente e historicamente.⁸¹

A evolução social enquadra-se, portanto, numa dimensão de temporalidade, sem, no entanto, prender-se ao historicismo quando trata dos fatos passados e sem tornar-se profética ao se pronunciar acerca do futuro a partir do presente. Por um lado, é altamente significativo explicar o desenvolvimento evolutivo do passado, pois sem essa base explicativa não é possível entender o processo formativo que nos trouxe até onde chegamos. Desse modo, falar desse desenvolvimento já consumado é uma tarefa empírico-teórica.⁸² Por outro lado, a teoria da evolução social ocupa-se com a especificação lógico-evolutiva, na tentativa de compreender, por meio da reconstrução crítica da sociedade capitalista, as condições de emancipação que se instalam no próprio desenvolvimento histórico. Essa tarefa, por sua vez, é prática e não teórica, de tal modo que a dimensão de temporalidade da evolução social, ao tratar dos acontecimentos passados, remete ao aspecto teórico e, quando procura sinalizar a consistência da emancipação futura, remete ao aspecto prático.

Diante da possibilidade de falar da dimensão de temporalidade presente na teoria da evolução social é permitido, ainda, discorrer acerca da sua dimensão de espacialidade. A evolução social não pode permanecer presa ao escopo da hermenêutica circunscrita aos particularismos empíricos. A saída desse impasse Habermas localiza-a nas ciências reconstrutivas, principalmente em sua pragmática universal quando explicita as condições universais e necessárias do entendimento possível, pavimentando assim a sua teoria da ação comunicativa. Se podemos, então, falar de uma dimensão de espacialidade em que a teoria de evolução social se movimenta, esta certamente será a prática comunicativa que permite a formação discursiva da vontade. É nesse contexto – o da tematização discursiva das pretensões de validade – que estará dada a condição para justificar por que determinada situação ou constelação histórica é melhor ou pior do que as outras. “Disso pode-se ver que a aplicação de diagnóstico de tempo das teorias evolucionárias é significativa somente na estrutura da formação discursiva da vontade, ou seja, na prática da argumentação na qual a questão é apresentar razões do porquê, em uma determinada situação, certas estratégias e normas de ação e não outras serão escolhidas por certos atores”.⁸³ O fato de não dispormos *a priori* da condução do

⁸¹ MC CARTHY (1992), p. 306.

⁸² MC CARTHY (1992), p. 309.

⁸³ HABERMAS, Jürgen. History and Evolution, *Telos*, p.44. RHM, p. 250; RMH, p. 209. “[...] From this it can be seen that the time-diagnostic application of evolutionary theories is meaningful only in the framework of discursive will

desenvolvimento futuro – o que significa que não dispomos de critérios que permitam aferir se o curso do desenvolvimento resolverá com êxito os problemas colocados, possibilitando uma nova formação social, ou se haverá regressão, desintegração, estagnação ou aniquilação da sociedade – faz com que toda projeção futura seja prática e não teórica. Projetar o futuro praticamente corresponde a um comprometimento político com este futuro, embasado em uma rigorosa análise do presente que contemple tanto uma retrospectiva teórica do passado quanto uma prospecção prática do futuro. “Nossa ‘provincialidade com respeito ao futuro’ significa que não podemos adotar uma atitude teórica frente a ele; nos movemos forçados a antecipá-lo praticamente”.⁸⁴

Cabe observar ainda que Habermas, ao tentar demonstrar a distinção que existe entre sua teoria de evolução social e a historiografia, faz uso da distinção entre teoria e narrativa.⁸⁵ A idéia presente nessa distinção é a de que a historiografia assenta-se num marco de referência narrativo, sendo, portanto, incluída em um ponto de vista hermenêutico particular. Já a reconstrução racional, da qual faz parte a teoria da evolução social, é considerada um empreendimento teórico. Essa sinalização decorre do fato de que a teoria da evolução social baseia-se inicialmente no materialismo histórico, tido pelo próprio Habermas como um procedimento reconstutivo realizado por Marx. Sua avaliação pauta-se, em primeiro lugar, na sustentação da teoria da evolução social como um esquema lógico-evolutivo de estruturas abstratas que contempla diferentes etapas hierárquicas de racionalidade. Tal esquema é resultado de um empreendimento teórico e não de simples narrativa.

[...] Esse esquema tampouco é uma teoria da evolução social. A construção de tal teoria requer que se faça uso desse esquema evolutivo, junto com as hipóteses acerca dos mecanismos de aprendizagem, acerca dos problemas sistêmicos, acerca dos movimentos sociais, etc., para explicar a história da espécie como um processo de formação. A ênfase aqui passa pelas mudanças históricas que podem considerar-se como ‘inovações que marcam épocas’ e que tem como resultados novos níveis de aprendizagem. Isto é, a teoria tem por objeto aprender as transições de um nível lógico-evolutivo de organização social a outro”.⁸⁶

Percebe-se, então, que a teoria da evolução social é resultado de um empreendimento de natureza teórica e tem por objetivo sinalizar o critério pelo qual é possível indicar a passagem abstrata de um nível de aprendizagem a outro, numa seqüência linear, de etapas evolutivas que compreende o processo de formação da espécie. No entanto, a teoria evolutiva também incorpora

formation, that is, in a practical argumentation in which the issue is to give reasons why in a determined situation certain strategies and norms of action rather than others will be chosen by certain actors”.

⁸⁴ MC CARTHY (1992), p. 309-310.

⁸⁵ Conferir a esse respeito: HABERMAS, Jürgen. History and Evolution. In: *Telos*. Nº 39, 1979. HABERMAS, Jürgen. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1976. HABERMAS, Jürgen. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 2ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1990.

⁸⁶ MC CARTHY (1992), p. 312.

um componente narrativo, já que se situa enquanto “reconstrução lógico-evolutiva da história da espécie”.⁸⁷

A teoria social crítica é dependente da teoria da evolução social em razão da própria caracterização da teoria crítica que busca cumprir o papel de análise das sociedades capitalistas contemporâneas, realizando o diagnóstico e o prognóstico do tempo presente; diagnóstico este que requer uma orientação tanto histórica quanto prática. É preciso, por um lado, “[...] uma explicação crítica e histórica de como temos chegado a ser o que somos, uma reflexão sobre os detalhes de nosso processo de autoformação”⁸⁸ e, por outro, uma projeção prática acerca da emancipação como sinalização do futuro.

Como a evolução social se pauta no procedimento das ciências reconstrutivas e estas proporcionam a base teórica para a ‘auto-reflexão crítica’, então não é possível negar que a teoria da evolução social compreende “o marco teórico de referência para uma explicação histórica e crítica da gênese da sociedade contemporânea e de suas patologias”.⁸⁹ Mc Carthy considera que a teoria da evolução social não apenas reforça, mas também enriquece as concepções próprias da teoria crítica da sociedade enquanto proposta de uma reflexão historicamente situada em um interesse prático pela emancipação. Em síntese: “[...] a teoria da evolução social serve de base a uma leitura teleológica da história passada e proporciona a base normativo-teórica para uma análise historicamente orientada do presente com o interesse posto no futuro”.⁹⁰ Não se deve perder de vista que o elemento norteador para situar as mudanças históricas num marco de referência evolutivo situa-se nos processos de aprendizagem.

Desse modo o processo de emancipação em Habermas não é conduzido por uma classe social específica ou por um partido dela decorrente, mas por uma teoria (de evolução social) com intenção prática (emancipação).⁹¹ A teoria, nesse caso, refere-se a uma proposição reflexiva que procede formalmente com pretensões de validade universal.⁹² A comunicação aqui se posiciona como elemento transformador de valores tradicionais em pretensões universais de discursos racionais, ocorrendo uma significativa mudança conceitual que se opera no interior da comunicação (linguagem). Segundo Heller: “[...] O discurso racional substitui a racionalidade prática e lhe atribui

⁸⁷ MC CARTHY (1992), p. 313.

⁸⁸ MC CARTHY (1992), p. 313.

⁸⁹ MC CARTHY (1992), p. 313.

⁹⁰ MC CARTHY (1992), p. 314.

⁹¹ HELLER, Agnes. Habermas y el marxismo. In: *Crítica de la Ilustración: Las Antinomias Morales de la Razón*. Traducción de Gustau Muñoz y José Ignacio López Soria. Ediciones península, 1997, p. 229.

⁹² HELLER (1997), p. 301.

a primazia; a comunicação livre de dominação substitui a liberdade; a situação ideal de fala, a igualdade; o consenso, a verdade”.⁹³

Habermas dirige sua atenção para aspectos como sociedade civil, esfera pública, direito e liberdade à comunicação, democracia formal e reflexividade do mundo ético. A preocupação por tais questões o conduz a perceber que a possibilidade de o desenvolvimento realizar-se não se refere, como destacado anteriormente, aos componentes implicados na reprodução material, mas aos objetos que são tematizados de forma reflexiva no terreno da normatividade (dimensão prático-moral). A própria noção inerente à teoria da evolução social não é de ruptura, mas de progressão gradual. Diz Heller “[...] esta nova compreensão do problema do legado histórico é convincente, particularmente à luz do novo (ao menos para os marxistas ortodoxos) e ainda impactante fato histórico de que o socialismo não é a única alternativa ao capitalismo”.⁹⁴

Habermas, contudo, não está preocupado com uma teoria ou filosofia da história, antes, com a reconstrução de seqüências estruturais, irreversíveis, que apontem para o desenvolvimento de estágios superiores como chave de compreensão de estágios inferiores. O problema não é a história propriamente dita e suas contingências, mas a dimensão estrutural e formal de uma lógica do desenvolvimento que seja capaz de avaliar processos evolutivos e/ou reversíveis das organizações sociais (princípios de organização). Enfim, o que se pretende, e de forma muito cautelosa, é introduzir uma variável independente das contingências históricas que possa aferir o grau de desenvolvimento, regressão ou estagnação do desdobramento empírico da história. Desse modo, “[...] o problema principal de Habermas é o problema dos processos de aprendizagem que tornam possível o desenvolvimento de estruturas sociais superiores quando as anteriores foram destruídas”.⁹⁵

A teoria da evolução social tem como combustível a energia não plenamente esgotada da racionalidade comunicativa. Com isso podemos afirmar que o potencial de emancipação contido na racionalidade comunicativa sinaliza que a evolução tende a comportar, ainda que sem teleologia, certa conotação de progresso, no sentido de que o superior é melhor que o anterior. Se isso pode ser denominado progresso, então devemos admitir que o progresso, nesse sentido bem específico, seja a realização da própria ação comunicativa à medida que concebe a realização da racionalidade desdobrada no espaço social e no tempo histórico. A evolução social serve para refletir, enquanto

⁹³ HELLER (1997), p. 302.

⁹⁴ HELLER (1997), p. 303.

⁹⁵ HELLER (1997), p. 310.

teoria, o nível de regressão ou de desenvolvimento social, sem que o contrário seja verdadeiro, isto é, sem que o desdobramento dos fatos históricos seja capaz de negar a validade da teoria de um ponto de vista empírico.⁹⁶

*** **

A partir desses aspectos introdutórios acerca da teoria da evolução social em Habermas, passamos a especificar a disposição dos capítulos na estrutura da tese. No primeiro capítulo indicaremos, de forma breve, os pressupostos teóricos esboçados inicialmente por Habermas na tentativa de assegurar, de modo adequado, a consolidação de sua teoria da sociedade, já que esta terá como base a teoria de evolução social. A teoria social, em razão de sua importância para o desdobramento da teoria da modernidade e, igualmente, para a colocação da teoria da evolução social e da moral pós-convencional, fez com que a tomássemos como pressuposto inicial deste trabalho. Assumir a teoria social como balizamento inicial de nossa reflexão significa jogar luz sobre a forma dual de constituição das sociedades configurada pelos conceitos de *trabalho* e *interação*. Graças a tais conceitos, Habermas teve suporte, no interior da teoria social crítica, para reorientar a concepção própria do marxismo – nos atributos concedidos aos conceitos de força produtiva e relações de produção – como também para reintegrar, no campo da racionalidade, a face quase perdida, no deserto positivista, da dimensão prático-moral. *Trabalho* e *interação* permitiram a Habermas não só desfazer o nó górdio que prendia as forças produtivas e as relações de produção, mas também ampliar o foco da razão para o campo da linguagem, reativando o potencial despercebido da racionalidade comunicativa, a qual sinalizou as condições para separar aquilo que Marx, Weber e os frankfurtianos encetaram unidos e de forma unilateral, ou seja, razão instrumental e razão comunicativa.

Nesse sentido faremos menção aos textos produzidos por Habermas na década de 1960, sobretudo, *Trabalho e Interação* (1967) e *Técnica e Ciência como Ideologia* (1968), visando oferecer uma visão esquemática da teoria social habermasiana vinculada à teoria da ação. Tais textos remetem a um contexto anterior à apresentação da teoria da evolução social, mas são fundamentais porque sinalizam a especificidade e a primazia da dimensão interativa (agir orientado para o entendimento) em relação à dimensão do trabalho (agir instrumental) e, com base nessa distinção, a colocação de uma sociedade subdividida em quadro institucional (mundo da vida) e subsistemas regulados pelo agir racional com respeito a fins. Tal é o esboço que dará as condições para a

⁹⁶ HELLER (1997), p. 316-317.

reconstrução do materialismo histórico e com ele o aprofundamento, por sua vez, da teoria da sociedade integrada à teoria da evolução social.

Quanto à evolução social especificamente, esboçaremos os indicativos dos seus fundamentos, que visam não só diagnosticar os “espaços de possibilidades”, ou seja, as condições potenciais para o desenvolvimento do núcleo estrutural das sociedades, mas também indicar, ao mesmo tempo, que tais estruturas estão sempre abertas e vulneráveis a crises.⁹⁷ Apresentaremos para tanto dois conceitos: o de ‘princípios de organização’ e o de ‘estruturas normativas’.

O segundo capítulo tem o propósito de dar continuidade ao que já havia sido iniciado no primeiro capítulo, ou seja, a identificação e a sinalização de aspectos concernentes à elaboração da teoria da evolução social vinculada à teoria social. As duas obras editadas na década de 1970 – *Problemas de legitimação do Capitalismo Tardio* e *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico* – servirão de base para a reconstrução dos principais eixos orientadores da teoria da evolução social. Além de considerar os conceitos de ‘princípios de organização’ e ‘estruturas normativas’ já mencionados, também será indicada a importância do materialismo histórico de Marx. Tais reflexões destacam, de forma específica, a estruturação de um mosaico que busca refletir o sentido próprio da teoria da evolução social.

Porém, o ponto fundamental nesse capítulo é a problematização das possíveis homologias ontogenéticas propostas por Habermas, na tentativa de assegurar o vínculo entre estrutura de personalidade e estruturas sociais, pois, como veremos, a evolução social não compreende apenas as estruturas sociais, mas também leva em conta as condições e as competências individuais (estrutura da personalidade) para o aprendizado. A homologia entre ontogênese e filogênese torna-se o ponto fundamental que assegura à teoria da evolução social as condições para servir de base e de fundamento da teoria da sociedade. Habermas busca demonstrar a homologia por três caminhos que diferem entre si. Trata-se de assegurar tal vínculo por meio (i) da reflexão acerca da identidade (do grupo e do indivíduo); (ii) da dimensão prático-moral (relação entre direito e moral); e (iii) das disposições da capacidade de aprendizagem (do indivíduo e da sociedade).

A questão que se coloca é saber se Habermas assegura um equilíbrio entre indivíduo e sociedade e de que forma esse equilíbrio seria alcançado. Isso é importante porque, dependendo da prioridade dada a um desses componentes (e veja-se que se trata dos componentes estruturais do

⁹⁷ HELD, David. Crisis Tendencies, Legitimation and the State. In: THOMPSON, John B.; HELD, David. *Habermas: Critical Debates*. Cambridge, Massachusetts: The Mit Press, 1982. p. 182.

mundo da vida: cultura, sociedade e personalidade), pode haver *déficits* ou inflacionamento seja na estrutura da sociedade seja na estrutura psicológica do indivíduo. Um possível desequilíbrio, nesse contexto, irá certamente gerar conseqüências para a teoria da modernidade, considerando-se que esta é fruto do desdobramento e, ao mesmo tempo, da história da racionalidade comunicativa sobre o pano de fundo evolutivo.

As reflexões deste capítulo apontarão para resultados negativos referentes às homologias pretendidas por Habermas. Porém, mesmo havendo deficiência no equilíbrio ontofilogenético, como será demonstrado em nossa argumentação, cabe notar que Habermas se manterá fiel aos pressupostos teóricos advindos de Piaget e Kohlberg, o que por si só demonstra um forte peso psicológico do seu pensamento e, muito provavelmente, uma inflação não contida da estrutura da personalidade no âmbito da evolução social.

No quesito ‘identidade’, Habermas a introduz como elo ontofilogenético a partir do Eu prático, objetivando alcançar as condições para afirmar que indivíduos e sociedade produzem por si mesmos a sua própria identidade. A questão, porém, está em que a identidade do indivíduo deve ser plasmada a partir de elementos conteúdísticos de valores, tradições e imagens de mundo, os quais são parâmetros norteadores do grupo social. No entanto, as sociedades modernas provocaram o rompimento com os conteúdos tradicionais deixando em seu lugar apenas condições formais de reflexão. Resta então saber como assegurar o vínculo da identidade reflexiva do indivíduo, conforme apontado no plano ontogenético, se não há, no plano do grupo social, qualquer confirmação empírica que certifique a existência de instituições correspondentes à identidade reflexiva do indivíduo. O *déficit* empírico de instituições no plano social demonstra a insuficiência de uma possível unidade de sociedade e indivíduo, considerando-se que este, no plano psicológico, alcançou o mais alto nível de identidade reflexiva. Em nossa visão, o peso aqui pende significativamente para a dimensão ontogenética, deixando em descoberto a dimensão filogenética.

No quesito ‘dimensão prático-moral’, a homologia que se pretende a partir da relação entre moral e direito, também é passível de questionamentos. No contexto da década de 1970, Habermas procura alocar o direito na ‘sociedade’ como parte integrante dos componentes do mundo da vida. Aqui o esforço consiste em assegurar que o mesmo processo de desenvolvimento da consciência moral visto na dimensão do indivíduo (personalidade) pode ser colocado no plano institucional do direito (sociedade). Esse caminho, como demonstraremos, apresenta dificuldades em razão da dubiedade com que Habermas compreende o direito, entendendo-o, por um lado, influenciado pela

consciência moral pós-convencional, quando trata de sua fundamentação, e, por outro, delimitado em sua função meramente instrumental (sistêmica), quando se refere ao funcionalismo das sociedades contemporâneas. Habermas ao afirmar, por exemplo, que há um predomínio unilateral da racionalidade instrumental na sociedade, ou seja, uma concepção de modernidade restrita ao domínio cognitivo-técnico, trata-se de sua defesa de uma modernidade inacabada. A modernidade permanece inconclusa porque ainda não contemplou inteiramente a institucionalização de suas estruturas normativas pós-convencionais. Isso demonstra que a modernidade é antes de tudo projeção, em longa medida, da reconstrução operada no âmbito da ontogênese da consciência moral que, no entanto, ainda não encontrou espaço para a sua institucionalização social. O direito seria esse amparo institucional, desde que moldado por parâmetros pós-convencionais de consciência moral. Porém, a categoria do direito possui deslocamentos de sua posição em três constelações diferentes no pensamento de Habermas. A sua indefinição em relação ao direito, na década de 1970, o levou-o, em 1980, a colocá-lo numa posição mais bem definida, inserindo o direito como parte da esfera sistêmica da sociedade. Desse modo, a homologia pretendida pela dimensão prático-moral fica definitivamente bloqueada. Na década de 1990, um novo deslocamento é feito, e o direito passa a ocupar uma posição intermediária entre sistema e mundo da vida. Aqui a homologia também não é possível, visto que esta é inerente à relação entre indivíduo e sociedade no plano interno do mundo da vida. Quando a referência passa a gravitar em torno da relação externa entre mundo da vida e os subsistemas, já não se trata mais do terreno ontofilogenético, e sim no terreno árido da integração social, onde ocorre a discussão que procura saber se as ações são coordenadas por parâmetros discursivos orientados para o entendimento ou simplesmente se movem por parâmetros instrumentais e estratégicos.

No quesito ‘teoria da aprendizagem’, Habermas orienta-se pelas contribuições advindas de Piaget, com a intenção de mostrar que a evolução social não se limita apenas às mudanças estruturais da normatividade, mas deve supor também um processo cumulativo de saber que seja norteado para uma determinada direção. Ainda que essa teoria se mova no terreno da ontogênese, Habermas quer ampliar a sua construção a fim de justificar a possibilidade de processos de aprendizagem na esfera social. Com isso pretende demonstrar que as sociedades podem aprender, se bem que “em sentido figurado”,⁹⁸ através do potencial de racionalidade presente nas imagens de mundo. Quer, desse modo, assegurar um processo evolutivo que não dependa exclusivamente da

⁹⁸ RHM, p. 36; RMH, p. 36.

capacidade de aprendizagem dos indivíduos, mas que leve em conta também as estruturas de consciência partilhadas coletivamente pela sociedade cuja utilização social contribui para o processo evolutivo. Contudo, resta saber até que ponto é possível assegurar a homologia das capacidades de aprendizagem individual e social.

No terceiro capítulo buscamos acompanhar o delineamento da teoria da evolução social tomando como parâmetro *Teoria da Ação Comunicativa*. Nesta obra procuramos verificar como Habermas estabiliza o desenvolvimento individual e sociocultural por intermédio da comunicação mediada linguisticamente. Como podemos ver mais detidamente, a teoria da evolução social constitui para Habermas uma tentativa de explicitar o desdobramento da teoria e da história da racionalidade comunicativa. O foco desse propósito não é outro senão a preocupação em reconstruir o conteúdo normativo da modernidade. Portanto, a opção por uma sociologia evolutiva – opção manifesta pela sociologia weberiana e também por Mead e Durkheim – tem o propósito de assegurar o pleno desenvolvimento da teoria da racionalidade e também da modernidade.⁹⁹ Não se podem perder de vista estas duas teorias, pois é no horizonte da evolução social que elas são contempladas.

Os primeiros esboços da teoria da evolução social, como vimos, aparecem em *Problemas de Legitimação do Capitalismo Tardio*, obra na qual Habermas mostra o marxismo como teoria da crise circunscrita ao subsistema econômico, campo das contradições inerentes à organização capitalista da sociedade. Para Habermas, a teoria da crise proposta por Marx é arbitrária, porquanto não leva em consideração “as estruturas essenciais para subsistência do sistema e nem distingue outros elementos que podem mudar sem que o sistema perca a sua identidade”.¹⁰⁰ Se o primado do sistema econômico é o que alicerçava o campo institucional da modernidade, como indicava o marxismo, Habermas enxergava aí algumas debilidades que o impediam de levar essa leitura adiante, uma vez que não conseguiria situar sobre a base sistêmica seja a legitimidade do capitalismo tardio seja as questões relativas às estruturas normativas e à identidade do sistema social. A opção é, portanto, por uma teoria de evolução social que representa, em síntese, uma teoria social crítica evolutiva. A revisão ampla das teses marxistas inerentes à teoria das crises e, igualmente, o compromisso com a reconstrução do materialismo histórico levaram Habermas a se aproximar de uma teoria evolutiva social. Tais questões deixam manifesto que a pauta da discussão direciona-se a aspectos relativos à integração social e àquilo que diz respeito à legitimidade das

⁹⁹ VILLACANAS, José L. “Racionalización y evolución: Teoría e historia de la Modernidad en la obra de Habermas”. In: *Revista Ágora*, 1989, p. 177.

¹⁰⁰ VILLACANAS (1989), p. 178.

ordens sociais, os quais não podem ser operados pelo modelo de racionalidade de *meio e fim*. Estas questões que passam pela normatividade e/ou estruturas normativas da modernidade, amparam-se em referenciais teóricos provenientes de Piaget e Kohlberg e, como veremos no segundo capítulo, permitem entender que a normatividade moderna depende de estruturas de consciência partilhadas coletivamente as quais regulam nossa capacidade de aprendizagem e de resolução de problemas.

Desse modo, é possível afirmar que, no corpo da *Teoria da Ação Comunicativa*, o viés mais forte da evolução social estará alocado no conceito de aprendizagem, pois aí se encontra a ampliação que Habermas concede à capacidade de aprendizagem – conforme diagnosticado na década de 1970 – a saber, que as estruturas de aprendizagem não se limitam apenas às forças produtivas, como entendia Marx, mas também significam a possibilidade de processos de aprendizagem nas relações morais que estão na base da integração social.¹⁰¹ Se a dimensão da teoria de aprendizagem é essencial para a evolução social e na *Teoria da Ação Comunicativa* está o seu viés norteador, o problema que ainda continua recorrente é o da homologia entre ontogênese e filogênese. A homologia enunciada nos textos da década de 1970 e, como apontamos, sem a devida solução naquele momento, é novamente recolocada em *Teoria da ação Comunicativa*, quando Habermas afirma que as duas questões fundamentais a serem respondidas pela teoria social são: (i) Como é possível a ordem social ou a integração social? (ii) Como se relacionam entre si indivíduo e sociedade?¹⁰² Habermas mantém ainda aqui dois problemas que o perseguem desde o final dos anos sessenta. Trata-se, por um lado, da separação entre sistema e mundo da vida proposto por ele para evitar a fusão ideológica das dimensões comunicativas e instrumentais da razão, mas que, de uma forma ou outra, precisa de um vínculo que os mantenha integrados; e, por outro lado, a forte influência de Piaget e Kohlberg na teoria da sociedade exige o esforço de encetar ontogênese e filogênese num plano de coexistência pacífica.

À medida que se constitui como reflexão acerca do fundamento da teoria da sociedade, a *teoria da ação comunicativa* leva consigo a evolução social visando a uma melhor compreensão dos mecanismos de integração social e do desenvolvimento normativo das sociedades, porém, sem deixar de colocar o problema da homologia.

A tese enunciada em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, segundo a qual o desenvolvimento das estruturas normativas é que norteia os avanços da evolução social, tornando

¹⁰¹ VILLACANAS (1989), p.180.

¹⁰² Tkh II, p. 86; TAC II, p. 80.

possível à implementação de novas forças produtivas e o aumento da complexidade social, representou a decisão de Habermas reconstruir o materialismo histórico, com vistas a oxigenar o marxismo naquilo que ainda podia ser mantido e levado adiante. Porém, na *Teoria da ação Comunicativa*, o deslocamento em relação a Marx e a aproximação de Weber é bem acentuado e indica que Habermas passa a priorizar a explicação dos problemas das sociedades modernas pela perspectiva de uma índole mais cultural, distanciada de categorias restritas à ordem econômica. A tese da racionalização das imagens de mundo, como guia do processo evolutivo, é nuclear na *Teoria da ação Comunicativa*; no entanto, a aproximação de Weber leva Habermas a ter de enfrentar também o paradoxo da racionalização. A resposta aos problemas de legitimidade e de integração social passa a ser buscada em uma análise detida e cuidadosa do processo de modernização cultural de Weber. Isso significa, em termos gerais, uma substituição da teoria de classes pela noção mais ampla de modernidade cultural, o que por si só desloca os problemas do capitalismo tardio dissolvendo-os por todas as classes e solapando a idéia marxista de que existe um mundo da vida específico para classe social. As questões não serão mais tratadas no âmbito de classes sociais, mas no âmbito ampliado do conceito de mundo da vida.¹⁰³ A modernização social e cultural proveniente do processo de racionalização direciona a atenção, especificamente, ao conceito de mundo da vida (*Lebenswelt*). É importante notar que, ao se referir ao mundo da vida, Habermas o trata vinculado ao conceito de racionalidade comunicativa. “Para esclarecer o difícil conceito de mundo da vida (*Lebenswelt*) racionalizado, conectá-lo-emos, no momento apropriado com o conceito de racionalidade comunicativa e analisaremos as estruturas do mundo da vida racionalizados que permitem aos indivíduos e aos grupos adotar orientações racionais de ação”.¹⁰⁴

Considerando que Habermas configura a sociedade de forma dual em sistema e mundo da vida, entendemos também acertado considerar a evolução social como inerente tanto à integração sistêmica quanto à integração social. Apresentar a sociedade articulada em categorias distintas de sistema e mundo da vida representa adotar um conceito complexo de sociedade, algo que Habermas julga necessário para evitar a fusão ideológica de ação orientada ao entendimento com ação com respeito a fins em um mesmo marco categorial – como indicaremos no primeiro capítulo. No entanto, a relação entre sistema e mundo da vida, quanto à evolução social, levará Habermas a estabelecer a diferenciação entre *dinâmica evolutiva* e *lógica da evolução*¹⁰⁵ para escapar das

¹⁰³ VILLACANAS (1989), p. 199 (nota 50).

¹⁰⁴ TkH I, p. 72; TAC I, p. 70. Vide também: TWI e TCI.

¹⁰⁵ VILLACANAS (1989), p. 184 (nota 25).

premissas de uma filosofia da história e evitar que o escopo da evolução social ou se limite a aspectos contingentes de ordem histórica e material, ou se desprenda do empírico, perdendo-se no vazio da abstração. Contudo, se a relação entre sistema e mundo da vida gravita em torno da distinção entre *dinâmica evolutiva* e *lógica da evolução*, o conceito de mundo da vida, na articulação de seus componentes estruturais – cultura, sociedade e personalidade – nos leva ao terreno da homologia entre ontogênese e filogênese. Os autores abordados na *Teoria da Ação Comunicativa*, como Mead e Durkheim – extremamente significativos para a teoria da evolução social – são criticados pelo próprio Habermas posto que cada qual possui, a seu modo, uma visão unilateral do mundo da vida. Mead, em sua teoria da sociedade, reduz o mundo da vida ao aspecto da socialização dos indivíduos (personalidade), levando sua reflexão para o terreno da psicologia social. Já Durkheim trata a sua teoria social analisando o mundo da vida apenas sob a perspectiva da integração social (sociedade). Habermas, ao contrário, quer integrar a evolução social por meio de um conceito complexo de mundo da vida que contemple os seus três componentes estruturais: cultura, sociedade e mundo da vida,¹⁰⁶ devendo para isso lançar mão de um conceito também complexo de racionalidade, o conceito de racionalidade comunicativa. Este é explicitado de forma reconstrutiva a partir de regras internas que o tornam possível mediante o entendimento e o resgate de pretensões de validade criticáveis acerca dos mundos objetivo, social e subjetivo.

Se em 1976 Habermas assentava a sua teoria da evolução social nos percalços de Marx, mesmo se nesse intento estivesse o propósito de revisão do próprio marxismo, já não se pode dizer o mesmo daquilo que ele entendia em 1981, quando os potenciais de racionalidade contidos nas imagens de mundo de Weber passaram a ter prioridade. A linha de unidade e de direção na alocação de Marx e Weber é dada pela costura feita através de Piaget, quando este aponta os potenciais de racionalidade e de aprendizagem possuídos pelos indivíduos e que podem ser utilizados, dentro da constituição de imagens de mundo, para o desenvolvimento do progresso do conhecimento técnico e também para o desenvolvimento de novas estruturas de interação. A preocupação de Habermas com o esclarecimento das questões genéticas referentes aos princípios de formação dos sistemas sociais constitui o objetivo que move a sua teoria da evolução social, e, *grosso modo*, a vinculação da psicologia do desenvolvimento, como fio condutor desse processo, faz crer que a modernidade, nos parâmetros da leitura weberiana, corresponde à extrapolação da reflexão de Piaget para o âmbito social, ou seja, trata-se de “[...] uma análise da modernidade como processo de racionalização

¹⁰⁶ Tkh II, p. 211-212; TAC II, p. 199-200.

cultural das imagens de mundo para mostrar que, no período histórico da modernidade, se dá o cumprimento paralelo das últimas etapas evolutivas das estruturas de aprendizagem da personalidade definidas por Piaget-Kohlberg”.¹⁰⁷ Essa compreensão quer reforçar os conceitos de consciência moral individual e de competência interativa, os quais são instituídos como regras, sendo a partir deles que se julgam os níveis de desenvolvimento de integração social. “A sociologia evolutiva tem a ver com competências. [...] Uma competência não é nem acontecimento nem cabe apelar a sujeitos empíricos. A chave é que estas competências se complementam com etapas suscetíveis de reconstrução lógica”.¹⁰⁸ Portanto, a dimensão da reconstrução trata, especificamente, de competências. “Na tradição de Piaget, no caso da evolução cognitiva em sentido estrito, assim como cognitivo social e moral, ficam conceituadas como uma seqüência internamente possível de reconstrução de etapas de aquisição de uma determinada competência”.¹⁰⁹ Nesse contexto, a questão é saber se a utilização do procedimento da reconstrução garantirá a homologia ontofilogenética, já que a referência à reconstrução de competências não se limita apenas à capacidade do indivíduo, mas também a uma capacidade que é inerente a toda a espécie.

Devemos considerar que o conceito de aprendizagem – guia orientador da ontogênese do desenvolvimento da consciência do indivíduo – coloca-se como fio condutor da *Teoria da Ação Comunicativa* e mantém Piaget como pano de fundo das discussões que Habermas trava, especialmente, com Weber, Durkheim e Mead. Além de fornecer conceitos centrais para a orientação teórica da evolução social, Piaget também é seguido como fio condutor para integrar Weber, Mead e Durkheim. O estruturalismo genético da psicologia evolutiva de Piaget é assimilado como uma quarta linha de investigação que visa a reformulação e a apropriação sistemática da sociologia da religião de Weber, da teoria da comunicação de Mead e da teoria da integração social de Durkheim.¹¹⁰

É importante notar que Piaget tenha dado sua contribuição para outra questão importante, qual seja, a idéia defendida por Habermas segundo a qual as imagens do mundo podem ser definidas em relação à pragmática formal, significando que as mudanças ocorridas nas estruturas das imagens de mundo são passíveis de explicação não apenas de um ponto de vista externo – psicologia, economia e sociologia – mas também de um ponto de vista interno fundamentadas no aumento de

¹⁰⁷ VILLACANAS (1989), p.185.

¹⁰⁸ VILLACANAS (1989), p.187.

¹⁰⁹ TkH I, p. 17-18; TAC I, p. 18.

¹¹⁰ TkH II, p. 554; TAC II, p. 534.

saber. Trata-se aqui dos processos de aprendizagem que, concebidos como soluções de problemas, podem ser acessíveis às condições internas de pretensões de validade levantadas em relação à verdade, à correção e à veracidade.¹¹¹ Portanto, entender as diversas configurações históricas como *processos de aprendizagem* deve satisfazer as exigências de uma análise formal que permita “entender a sucessão empírica das imagens de mundo como uma seqüência de passos de aprendizagem, reconstruídos dentro da perspectiva do participante”.¹¹² Este itinerário que Habermas se propõe a perseguir sinaliza a tentativa de “entender a evolução das imagens religiosas do mundo a partir do desenvolvimento de conceitos formais de mundo, isto é, como processo de aprendizagem”.¹¹³ A cada desvalorização de uma imagem de mundo segue a transição para um novo nível de aprendizagem que, na ótica da sociologia da religião de Weber, pode ser detectada quando da passagem do mito para a religião universal e da imagem religioso-metafísica de mundo para a modernidade. As condições de aprendizagem em cada novo nível de aprendizagem significam transformações que ocorrem tanto no pensamento objetivo quanto nas idéias prático-morais e na expressão estética. “[...] Piaget distingue etapas do desenvolvimento cognitivo, que se caracterizam não por novos conteúdos, senão por níveis da capacidade de aprendizagem que podem descrever-se em termos estruturais. De algo similar poderia tratar também o caso de emergência de novas estruturas das imagens de mundo”.¹¹⁴ Existe implícita ao viés da evolução social uma seqüência de não-contingência, o que não significa que nela seja contemplada uma seqüência necessária e linear num sentido idealista. Não é disso que se trata, mas antes das condições formais que possam ser reconstruídas racionalmente de um ponto de vista universal.

Entre os conceitos que tornaram Piaget importante para Habermas, está o conceito de descentração, visto que ele permite o delineamento dos mundos objetivo e social em face do mundo subjetivo. Com o conceito de descentração, Habermas busca transpor a evolução cognitiva do indivíduo, no que se refere à descentração da compreensão do mundo, para a diferenciação dos mundos objetivo, social e subjetivo que é passível de constatação a partir da dimensão reflexiva da modernidade.¹¹⁵ Habermas afirma, também, que as relações de ação comunicativa praticada entre participantes, ao reivindicarem validade para as suas manifestações em relação ao mundo, manifestam que “a descentração da visão de mundo tenha se revelado como a dimensão mais

¹¹¹ TkH I, p. 102-103; TAC I, p. 100.

¹¹² TkH I, p. 103; TAC I, p. 100.

¹¹³ TkH I, p. 104; TAC I, p. 101.

¹¹⁴ TkH I, p. 104; TAC I, p. 101.

¹¹⁵ TkH I, p. 106; TAC I, p. 103.

importante da evolução das imagens de mundo”.¹¹⁶ Porém, a transição daquilo que é específico do desenvolvimento cognitivo do indivíduo para o desenvolvimento de formas de vida não é suficientemente esclarecido, sendo necessário saber se a diferenciação dos mundos objetivo, social e subjetivo é primeiro operado no indivíduo e só posteriormente no nível social, ou se é o inverso, e o primado da descentração está na dimensão filogenética, ou, ainda, se o processo de descentração é simultâneo (co-origenário) no indivíduo e na sociedade. A inferência mais pertinente que se obtém da descentração é o fato dela conduzir um processo de desenvolvimento (entenda-se aprendizagem) que deságua na racionalidade comunicativa.

Se utilizamos assim o conceito piagetiano de descentração como fio condutor para esclarecer a conexão interna entre estruturas de uma imagem de mundo, o mundo da vida como contexto de processos de entendimento, e as possibilidades de um comportamento racional da vida, ou de um modo racional da vida, iremos topar com o conceito de racionalidade comunicativa. Este se refere à compreensão descentrada de mundo e a possibilidade de desempenho (Einlösung) discursivo de pretensões de validade suscetíveis de crítica.¹¹⁷

Segue daí que a compreensão descentrada de mundo caracteriza a modernidade.¹¹⁸ Significa que a teoria da modernidade é fruto do desdobramento da teoria e, ao mesmo tempo, da história da racionalidade (comunicativa). Com os conceitos de aprendizagem e de descentração estabelece as condições para levar adiante o projeto de reconstrução dos pressupostos formais da evolução social, sob o ponto de vista universal. Aliás, umas das pressuposições, baseada nesse pano de fundo e levantada por Piaget, é a exigência de propriedades formais nas tradições culturais para que se tornem possíveis as orientações racionais de ação no mundo da vida.¹¹⁹ É justamente esse caráter formal de Piaget que o fará importante para o propósito de Habermas que deseja uni-lo a Weber: Diz Habermas: “Recorro ao conceito piagetiano de descentração para indicar a perspectiva evolutiva que podemos adotar se queremos sustentar com Max Weber a existência de um processo universal de racionalização das imagens de mundo”.¹²⁰ Os conceitos de aprendizagem e de descentração, além do pressuposto sólido da noção de reconstrução, inerente à própria evolução social, devem ser considerados para avaliar se há neles algo que avalize a homologia.

¹¹⁶ TkH I, p. 114; TAC I, p. 111.

¹¹⁷ TkH I, p. 110; TAC I, p. 107.

¹¹⁸ TkH I, p. 112; TAC I, p. 109.

¹¹⁹ TkH I, p. 108; TAC I, p. 105.

¹²⁰ TkH I, p. 76; TAC I, p. 73. Ver também: Repa, Luiz. “Reconstrução racional e Filosofia da História.” (In mimeo)

Quanto aos autores com os quais Habermas dialoga no âmbito da sociologia, principalmente Mead e Durkheim, cabe apontar o papel que eles ocupam no projeto que visa a circunscrever a evolução social e assegurar a homologia pretendida.

As análises de Mead, por demonstrarem que as questões pertinentes à consciência são constituídas no seio de estruturas de interação mediadas lingüística e simbolicamente, tornam-se importantes para Habermas. A linguagem, para Mead, possui um significado determinante na configuração da forma sociocultural da vida, a ponto dele refutar que o comportamento seja reduzido a simples reações comportamentais passíveis de observação, afirmando que é preciso dar-lhe sentido a partir de estruturas gerais de interação lingüisticamente mediada.¹²¹ Habermas observa que Mead coloca em perspectiva um conceito comunicativo de racionalidade e busca explicar, por meio de sua teoria da comunicação, a passagem da interação mediada por gestos para a interação mediada por símbolos. Esse programa interessa a Habermas pelo fato dele se propor a compreender como a linguagem se diferencia segundo funções de entendimento, de integração social e de socialização, tornando possível a passagem da interação mediada por símbolos para a interação mediada por normas. É importante que Habermas busque não apenas assimilar, na própria diferenciação ocorrida no seio da linguagem, o surgimento dos mundos objetivo, social e subjetivo, mas também afirme que, com a constituição diferenciada dos mundos, é possível a linguagem assumir seu papel de coordenação de ação.¹²² Porém, esse itinerário que Habermas persegue em Mead, não lhe dará condições para assegurar a homologia ontogenética, uma vez que Mead desenvolve as categorias relativas a objetos, normas e sujeitos de um ponto de vista apenas ontogenético. O vazio filogenético que fica em aberto, Habermas buscará preenchê-lo a partir da teoria de Durkheim sobre a origem da religião e do rito.¹²³

A conversão da interação mediada por gestos para a interação mediada por símbolos é realizada em Mead, segundo Habermas, por meio de um mecanismo denominado “adoção da atitude do outro” (taking the attitude of the other). A adoção desse mecanismo conduz a um processo de *internalização* – subjetivação de estruturas objetivas de sentido, significando que a interação intersubjetiva entre os participantes é reproduzida de forma reduzida na relação de cada um consigo

¹²¹ TkH II, p. 12-13; TAC II, p. 11.

¹²² TkH II, p. 46; TAC II, p. 43.

¹²³ TkH II, p. 15; TAC II, p. 13.

mesmo, não sendo possível falar aqui de uma intersubjetividade plena, no sentido de que as subjetividades estejam diluídas no âmbito da interação.¹²⁴

No quesito da evolução, Habermas ressalta que Mead descreve de forma muito vaga o lugar evolutivo que aparece nas interações mediadas simbolicamente.¹²⁵ Ele teria “perseguido a evolução que parte da interação mediada simbolicamente, somente pela linha que conduz à ação regulada por normas e passa por alto a linha que conduz a uma comunicação lingüística diferenciada proposicionalmente”.¹²⁶ Habermas deseja diferenciar a linguagem enquanto meio para o entendimento, para a coordenação da ação e para a socialização dos indivíduos. Segundo avalia, Mead teria ficado preso apenas aos aspectos de coordenação de ação e de socialização. Esses dois elementos se entrecruzam de forma co-originária, à medida que uma pessoa adota a linguagem de uma comunidade e por esse meio – lingüístico – “desenvolve a sua personalidade e depois, através de um processo de adoção de diferentes tipos de papéis que lhe proporcionam todos os outros membros, acaba por adotar a atitude de membros da comunidade”.¹²⁷ Mead teria objetivado a socialização do indivíduo de um ponto de vista ontogenético como constituição de si mesmo mediada pela linguagem, para daí derivar a normatividade baseada na expectativa de comportamento.

Portanto, com base em nova disposição para a utilização dos meios lingüísticos, são adquiridos também novos meios de comunicação e novos esquemas de comportamento e de disposição comportamental ligados à base simbólica. A linguagem comporta em si um caráter social, uma vez que em si própria “[...] nunca é propriedade privada de um indivíduo, mas gera uma rede de significados intersubjetivamente compartilhados, incorporados na cultura e práticas sociais de uma comunidade lingüística”.¹²⁸ Para Habermas, em específico, a linguagem comporta uma função cognitiva, pois representa fatos e estados de coisas, além de enfatizar a possibilidade de resolução de conflitos e entendimento. Quando a linguagem passa a ser vista como constitutiva de uma visão compartilhada da realidade e também de práticas sociais livre de coerções, a própria natureza da ação comunicativa libera a reivindicação das pretensões de validade que, em última instância, corresponde a processos de aprendizagem. É como se a linguagem deixasse o que está no mundo

¹²⁴ Tkh II, p. 21-22; TAC II, p. 19-20.

¹²⁵ Tkh II, p. 39; TAC II, p. 37.

¹²⁶ Tkh II, p. 41; TAC II, p. 38.

¹²⁷ Tkh II, p. 42; TAC II, p. 39.

¹²⁸ BANNELL (2005), p. 39.

aparecer de uma maneira mais clara.¹²⁹ A reivindicação de pretensões de validade em relação à verdade, à correção e à sinceridade, corresponde à forma reflexiva da ação comunicativa em seu estágio mais elevado que é o discurso. “É essa forma de ação comunicativa o mecanismo de aprendizagem, para Habermas, tanto no nível individual quanto no nível da coletividade”.¹³⁰ A maneira com que a ação comunicativa estabelece uma relação reflexiva com o mundo permite não apenas a tematização das pretensões de validade como também a liberação de novos potenciais de aprendizado. Quando a ação comunicativa é dissolvida na prática social, permitindo a tematização discursiva, não se tem apenas a orientação ao entendimento mútuo, mas também a tentativa de resolução de problemas e/ou correções normativas que por si só configuram um potencial processo de aprendizagem.

No entanto, Habermas procura advertir que todo o procedimento reconstrutivo dos passos evolutivos da interação em Mead é realizado a partir da perspectiva ontogenética do desenvolvimento do indivíduo, abrindo mão da consideração filogenética. Não há, por parte de Mead, “nenhum esforço por explicar como pôde desenvolver este organismo social, normativamente integrado, a partir das formas de socialização da interação mediada simbolicamente”.¹³¹ A dimensão social é pressuposta, mas carece de uma explicitação adequada.

Na verdade, Mead deriva o controle social – que serve para integrar o indivíduo no processo social – da autoridade moral do “outro generalizado”. Nesse sentido cai num processo de circularidade, uma vez que, para explicar de um ponto de vista filogenético a passagem da interação regida simbolicamente para a interação regida por normas, utiliza-se de uma instância que já fora introduzida ontogeneticamente – o outro generalizado, o qual deveria ser explicado recorrendo-se à filogênese. Habermas parece direcionar-se pelo mesmo propósito de Mead, ou seja, esclarecer as etapas da estrutura de interação, baseado, porém, num processo de aprendizagem que leve em conta a emergência de um complexo de estruturas proveniente de uma base anterior¹³² e que dê conta de vincular os três componentes do mundo da vida.

Para ir além da circularidade ontogenética de Mead, o propósito de Habermas é aproximar-se de Durkheim, principalmente de sua teoria da religião que expressa a consciência coletiva constitutiva da identidade dos grupos. Habermas acredita que seja possível identificar na reflexão de

¹²⁹ BANNELL (2005), p. 40.

¹³⁰ BANNELL (2005), p. 45.

¹³¹ Tkh II, p. 70; TAC II, p. 65.

¹³² Tkh II, p. 72; TAC II, p. 67-68.

Durkheim, acerca da consciência coletiva, “uma raiz pré-lingüística da ação comunicativa”.¹³³ Em Durkheim o núcleo da consciência coletiva constrói um consenso normativo que é fruto de símbolos religiosos. Portanto, a existência de uma unidade intersubjetiva do coletivo aparece revestida pelo manto do sagrado e é esta unidade que assegura a identidade coletiva – o entendimento de si mesmo como membro de um grupo social expresso pela primeira pessoa do plural. Os símbolos religiosos expressam a identidade coletiva, sendo que a identidade individual dos membros do grupo provém da própria identidade coletiva e, entre a identidade coletiva e a identidade individual, há a necessidade da comunicação lingüística enquanto função mediadora. Por intermédio dos símbolos religiosos, Durkheim empenhou-se em solucionar exatamente estes problemas: Como podemos estar em nós e fora de nós? Como podemos pertencer por inteiro a nós mesmos e também completamente aos outros?¹³⁴

Com esses questionamentos, Habermas visualiza a possibilidade de reconstruir, no plano filogenético, as estruturas de interação que Mead havia restringido apenas à dimensão socializadora (personalidade). A complementação dos planos de socialização (Mead) e de integração social (Durkheim) visa a fornecer a estrutura de interação mediada lingüisticamente e regida por normas, que, segundo Habermas, constitui o ponto de partida da evolução (Entwicklung) sociocultural e é condutora não só do processo de racionalização das imagens de mundo e da universalização do direito e da moral, mas também da aceleração dos processos de individuação.¹³⁵

Habermas parece dar maior credibilidade a Durkheim quanto a um esclarecimento mais preciso do nascimento das instituições e da formação de identidades como correlatos filogenéticos da constituição do mundo social e do mundo subjetivo, aspectos que Mead havia alocado na dimensão da ontogênese.¹³⁶ Além do mais, Mead também não teria conseguido configurar uma teoria da sociedade que levasse em conta os aspectos funcionais (reprodução material) da sociedade, ficando preso a “uma imagem de sociedade entendida exclusivamente como um mundo da vida comunicativamente estruturado”.¹³⁷ Em parte, Mead se ateve apenas à *lógica evolutiva* sem considerar a *dinâmica* da evolução social.

Mesmo apropriando-se das idéias de Durkheim – naquilo que se refere à identidade coletiva enquanto consenso normativo que se forma por meio de símbolos religiosos – Habermas irá apontar

¹³³ Tkh II, p. 74; TAC II, p. 69.

¹³⁴ Tkh II, p. 83; TAC II, p. 78.

¹³⁵ Tkh II, p. 74; TAC II, p. 70.

¹³⁶ Tkh II, p. 96; TAC II, p. 90.

¹³⁷ Tkh II, p. 169; TAC II, p. 159.

insuficiências em seu pensamento, como exemplo, o indicativo de que “a ação comunicativa é um ponto não suficientemente levado em conta por Durkheim”.¹³⁸ Portanto, Habermas considera que nem Durkheim nem Mead deram conta, o bastante, do fio condutor da evolução da linguagem. A impressão que fica é que Habermas está fazendo uso de Mead e Durkheim com o objetivo de alcançar a ação comunicativa e nela acoplar a interação social, como postulado inerente da evolução (Entwicklung) sociocultural.¹³⁹ Há um indicativo bastante plausível de que Habermas tenha direcionado sua teoria de evolução social para o âmbito da linguagem (viés da intersubjetividade), visando criar condições para dar conta tanto da socialização (indivíduo) quanto da integração social (sociedade). Essa preocupação com o conceito de ação comunicativa faz parte da sua necessidade de dispor de um conceito complexo de racionalidade que contemple as dimensões do mundo objetivo, social e subjetivo. Por si só o conceito de racionalidade comunicativa deve ser capaz de dar conta de um conceito de mundo da vida também complexo, tripartido nas suas dimensões culturais, sociais e individuais. Portanto, Habermas considera que Mead e Durkheim não alcançaram suficientemente um conceito complexo de racionalidade, mas ficaram presos a parâmetros da filosofia da consciência e, portanto, restringiram suas análises a considerações parciais em relação aos componentes do mundo da vida. Mead ficou preso à dimensão da socialização (personalidade) e Durkheim à dimensão da integração social (sociedade). Por isso a geração deficitária de teorias sociais nesses autores e também o insucesso de qualquer tipo de homologia.

Se a teoria evolucionária representa, de fato, “um modelo de reconstrução pragmática da racionalidade”,¹⁴⁰ então é possível prever que o problema da homologia, para Habermas, deva ser diluído na própria estrutura da racionalidade comunicativa, já que a dimensão da reprodução simbólica da sociedade e também os aspectos da socialização dos indivíduos pertencem às mesmas estruturas provenientes da linguagem orientada ao entendimento. Ademais, devemos também considerar que a colocação da racionalidade comunicativa como central para dar conta dos aspectos inerentes à cultura, à sociedade e à personalidade, possui, no que diz respeito à homologia, um restringimento da esfera sociológica na esfera psicológica. Basta ver que o conceito de *lógica do desenvolvimento*, altamente significativo para a evolução social, é proveniente do campo da psicologia, e a sua fundamentação Habermas alcança por intermédio do conceito de *interação* em *Consciência Moral a Agir Comunicativo*, de 1983. Nesse texto o que está em discussão é a

¹³⁸ TkH II, p. 90; TAC II, p. 85.

¹³⁹ TkH II, p. 118; TAC II, p. 111.

¹⁴⁰ ARAÚJO (1996), p. 15.

possibilidade de fundamentação da lógica do desenvolvimento, no qual o conceito de *interação* torna-se o fio condutor do processo de reconstrução das etapas de desenvolvimento da consciência moral, mas sem que houvesse a participação de pressupostos institucionais da esfera social, como se contava com o direito em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. A tese forte defendida em 1976 de que moral e direito constituem o núcleo da interação, é abandonada em 1983, restando à interação tão somente os aspectos concernentes à moral considerados de um ponto de vista ontogenético, ou seja, pelo viés da consciência moral individual. É importante notar que o texto de 1983 tem o propósito de justificar a lógica do desenvolvimento por meio do conceito de interação e, fazendo uso da interação, visa o deslocamento da ontogênese para o plano social (filogênese). Porém, o conceito que Habermas utiliza para esse fim (o de interação) é ele próprio deficitário de vínculos institucionais, já que o direito – conceito que visava a ocupar essa função – é renegado devido ao seu caráter estritamente sistêmico, conforme caracterizado em *Teoria da Ação Comunicativa*. Contudo, mesmo considerando as dificuldades que se interpõem no edifício da teoria da evolução social, o que se pretende é apresentar o caminho que Habermas adota em *Teoria da Ação Comunicativa* para a consecução da homologia ontofilogenética, enfocando, sobretudo, a racionalização das imagens de mundo (Weber), a integração social (Durkheim) e a socialização (Mead), por meio dos conceitos de aprendizagem e de descentração (Piaget), destacando ainda que o cenário reconstrutivo desses autores tende a colocar a razão comunicativa como núcleo central para abarcar tanto a complexidade do mundo da vida quanto à efetivação da homologia ontofilogenética.

Capítulo 01 – Teoria Crítica da Sociedade e Evolução Social

1 – Pressupostos para uma Teoria Social: Trabalho e Interação.

Nosso interesse neste capítulo é, sobretudo, fixar como a distinção entre *trabalho e interação* é expandida ao longo da reflexão habermasiana e como permeia os seus escritos, principalmente em se tratando da teoria crítica da sociedade. Um dos grandes feitos teóricos de Habermas foi ter diagnosticado o colapso da interação subsumida na categoria trabalho, categoria esta responsável por fazer as ciências naturais e igualmente as ciências sociais assumir a exploração instrumental ou técnica como característica essencial do conhecimento. A fixação do elemento fundamental da crítica de Habermas é direcionada ao pressuposto defendido pelo positivismo: a premente idéia de que a razão técnica engloba as capacidades da razão humana como um todo. Autores como Adorno, Horkheimer e Weber foram, de certo modo, os responsáveis por fazer chegar a Habermas a idéia de que a razão instrumental exerce um controle cada vez maior sobre o conjunto da natureza, das forças produtivas e do espaço social. Recuperar a discussão que vincula *trabalho e interação* em Hegel e Marx não é senão indicar um possível caminho para lutar contra a universalização da razão técnica e instrumental em sua pretensão de ser a única forma possível de racionalidade.¹⁴¹

No pequeno texto de 1967, com o título de *Trabalho e Interação: Observações sobre a filosofia do espírito de Hegel em Iena*, Habermas, baseando-se no jovem Hegel, analisou a distinção entre linguagem, trabalho e interação. Os três conceitos vinculam-se à tríplice identidade da consciência que, dispostos na ordem apresentada, referem-se respectivamente: à consciência que dá nomes; à consciência astuta; e à consciência reconhecida. Os três tipos de consciência assim apresentados constituem-se na dialética da representação, do trabalho e da luta pelo reconhecimento.¹⁴²

A dialética da representação e do trabalho é alicerçada na relação entre sujeito e objeto e mediada por símbolos lingüísticos e instrumentos de trabalho, os quais colocam o sujeito diante do objeto numa posição de exterioridade e de apropriação. Em contrapartida, a dialética da luta pelo

¹⁴¹ GIDDENS, Anthony. *Politics, Sociology and Social Theory*. Encounters with Classical and Contemporary Social Thought. California: Stanford University Press, 1995. p. 249.

¹⁴² HABERMAS, Jürgen. Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser 'Philosophie des Geistes'. In: *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1968. p. 30. Seguimos a tradução em língua portuguesa em: HABERMAS, Jürgen. Trabalho e Interação. In: *Técnica e Ciência como 'Ideologia'*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1997. Doravante a referência seguirá com a sigla AI para a edição alemã e TI para a tradução portuguesa.

reconhecimento é resultado da interação na qual a autoconsciência se fixa na base de um reconhecimento recíproco, significando que a identidade do “eu” depende necessariamente da identidade do “outro” e vice-versa.

Habermas percebe, na dialética da luta pelo reconhecimento, a revelação da dialética da relação ética que “reconstrói a opressão e o restabelecimento da situação dialógica como uma relação ética”.¹⁴³ Nesse aspecto, entende que os três tipos de relação dialética desenvolvidos por Hegel visam a uma oposição em relação à identidade do ‘eu’ kantiano compreendido como unidade originária da consciência transcendental. Hegel renuncia ao sujeito do conhecimento já pronto de Kant, optando, por um ‘eu’ que se comunica com um outro ‘eu’ e, “como de uma mediação absoluta, se constituem ambos reciprocamente como sujeitos”.¹⁴⁴ A consciência para o sujeito hegeliano depende da interação e do reconhecimento recíproco, já que “[...] a identidade do Eu só é possível através da identidade do outro que me reconhece, identidade que, por seu turno, depende do meu reconhecimento”.¹⁴⁵ Mesmo que *trabalho e interação* se mantenham numa relação dialética, e isso é importante para sinalizar os passos de Habermas, não significa dizer que em Hegel ambos sejam redutíveis um ao outro, mas apenas complementares e de igual importância na constituição do espírito.¹⁴⁶

Hegel associa trabalho e a interação sob o ponto de vista da emancipação relativamente ao poder tanto da natureza externa como da natureza interna. Nem reduz a interação ao trabalho, nem elimina este na interação; mas tem em vista uma conexão de ambos, na medida em que a dialética do amor e da luta não se pode dissociar dos êxitos da ação instrumental e da constituição da consciência astuta.¹⁴⁷

A preocupação de Habermas, neste escrito, consiste em retomar de maneira detalhada a reflexão filosófica sobre os conceitos de *trabalho e interação*, demonstrando insistentemente que as duas categorias conceituais não são redutíveis uma à outra.

Mas, mais interessante e de nenhum modo tão manifesta como relação da utilização dos símbolos com a interação e o trabalho é a relação das outras duas determinações do espírito abstrato: *a relação recíproca entre trabalho e interação*. Por um lado, as normas sob as quais se institucionaliza e adquire continuidade a ação complementar no marco da tradição cultural são independentes da ação instrumental. Certamente, as técnicas só se formam sob as condições da comunicação lingüística, mas nada têm em comum com as regras comunicativas da interação. Nos imperativos condicionados, a que segue a ação instrumental e que, por seu lado, resultam do

¹⁴³ AI, p. 17; TI, p. 18.

¹⁴⁴ AI, p. 13; TI, p. 12.

¹⁴⁵ AI, p. 19; TI, p. 19-20.

¹⁴⁶ HANSEN, Gilvan Luiz. *Modernidade, Utopia e Trabalho*. Londrina: Edições Cefil, 1999. p. 120.

¹⁴⁷ AI, p. 35; TI, p. 33.

domínio experiencial da ação instrumental, só entra a causalidade da natureza, e não a causalidade do destino. Não é possível uma redução da interação ao trabalho ou uma derivação do trabalho a partir da interação.¹⁴⁸

A análise dessa dimensão dialética entre linguagem, trabalho e interação permite a Habermas distinguir diferentes paradigmas, pois, se a relação dialética entre representação e trabalho configura uma relação paradigmática entre sujeito e objeto, a dialética no âmbito da interação configura um outro modelo de paradigma: o da intersubjetividade.

A dialética da representação e do trabalho desdobra-se como uma relação entre sujeito cognoscente e agente, por um lado, e o objeto como totalidade do que não pertence ao sujeito, por outro. A mediação entre os dois momentos por meio de símbolos ou instrumentos é pensada como um processo de exteriorização do sujeito – como processo de exteriorização (objetivação) e apropriação. Em contrapartida, a dialética do amor e da luta é um movimento na esfera da intersubjetividade.¹⁴⁹

Mesmo assegurando a distinção entre *trabalho* e *interação* com base nos escritos do jovem Hegel, Habermas não deixa de salientar – e essa é a sua tese defendida em *Trabalho e Interação* – que o processo de formação do espírito, conforme sistematizado nas lições de Iena, foi gradualmente sendo abandonado. Comparativamente “[...] já na *Fenomenologia*, a peculiar dialética de trabalho e interação tinha perdido o valor posicional, que ainda lhe era atribuído sistematicamente nas lições de Iena”.¹⁵⁰ Habermas ainda tece críticas a Hegel por este não ter conseguido deslocar o processo de mediação entre linguagem, trabalho e interação para o plano da razão comunicativa, ficando preso a um “modelo de auto-referência de um sujeito cognoscente, com seu conceito absoluto”.¹⁵¹ Revela-se, desse modo, que Hegel permaneceu com a sua reflexão filosófica no plano da consciência monológica.

A posição de Marx em relação à dialética ‘*trabalho e interação*’ também é registrada nesse escrito de 1967. Marx teria seguido o mesmo caminho delineado por Hegel, revendo a conexão entre *trabalho* e *interação* através da dialética entre forças produtivas e relações de produção. Em princípio, Marx teria assimilado a categoria de trabalho na mesma perspectiva hegeliana, visualizando-a como componente de emancipação, a partir do momento em que a criação do produto possibilitaria a geração de autoconhecimento no sujeito. Porém, Habermas direciona a Marx semelhante crítica endereçada a Hegel, dizendo que o equívoco cometido por Marx foi o de não ter

¹⁴⁸ AI, p. 33; TI, p. 31.

¹⁴⁹ AI, p. 39; TI, p. 36.

¹⁵⁰ AI, p. 36; TI, p. 34.

¹⁵¹ ARAÚJO (1996), p. 27.

explicado suficientemente a conexão entre *trabalho* e *interação*, mas antes ter reduzido a ação comunicativa (interação) à instrumental (trabalho).

[...] como revela uma análise mais pormenorizada da primeira parte da Ideologia alemã, Marx não explicita efetivamente a conexão entre interação e trabalho, mas, sob o título nada específico da práxis social, reduz um ao outro, a saber, a ação comunicativa à instrumental.¹⁵²

Marx não teve acesso aos escritos de Jena, mas desenvolveu, de forma similar às categorias de *trabalho* e *interação* a relação dialética entre forças produtivas e relações de produção. Diferentemente de Hegel que explicava a autoformação da humanidade num plano idealista, Marx passou a compreender que a autoformação estava enraizada nas próprias condições materiais da existência humana. O conceito de trabalho é, portanto, assumido por Marx como categoria epistemológica, porém, segundo Habermas, o mesmo não foi capaz de sustentar, dentro da mesma base epistemológica, uma explicação satisfatória da irredutibilidade que há entre trabalho e interação. O papel dominante que a categoria trabalho ocupou na reflexão de Marx não só desalojou como deixou sem importância as estruturas comunicativas da interação.

As obras de Marx constituíram-se, assim, em obras fundamentalmente sem equilíbrio, fato que produziu conseqüências importantes para a história posterior do marxismo. [...] Desse modo, a concentração de Marx na práxis material se tornou vulnerável a uma ênfase equivocada: ela abriu, no âmbito da epistemologia, o caminho para o colapso da interação no interior do trabalho.¹⁵³

Na visão de Habermas o que se projetava em Marx era uma dialética entre sujeito e objeto enquanto condição universal (praticamente ontológica) que, representada fundamentalmente pela categoria de *trabalho*, mantinha-se subjacente à reprodução material da espécie. Portanto, a suposição de emancipação para Marx vinha atrelada ao desenvolvimento das forças produtivas, com ênfase no aumento e no controle que os homens poderiam exercer sobre a natureza, implicando um crescente processo de racionalização.¹⁵⁴ É aqui que Habermas registra sua crítica, ao demonstrar que essa racionalização não é outra coisa que a adequação de meios a fins, portanto, uma racionalidade de índole instrumental. O pressuposto de Habermas é que o paradigma da produção de Marx não mais se sustenta, seja de um ponto de vista teórico seja ainda, da experiência histórica. Nem o proletário nem a tecnologia envolvida na base da produção sinalizam interesses emancipatórios.

¹⁵² AI, p. 45; TI, p. 41-42.

¹⁵³ GIDDENS (1995), p. 248.

¹⁵⁴ DOMINGUES, José Maurício. *Teorias Sociológicas no Século XX*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004. p. 76-78.

Pelo contrário, o aumento da tecnologia produziu a instrumentalização das atividades humanas e serviu ainda, sob a rubrica da ciência, de fonte de legitimação do sistema de dominação.¹⁵⁵

A distinção entre *trabalho* e *interação* tem o mérito de elucidar, por um lado, as ações baseadas em regras técnicas e, por outro, as ações que são dispostas segundo normas válidas. A separação destes dois conceitos presta-se, não obstante, para que Habermas reconstrua o desenvolvimento da espécie humana, como um processo histórico do desenvolvimento tecnológico, que é, ao mesmo tempo, interdependente do desenvolvimento institucional e cultural.¹⁵⁶ Com a distinção entre trabalho e interação Habermas não está reivindicando a ampliação do controle sobre os objetos manipuláveis e/ou intensificação do dinamismo técnico do trabalho sobre a natureza externa, mas exigindo que a distinção conceitual por ele proposta permita, de um ponto de vista analítico, a ampliação de nossa autonomia social diante da natureza interior. Para Heller “[...] a identificação de produção e trabalho dá a entender que o trabalho transforma a natureza exterior sem transformar a interior”.¹⁵⁷

Há, sem dúvida, em vários planos da obra habermasiana, conseqüências teóricas dessa distinção conceitual. Pode-se considerar as reflexões advindas da obra de 1967 em quatro planos: no plano por assim dizer ‘quase transcendental’; no plano metodológico; no plano sociológico; e no plano da evolução social. Citando-se a esse respeito Mc Carthy, percebe-se uma melhor visualização do quadro que ora se configura. Assim temos:

Em un plano ‘cuasi-transcendental’ la teoría de los intereses del conocimiento distingue el interés técnico por la predicción y control de procesos objetivados del interés práctico por el mantenimiento de una comunicación exenta de distorsiones. En plano metodológico, Habermas distingue entre investigación empírico-analítica e investigación hermenéutica o crítica. En el plano sociológico distingue entre los subsistemas de acción racional con respecto a fines y el marco institucional en que esos subsistemas están insertos. Y en el plano de la evolución social distingue entre el crecimiento de las fuerzas productivas y del potencial tecnológico y la extensión de la interacción libre de dominio.¹⁵⁸

Por ora, interessa-nos, sobretudo sublinhar o plano da evolução social, o que nos leva aos conceitos provenientes da teoria marxista. Na perspectiva do marxismo – e aqui restringimos o último plano da nota supracitada – o objetivo de Habermas não é outro senão o de investigar se a dimensão das relações de produção pode ser, de fato, reduzida às forças de produção. Na pena do autor de *O Capital*, a espécie humana tem primeiramente a sua reprodução avaliada sob as

¹⁵⁵ HELLER (1997), p. 302.

¹⁵⁶ MC CARTHY (1992), p. 42.

¹⁵⁷ HELLER (1997), p. 304.

¹⁵⁸ MC CARTHY (1992) p. 42.

condições materiais da vida, pois parte da consideração inicial de que toda a ‘atividade humana’, ou ‘*práxis*’ propriamente dita, identifica-se com a categoria ‘trabalho’, fazendo da mesma um paradigma básico de análise da ação humana.

Nesta linha de raciocínio se percebe que a categoria ‘trabalho’ fundiu a produção material e a interação social em um único e mesmo paradigma. Habermas, a esse respeito, não desconsidera o papel relevante de Marx no estabelecimento de um modo adequado de crítica, porém, o que avalia como falho nesse pressuposto crítico é o deslocamento que Marx faz na sua reflexão, ao deixar de lado as pretensões da filosofia e optar pelo caráter científico do positivismo, acreditando encontrar neste um método mais eficaz para desenvolver uma crítica menos abstrata e mais compatível com o real. Para Habermas “[...] se dá na obra de Marx uma tensão básica, nunca resolvida, entre reduativismo e cientificismo de sua autocompreensão teórica e o caráter dialético de sua investigação social concreta”.¹⁵⁹

É manifesto que Habermas reconhece o papel de crítica do qual o pensamento de Marx é portador, no entanto, não admite que seja possível para uma teoria que pretende ser crítica, eleger como base paradigmática de análise *o status* científico proveniente das ciências naturais, restringindo, dessa forma, o alcance de sua reflexão tão somente à síntese do homem com a natureza pela categoria ‘trabalho’. “Não tivesse Marx embaralhado interação e trabalho sob o denominador comum da *práxis* social, houvesse ele aplicado, em vez disso, o conceito materialista da síntese às realizações instrumentais e às inter-relações do agir comunicativo da mesma forma, então a idéia de uma ciência do homem não teria ficado obscurecida pela identificação com uma ciência da natureza”.¹⁶⁰ Para Habermas, a filosofia deve preservar-se enquanto crítica e toda teoria da sociedade que reivindica ser auto-reflexão da história da espécie não pode simplesmente negar a filosofia.¹⁶¹ Sem desconsiderar a síntese técnica – produto da mediação entre homem e natureza –, Habermas almeja levar também em consideração, no plano da interação, a síntese prática – resultado da mediação entre os sujeitos no plano institucional e cultural.

Tendo Marx, portanto, reduzido a sua reflexão à dimensão do trabalho, restringiu inevitavelmente o escopo do seu pensamento teórico ao nível do agir instrumental. “[...] Marx interpreta, porém, aquilo que ele mesmo faz usando o modelo bem mais limitado de uma

¹⁵⁹ MC CARTHY (1992), p. 37.

¹⁶⁰ HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e Interesse*. Introdução e Tradução de José N. Heck. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982. p. 77. Usaremos para as demais referências a essa obra a sigla CI.

¹⁶¹ CI, p. 77.

autoconstituição da espécie a realizar-se única e exclusivamente pelo trabalho. [...] Marx reduz o curso da reflexão ao nível do agir instrumental”.¹⁶² Não se espera daí – sinaliza Habermas – que seja possível brotar do paradigma da produção e do trabalho um processo de emancipação prático para o homem. “A *emancipação relativamente à fome e à miséria* não converge necessariamente para a *libertação a respeito da servidão e da humilhação*, pois não existe uma conexão evolutiva automática entre trabalho e interação”.¹⁶³ Essa idéia de Habermas permanece sedimentada ao longo de seus escritos, podendo ser lida, por exemplo, em o *Discurso Filosófico da Modernidade*:

[...] a perspectiva da emancipação não se origina precisamente do paradigma da produção, mas do paradigma da ação orientada para o entendimento recíproco. É a forma dos processos de interação que tem de ser alterada, se se quer descobrir praticamente o que os membros de uma sociedade poderiam querer em cada situação e o que deveriam fazer no interesse comum. Torna-se mais clara a seguinte posição: ‘Quando os homens, conscientes das pressões e limitações da sua situação de vida, determinam socialmente os objetivos e valores coletivos das suas ações por meio de uma articulação assim como de uma confrontação dialógica das suas necessidades, (só) então sua vida torna-se racional’. No entanto, uma teoria comprometida com o paradigma da produção nada poderá dizer a respeito da fundamentação dessa idéia de razão como uma idéia contida fatualmente nas relações de comunicação e que se apreende de modo prático.¹⁶⁴

No intuito de ser enfático no diagnóstico do marxismo e igualmente do capitalismo, Habermas se propõe a reinstaurar a dimensão da interação – associando, para esse intento, a hermenêutica e a reflexão crítica – como esferas autônomas em relação à esfera da produção técnica.¹⁶⁵ Em suas palavras temos a seguinte consideração: “Hoje, visto que se tenta reorganizar os contextos comunicativos da interação, embora se trate de uma interação consolidada de forma natural, segundo o modelo dos sistemas tecnicamente progressivos da ação racional relativamente a fins, temos razões suficientes para manter estritamente separados os dois momentos”.¹⁶⁶

A insistência de Habermas em manter as esferas de *trabalho* e *interação* separadas, apontando a heterogeneidade e a irredutibilidade de uma a outra é precisamente para evadir-se da possível junção de progresso técnico e comportamento racional da vida. Mantendo a postura, segundo a qual o progresso técnico por si não é portador de emancipação, Habermas sinaliza para as conseqüências que podem ser originadas da confluência entre *trabalho* e *interação*, destacando, como principal, a consolidação da ideologia tecnocrática.

¹⁶² CI, p. 59-60.

¹⁶³ AI, p. 46; TI, p. 42.

¹⁶⁴ DFM, p. 119.

¹⁶⁵ GABÁS, Raúl. J. Habermas: *Dominio Técnico y Comunidad Lingüística*. Prólogo de Javier Muguerza. Barcelona: Editorial Ariel, 1980. p. 138.

¹⁶⁶ AI, p. 46; TI, p. 42.

À medida que conseguia desenvolver a produção de novas tecnologias, o conhecimento científico buscava imprimir os traços de uma possível identificação entre conhecimento e ciência. Esta idéia veiculada pelo positivismo veio comprometer o projeto de emancipação da razão, uma vez que a ciência, no seu procedimento de investigação do factual, deixou-se compreender na perspectiva da teoria do conhecimento como um saber absoluto. Habermas manifesta-se no prefácio de *Conhecimento e Interesse*, registrando a sua posição da seguinte forma: “[...] Quem busca examinar o processo de dissolução da teoria do conhecimento, o qual deixa como substituta a teoria da ciência atrás de si, galga os degraus abandonados da reflexão. [...] Recusar a reflexão, isto é o positivismo”.¹⁶⁷

A identificação entre conhecimento e ciência comprometeu o estatuto epistemológico daquilo que é possível de ser conhecido, pois somente alça a um *status* de cientificidade aquilo que venha atender aos reclames impostos pelo próprio paradigma da ciência. Denominada por Habermas de cientificismo, esta idéia significa “[...] a fé da ciência nela mesma, a saber, a convicção de que não mais podemos entender ciência como uma forma possível de conhecimento, mas que esta deva identificar-se com aquela”.¹⁶⁸

O condicionamento do conhecimento a mero instrumento a serviço da ciência tornou o potencial crítico da razão banalizado e submetido aos ditames da técnica, surgindo daí a crença de que o avanço tecnológico sanaria todos os problemas da vida humana. Porém, o procedimento metodológico da ciência fez com que a mesma se distanciasse de uma reflexão crítica, passando a operar em bases de um pensamento calculador. Nesse sentido, o caminho do positivismo não foi outro senão o evidenciado por Habermas: a recusa à reflexão.

Ao refazer o caminho de sucesso do positivismo, a reflexão presentifica, em base de sua própria estrutura bipolar, o fracasso histórico de um saber que invoca o real a-histórico, seja como regra, seja como estofo para blindar seu método científico contra todo e qualquer questionamento epistêmico. Com isto, o interesse emancipatório tornou-se voluntarista, artefato ideacional, uma espécie de simulacro ideológico: o conhecimento autonomizou-se por sobre interesses societários que, na verdade, o sustentam.¹⁶⁹

Deve-se ter em mente que a modernidade, em seu projeto inicial, havia determinado como meta principal a realização de uma civilização instaurada na razão, que se disponibilizasse a efetiva

¹⁶⁷ CI, Prefácio, p. 23.

¹⁶⁸ CI, p. 27.

¹⁶⁹ HECK, José N. Introdução à *Conhecimento e Interesse* de Jürgen Habermas. In: HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e Interesse*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982. p. 16.

“conquista do sentido da vida histórica dos homens”.¹⁷⁰ O domínio da natureza externa, que a princípio constituiu a expressão teórica da ciência moderna, engendrou-se como forma de conhecimento que visava contribuir para a concretização de uma sociedade emancipada, delegando ao homem a posição de senhor da natureza e dono de seu rumo. O conhecimento científico e a apropriação da técnica por meio do positivismo suprimiram a aspiração ao conhecimento teórico do mundo, em benefício, quase que exclusivo, de sua utilização técnica.¹⁷¹

[...] A ciência moderna assume, neste contexto, uma função peculiar. Diferentemente das ciências filosóficas de tipo antigo, as modernas ciências experimentais desenvolvem-se desde a era de Galileu, num marco metodológico de referência que reflete o ponto de vista transcendental da possível disposição técnica. As ciências modernas geram por isso um saber que pela sua *forma* (não pela sua intenção subjetiva), é um saber tecnicamente utilizável, embora as oportunidades de aplicação, em geral, só tenham surgido posteriormente.¹⁷²

A objetivação metódica da natureza foi alcançada graças à combinação da matemática com a atitude instrumental que, por meio da experimentação de seus objetos disponíveis, passou a dispor da natureza para fins de exploração e de manipulação. Desse modo, a ciência moderna, guardiã do estatuto epistemológico, acabou por conceder o *status* de conhecimento somente àquilo que se enquadra nos requisitos científicos. Esta fase caracteriza-se pelo cinismo da razão à medida que a modernidade abandona a intenção crítica que movia seus propósitos iniciais, em benefício de um projeto oculto de dominação. A racionalidade torna-se cínica quando abandona o seu projeto inicial – o qual tinha surgido para combater o mito e promover o esclarecimento e a liberdade – a favor da sua instrumentalização, transformando-se num potencial de caráter repressivo e atrofiado, ao condicionar o conhecimento a um mero instrumento a serviço da ciência. Não obstante tenha concretizado, na sociedade moderna, sua índole instrumental, a razão consolidou também o exercício da dominação da natureza e, por extensão, a dominação do próprio homem. O seu potencial crítico, banalizado e submetido aos ditames da técnica, veio revestido da crença, oriunda dos ideais da *Ilustração*, de que o avanço tecnológico sanaria todas as mazelas da existência humana em seus aspectos materiais e espirituais. O progresso da tecnologia e o crescimento econômico orientado pelo saber técnico instrumental condicionaram as formas de ação à lógica desenvolvida pelo aparato sistêmico, reduzindo as decisões dos indivíduos e a organização da vida social ao componente técnico científico. Na perspectiva desta racionalidade, a regulação da sociedade passa a mover-se numa órbita

¹⁷⁰ OLIVEIRA, M. Araújo. A crise da racionalidade moderna: uma crise de esperança. In: *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte: n° 45, pp: 13-33, 1989. p. 16.

¹⁷¹ OLIVEIRA (1989), p. 21.

¹⁷² TWI, p. 72-73; TCI, p. 66-67.

tecnocrática, “fazendo com que os indivíduos percam a possibilidade de crítica, submetendo-se às decisões exigidas pelo progresso técnico”.¹⁷³

A noção de progresso proveniente do iluminismo pauta-se na concepção hegeliana de história que busca assegurar à cada acontecimento “um momento da marcha da humanidade em direção à liberdade”.¹⁷⁴ Essa concepção é identificada pelos frankfurtianos, principalmente Adorno, como ideológica, já que os acontecimentos históricos que marcaram o decurso da primeira metade do século XX diminuíram e, quando não, desmentiram a importância da filosofia de Hegel nesse quesito. Porém, os próprios frankfurtianos tiveram de aplainar, por um lado, as implicações que eles carregavam em relação ao projeto marxista de emancipação social, e por outro, as críticas que começavam a ser movidas em relação à dimensão cultural do progresso.¹⁷⁵ No fundo está a recusa em confundir o progresso proveniente da técnica e da ciência com o progresso da humanidade.¹⁷⁶

Adorno interceptou a noção de progresso como envolvida numa concepção dialética, a dialética do progresso nutrida na própria dialética do esclarecimento, o que fez pesar, desde Weber, a suspeita de que o progresso, implicado no racionalismo ocidental, despertaria características negativas e céticas quanto à emancipação, pois o progresso não é senão *dominação progressiva*.¹⁷⁷ O ápice dessa reflexão encontra-se na *Dialética do Esclarecimento*¹⁷⁸ escrito com a colaboração de Horkheimer. Nessa obra, Adorno e Horkheimer expressam que o próprio esclarecimento se transformou em mito.

O mito converte-se em esclarecimento e a natureza em mera objetividade. O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder. O esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este conhece-os na medida em que pode manipulá-los. O homem de ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-los. É assim que seu *em-si torna para ele*. Nessa metamorfose, a essência das coisas revela-se como sempre a mesma, como substrato da dominação.¹⁷⁹

A razão em sua plataforma calculadora e instrumental possibilitou que “desmistificando as superstições do mundo animista, que havia atribuído erma alma às coisas, o progresso acabasse por submeter-se a uma mistificação bem mais terrível: a de um mundo que transforma a alma do homem

¹⁷³ PIZZI, Jovino. *Ética do discurso: A racionalidade ético-discursiva*. Porto alegre: Edipucrs, 1994. p. 20.

¹⁷⁴ LÖWY, Michael; VARIKAS, Eleni. A crítica do Progresso em Adorno. In: *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, n. 27, 1992, p. 201.

¹⁷⁵ LÖWY; VARIKAS (1992), p. 203.

¹⁷⁶ LÖWY; VARIKAS (1992), p. 206.

¹⁷⁷ LÖWY; VARIKAS (1992), p. 207.

¹⁷⁸ ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução: Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

¹⁷⁹ ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. (1985), p. 24.

em coisa”.¹⁸⁰ A razão, enfim, desviou-se de sua finalidade que é a emancipação e, por esse motivo, não se espera mais do progresso tecnológico, que é alimentado pela racionalidade calculadora, a realização em plenitude do potencial progressivo do *Aufklärung*. À medida que a razão abandona os fins que devia perseguir, também o progresso tecnológico se vê autonomizado e livre para privilegiar os meios sistêmicos a que passa a servir, transformando a noção de progresso em sinônimo de poder.¹⁸¹

Assim que a ciência e a técnica passaram a exercer a manipulação instrumental da natureza ocorreu também a transferência dessa mesma manipulação para o âmbito das relações humanas, produzindo um processo de reificação. Contra a reificação e/ou dominação não cabe mais a pretensão de conciliação completa com a natureza, como se fosse possível e desejável submeter novamente o homem às forças naturais, mas trata-se de preservar “[...] a memória viva da sua unidade original com a natureza como antídoto contra a reificação. É a lembrança da natureza, mais que a própria natureza, o inimigo da dominação”.¹⁸²

Mesmo que não haja possibilidade, no curso real da história, admitir uma filosofia positiva da história apontando para uma finalidade linear temporalmente e com leis preestabelecidas que conduzam à sua consecução final, as perspectivas de realização do progresso humano permanecem em aberto, ora como potencialidade, ora como promessa. Habermas compartilha com Adorno dessa visão, o que não o impede de continuar apostando no potencial da emancipação. Sem leis previamente estabelecidas e sem teleologia que oriente o curso histórico e/ou o progresso humano, a certeza que resta ao desenvolvimento da temporalidade é a possibilidade de rupturas que interrompam o curso anterior e abram novas perspectivas até então desconhecidas. A diferença que se planta entre Adorno e Habermas é que o primeiro vê as novas possibilidades do desdobramento histórico a partir das catástrofes e mazelas produzidas na primeira metade do século XX; Habermas, ao contrário, sem desconsiderar os fatos reais históricos, aponta para a possibilidade de o desdobramento histórico ser contemplado enquanto processo de reflexão e de aprendizagem no caminho que conduz à emancipação. Da mesma forma que o pessimismo de Adorno diante do fascismo e da civilização americana não lhe permite forjar ontologicamente o progresso tecnológico como declínio e dominação total, também Habermas não pode, em seu otimismo pela emancipação, ontologizar a evolução social.

¹⁸⁰ LÖWY; VARIKAS (1992), p. 210.

¹⁸¹ LÖWY; VARIKAS (1992), p. 209.

¹⁸² LÖWY; VARIKAS (1992), p. 212.

A modernização e a racionalização calculadora, correlativos do progresso técnico, tiveram como resultado uma perda, um declínio, uma degradação em relação às sociedades pré-modernas. A tecnificação priva os gestos humanos de ‘toda hesitação, de toda circunspeção e de todo refinamento’, ela lega ao ‘perecimento da experiência adquirida’ e à ‘decadência do dom’. Numa palavra: com o progresso, ‘o que os homens perderam foi o componente humano de cultura.’¹⁸³

A decorrente tecnificação do mundo moderno impôs, também no campo da moral e do direito, uma racionalidade de índole instrumentalizada que converteu as questões prático-morais ao âmbito das decisões de ordem técnica. Com esse procedimento, não foi possível a razão fundar uma orientação normativa orientada pela autonomia do sujeito, mas, antes, fez a conversão do homem a objeto da ciência, como se o mesmo fosse um elemento entre outro da natureza, passível de domínio e de manipulação. A razão instrumentalizada passou a preocupar-se, tão somente, com a definição de fins condicionados às circunstâncias dadas. Em lugar de fins últimos se devem buscar fins adequados a meios disponíveis. Na carência de um fim último, o sujeito moderno passou a flexibilizar sua ação por uma lógica meio-fim, em que o fim, não sendo determinado, senão circunstancialmente, possibilita a transformação do homem em objeto, cuja ação torna-se passível de manipulação e de instrumentalização.

Se hoje o diagnóstico da razão, para muitos autores, não aponta para uma dimensão emancipatória, mas antes para uma dimensão dominadora que exerce sobre a vida humana uma repressão cada vez mais sofisticada, não significa, para Habermas, que o projeto da modernidade tenha-se constituído um equívoco ou que não tenha havido no horizonte outra alternativa senão anunciar a falência da razão. Não obstante o descrédito da razão em face de alguns pensadores que procuram cavar sua sepultura, Habermas ainda acredita na possibilidade de que esta não chegou ao seu fim, mas encontra-se envolvida por uma crise interna que é decorrência da adoção do modelo de racionalidade instrumental em detrimento do modelo de razão comunicativa.

[...] No la racionalidad científica como tal, pero sí su ‘hipostatización’, parece pertenecer a los rasgos indiosincráticos de la cultura occidental y apuntar a un patrón de racionalización cultural y social que procura a la racionalidad cognitivo-instrumental un predominio unilateral no sólo en la relación con la naturaleza, sino también en la comprensión del mundo y en la práctica comunicativa cotidiana en su totalidad.¹⁸⁴

O predomínio da racionalidade instrumental instaurou, de certo modo, uma crise no interior da modernidade em dois aspectos. Num primeiro, o modelo instrumental da razão não conseguiu responder satisfatoriamente aos problemas que emergiram do âmbito prático, isto é, da esfera

¹⁸³ LÖVY; VARIKAS (1992), p. 209.

¹⁸⁴ TkhI, p.

individual e social dos seres humanos, mas acabou reduzindo-os à mesma lógica instaurada na dominação da natureza. Num segundo, esta racionalidade atrofiou o desenvolvimento da racionalidade comunicativa, que também foi gerada no seio da modernidade e veio à tona porque o projeto moderno proclamou a autonomia dos sujeitos em relação aos componentes tradicionais da religião e dos valores culturais, de forma a liberar o potencial discursivo e a tematização das pretensões de validade que, no modelo das sociedades tradicionais, estavam inevitavelmente impedidas de questionamentos.¹⁸⁵

A reflexão de Habermas aponta para a possibilidade de repensar os componentes emancipatórios do projeto moderno presentes na racionalidade comunicativa, objetivando superar a perspectiva técnico-científica e assumir uma postura diferente em relação aos pensadores críticos da razão que encampam a chamada postura pós-moderna.¹⁸⁶ O abandono da modernidade assumida por estes pensadores opõe-se à proposta habermasiana de ampliar a racionalidade por intermédio de uma guinada lingüística e pragmática. É nesta ampliação, que Habermas visualiza as condições de possibilidade para a fundamentação de juízos prático-morais no contexto da modernidade secularizada. O reflexo da sociedade moderna estruturada em um *agir-com-respeito-a-fins* que não se orienta por normas sociais, nem legitima seus procedimentos na sanção autorizada de todos os concernidos, deve ser revista por uma perspectiva de racionalidade mais ampla. A essa constatação, vê-se claramente que a modernidade, ao supervalorizar os ditames da racionalização social, atrelou o seu projeto a uma reduzida autocompreensão cognitivista. Cabe, no entanto, “reclamar a importância das esferas da racionalidade prática e expressiva, que, junto com a da ciência e técnica, resultaram do longo processo de desencantamento do mundo”.¹⁸⁷

A tarefa a que se propõe, qual seja, de recuperar as esferas de racionalidade prática e expressiva passa pela distinção dos conceitos analisados de *trabalho* e *interação*. A percepção dos escritos de Hegel, no período de Jena, deixa transparecer em Habermas uma convicção, a qual é levada adiante, principalmente na crítica crucial que dirige a Marx: a idéia de que *trabalho* e *interação* são apresentados como irredutíveis entre si.

¹⁸⁵ OLIVEIRA (1989), p. 32.

¹⁸⁶ A forma de pensamento que se convencionou chamar de pós-moderno deve seu nascimento à crise da Modernidade gestada pela fragmentação da razão em uma pluralidade infinita de sub-razões. A base desse pensamento está centrada em Nietzsche, iniciador do movimento contra a racionalização da cultura ocidental. “Para ele, a tarefa fundamental do pensar, depois de séculos de metafísica, consiste em recuperar a vida contra a razão, que é fonte de ilusão, engano e erro”. (Cf: OLIVEIRA, M.A. Ética e Práxis Histórica, p. 160)

¹⁸⁷ REPA (2000), p. 07.

Na dialética marxista entre forças de produção e relações de produção, Habermas começa por sinalizar, já na separação entre *trabalho* e *interação*, uma importante reflexão acerca da reconstrução do materialismo histórico. Ele acredita que uma forma de produção somente se torna estável e equilibrada, quando ocorre a compatibilidade estrutural entre as forças produtivas e as relações de produção, como também é certo que o desenvolvimento de novas forças produtivas pode acarretar mudanças significativas e até revolucionárias na correspondência entre as forças produtivas e as relações de produção. Habermas não estaria, nesse sentido, desconsiderando o impulso potencial existente nas forças produtivas que é capaz de provocar mudanças nas relações de produção. O que não estaria de acordo com Marx é a idéia de que tão somente o desenvolvimento das forças produtivas seja capaz de configurar uma nova forma de organização social. A idéia que defende, ao propor a reconstrução do materialismo histórico, é a de que “[...] los nuevos impulsos cognoscitivos solo se traducen a um auténtico desarrollo de las fuerzas de producción cuando surge um nuevo marco institucional”.¹⁸⁸

[...] El crecimiento de las fuerzas productivas y de la eficiencia administrativa no conduce de por sí a la sustitución de las instituciones basadas en la fuerza por una organización de las relaciones sociales ligada a una comunicación libre de dominación. Una cosa son los ideales de dominación técnica de la historia y otra muy distinta la aspiración a emanciparse de las fuerzas cuasi-naturales de la dominación política y social, y también difieren radicalmente los medios para realizar ambas cosas. Por eso es de decisiva importancia para una teoría crítica de la sociedad el que las diferentes dimensiones de la práctica social se hagan explícitas; sólo así podremos comprender su interdependencia”.¹⁸⁹

Habermas conseguiu fazer que se extraísse de seus escritos uma compreensão de sociedade diferente daquela ilustrada na ótica de Adorno, Horkheimer e Weber. O ponto fundamental de sua análise sedimenta-se na projeção da ‘intersubjetividade lingüística no âmbito da ação social’. Em análises suscitadas pelos estudos lingüísticos de Wittgenstein e da filosofia hermenêutica, notou que os sujeitos estão desde sempre unidos em decorrência da intersubjetividade enraizada nas estruturas da língua. É por esse motivo que acredita ser a reprodução da vida social caracterizada pela linguagem enquanto pressuposto fundamental indispensável. Tendo em consideração que a vida humana carrega consigo a singular distinção de compreensão pela língua, não menos viável será a formulação de uma teoria crítica que privilegie a linguagem – esfera da reprodução simbólica – como componente distinto da noção de trabalho – esfera da reprodução material – associando-se para cada um dos dois componentes, categorias diferentes de racionalidade. Os conceitos de

¹⁸⁸ GABAS (1980), p. 142.

¹⁸⁹ MC CARTHY (1992), p. 57.

trabalho e interação apresentam-se como categorias distintas, porém, igualmente fundamentais para a reconstrução do desenvolvimento histórico.

Habermas concebe os dois tipos de ação definidos em sua crítica a Marx não apenas como um esquema de formas específicas de atividade, mas também como o marco para realizações cognitivas especiais; nesse sentido, ambas as dimensões fundamentais da reprodução social, o ‘trabalho’ e a ‘interação’, devem distinguir-se ainda por uma forma independente de produção de conhecimento e uma forma independente de ‘racionalidade’.¹⁹⁰

Três aspectos nessa leitura de Habermas são importantes destacar: a distinção entre os dois modelos de ação e de racionalidade; a prioridade concedida à pragmática universal, como forma de esclarecer a infra-estrutura lingüística da ação comunicativa; e a teoria da evolução como forma de explicitar a lógica do desenvolvimento na ordem do conhecimento social, distinto em seu posicionamento na dupla estrutura de racionalização presente nas categorias ‘trabalho’ e ‘interação’.¹⁹¹

Como vimos, Habermas recupera do jovem Hegel de Jena – preocupado com o processo de formação do espírito (*Geist*) – a importância da linguagem no modo como a comunicação opera entre os seres humanos e sua significação como condição fundamental na explicação do *Geist*. A linguagem detém em si as condições para a intersubjetividade ou interação, diferentemente da categoria ‘trabalho’ que determina o modo específico de o ser humano se relacionar com a natureza. Portanto, o processo de autoformação dos seres humanos em sociedade ou do desenvolvimento da cultura humana passa necessariamente por estes dois conceitos-chaves.¹⁹²

A idéia de que a espécie humana enquadra-se em um processo de preservação e de reprodução leva Habermas a entender que a mesma integra-se a um decurso evolutivo que se efetua continuamente pelas duas condições essenciais da existência: o *trabalho* e a *interação*. Nesse sentido deve-se considerar que a realidade social – e daí a teoria social habermasiana – seja constituída existencialmente por estas duas categorias ou condições. *Trabalho e Interação* integram quase que condições transcendentais, ao especificarem os meios de reprodução do gênero humano. A categoria *trabalho* é integrada ao sistema de ação instrumental e busca satisfazer a tudo aquilo que é passível de controle e de produção de conhecimentos tecnicamente utilizáveis. O trabalho, nesse sentido, coloca-se como fundamento do interesse técnico na ordem do conhecimento que se pretende racional, visando a organização dos meios para alcançar possíveis metas ou objetivos previamente

¹⁹⁰ HONNETH, Axel. Teoria Crítica. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan. *Teoria Social Hoje*. Tradução de Gilson Cardoso de Sousa. São Paulo: Editora Unesp, 2000. p. 540.

¹⁹¹ HONNETH (2000), p. 540-541.

¹⁹² GIDDENS (1995), p. 246-247.

estabelecidos. A sistematização dos conhecimentos adquiridos no processo acumulativo de aprendizagem “[...] conduz a constituição das ciências empírico-analíticas, que caracteristicamente apontam a explicação causal e a predição condicional”.¹⁹³ Nesse contexto, Habermas não considera, como Marcuse, que o conhecimento técnico ou científico seja, na sua própria formulação, um conhecimento ideológico, mas equaciona o trabalho como ‘ação racional orientada por fins’ (Zweckrationalität) e, desse modo, restringe o alcance do conhecimento técnico científico à esfera da racionalidade instrumental.¹⁹⁴ Habermas, levado por suas intuições, teria ignorado completamente o significado antropológico de trabalho tal como proposto por Marx. Reduzir o trabalho ou torná-lo idêntico à reprodução material significa defini-lo exclusivamente como “metabolismo da sociedade com a natureza”.¹⁹⁵

A *interação*, ao contrário, visa à geração de compreensão mútua entre os membros integrantes de determinadas formas de vida que, fazendo uso da linguagem ordinária, podem interpretar o sistema simbólico que prevalece no cotidiano em que interagem, propiciando o acordo e o consenso sobre os valores praticados. Aqui, a linguagem adquire conotações transcendentais, enquanto condição de possibilidade do entendimento mútuo, e as ciências hermenêuticas destacam-se nesse contexto, aspirando à interpretação e à compreensão dos complexos de significação simbólica.¹⁹⁶ Habermas relaciona a dimensão da interação à ação comunicativa, exigindo outro parâmetro de racionalidade que leve em consideração expectativas recíprocas de comportamento e normas consensuais.

Esses dois tipos de ação – instrumental e comunicativo – servem como base para Habermas ‘distinguir setores institucionais diferentes da sociedade’, como também para ‘iluminar a totalidade dos padrões no desenvolvimento das sociedades’.¹⁹⁷ Não é nosso objetivo discutir tais critérios de seleção aqui, pois o que buscamos é “acompanhar a tentativa de Habermas de usar a distinção entre *trabalho* e *interação* para analisar a evolução das sociedades”.¹⁹⁸

O que Habermas reivindica é uma análise mais detalhada da ‘interação’ e ao fazer isso direciona um arsenal crítico a Marx, por este não ter conseguido apreender de modo satisfatório, no desenvolvimento das sociedades, o potencial da ação comunicativa. Marx teria localizado os

¹⁹³ OLIVÉ, Leon. *Estado, Legitimación y Crisis*. Crítica de tres teorías del Estado capitalista y de sus presupuestos epistemológicos. México: Siglo Veintiuno Editores, 1985. p. 145.

¹⁹⁴ GIDDENS (1995), p. 249.

¹⁹⁵ HELLER (1997), p. 304.

¹⁹⁶ OLIVÉ (1985), p. 145.

¹⁹⁷ GIDDENS (1985), p. 250.

¹⁹⁸ GIDDENS (1985), p. 251.

processos de aprendizagem, inerentes à evolução social, na esfera das forças produtivas sem levar em consideração a importância das ‘visões de mundo’, das ‘representações morais’ e das considerações culturais no processo de ‘formação de identidade’, componentes igualmente significativos para serem debitados na conta da evolução social. Para Habermas, a leitura reducionista de Marx, que aloca a evolução social apenas no desenvolvimento das forças produtivas, tem de ser ampliada para levar em conta uma melhor compreensão dos componentes mencionados, principalmente, das estruturas normativas.¹⁹⁹ “Não obstante, o alicerce filosófico de tal materialismo revela-se insuficiente para estabelecer uma auto-reflexão fenomenológica do conhecimento que possa ser praticada sem reservas e sirva, assim, de medida preventiva contra a atrofia positivista da teoria do conhecimento. A razão disto eu vejo, em perspectiva imanente, na redução do ato autogerador da espécie ao trabalho”.²⁰⁰

Mesmo que Habermas insista na diferenciação conceitual entre *trabalho* e *interação* como constitutivo da espécie humana, sua proposta não deixou de despertar críticas. A oposição entre *trabalho* e *interação* é um problema que Habermas carrega consigo, em parte, devido ao modo confuso com que ele se apropria das obras de Marx e de Weber.

A própria concepção de trabalho que Habermas atribui a Marx, ademais, seria, deficiente em si e não corresponderia de modo algum à perspectiva que Marx efetivamente articulou, pois para ele o trabalho não poderia ser reduzido a uma dimensão instrumental, porquanto teria uma profunda dimensão expressiva, que tendia a se perder precisamente sob os efeitos alienadores do trabalho abstrato sob o capitalismo.²⁰¹

Na visão de Anthony Giddens, Habermas teria selecionado dois tipos de ação para demarcar a distinção entre *trabalho* e *interação*: a ação racional com respeito a fins e a ação comunicativa. A questão é que nem um nem outro podem ser enquadrados, de um ponto de vista analítico, como tipos de ação específicos, já que nos processos concretos de trabalho existe, por exemplo, um envolvimento da interação.

[...] é um engano querer usar o ‘trabalho’ como equivalente de um elemento analítico da ação e ao mesmo tempo continuar a usá-lo no sentido do ‘trabalho social’; o mesmo se pode dizer do uso da ‘interação’ tanto como elemento analítico quanto como um tipo substantivo, oposto à ação solitária ou ‘monológica’.²⁰²

A distinção entre *trabalho* e *interação*, mesmo sob a mira de dificuldades conceituais, é projetada em *Técnica e Ciência como ‘Ideologia’*, levando-se em consideração a introdução de Max

¹⁹⁹ GIDDENS (1995), p. 251.

²⁰⁰ CI, p. 59.

²⁰¹ DOMINGUES (2004), p. 89-90.

²⁰² GIDDENS (1995), p. 252.

Weber e um novo quadro categorial de análise pautado na noção de ‘racionalização’. A interpretação da configuração entre as forças produtivas e as relações de produção, ainda que tangenciando uma reflexão que gira mais na órbita da sociologia, não deixa de refletir na reinterpretação que Habermas faz do conceito de racionalização weberiano.²⁰³ A importância de Weber está no fato de conceber a modernização ocidental como resultado de um processo histórico-universal da racionalização, buscando, além do mais, vincular a racionalidade da ação à racionalização da cultura. Habermas tem a intenção de forjar uma conexão de seu projeto teórico com as análises de Weber, sobretudo no que se refere à formação das diferentes concepções de mundo, à diferenciação das esferas culturais e às manifestações da institucionalização da ação racional com respeito a fins. É certo que Weber designou o processo histórico da racionalização da cultura ocidental como expansão da racionalidade com respeito a fins, desconsiderando outros aspectos da racionalidade passível de aquisição em processos de aprendizagem. No entanto, Weber não deixa, certamente, de apresentar categorias importantes para o propósito almejado por Habermas.

Um dos aspectos que Habermas comunga com Weber – e o que mais nos interessa destacar no contexto do que estamos discutindo – é a leitura neo-evolucionista da sociologia, principalmente naquilo que se refere ao campo da religião. O ponto norteador dessa leitura pauta-se na demonstração de que as dimensões cognitiva e moral da sociedade ocidental possuem um desenvolvimento evolutivo encadeado que condiz com a compreensão de modernidade. Vale registrar a passagem seguinte que nos fornece uma visão de conjunto acerca da presença de Weber na teoria da evolução social de Habermas.

O neo-evolucionismo weberiano [...] é formal, e não material, ou seja, pretende universalidade apenas para as estruturas de desenvolvimento. Os conteúdos dessas podem ser, ao contrário, particulares. As estruturas e desenvolvimento que nos interessam se referem tanto às formas de consciência (moral e cognitiva) individuais, quanto às concepções de mundo societárias. [...] Temos aqui, portanto, a junção das perspectivas ontogenética (desenvolvimento individual) e filogenética (desenvolvimento societário ou da espécie). Esse tipo de leitura pode tornar-se mais compreensível ao leitor contemporâneo caso ele se reporte às afinidades entre essas perspectivas e a psicologia do desenvolvimento cognitivo de Piaget e Kohlberg. Assim, a racionalização interna à esfera religiosa pode se percebida como uma forma de o homem tentar resolver o dilema de sua interação com os meios social e natural. Esse processo de aprendizado pressupõe um aumento do grau de consciência e de reflexão em relação à realidade que nos cerca, bem como do grau de autonomia e consciência moral que nela atua.²⁰⁴

²⁰³ MC CARTHY (1992), p. 57-58.

²⁰⁴ SOUZA, Jessé de. (org) *O Malandro e o Protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999. p. 19-20.

2 – Racionalidade e Ação na Teoria da Sociedade.

Em *Técnica e Ciência como 'Ideologia'* de 1968, Habermas procura estabelecer as bases conceituais de sua teoria da sociedade, tomando como parâmetro o conceito de racionalização weberiano.²⁰⁵ O texto, em sua estrutura argumentativa, deixa transparecer um raciocínio no qual Habermas procura criticar o conceito de racionalização weberiano, tendo como objetivo distanciar-se de Weber naquilo em que este possa comprometer o projeto moderno quanto à assimilação restrita de um único modelo de racionalidade e, ao mesmo tempo, criticar e reformular as categorias marxistas, para redimensionar elementos de crítica ao capitalismo os quais, segundo avalia, nesses autores estariam bloqueados.

Da parte de Weber, a racionalidade das sociedades ocidentais conduziu à perda de sentido e de liberdade. Apesar de a concepção weberiana ter levado o projeto moderno a um beco sem saída, Habermas nutre simpatia por sua teoria da racionalização, de tal forma que, em parte a assimila e, em parte, a critica. O próprio Habermas expressará mais tarde em *Teoria da ação comunicativa* que a formação das sociedades modernas somente alcançaram um diagnóstico mais preciso, em virtude da compreensão do processo de racionalização que as sociedades ocidentais sofreram a partir do século XVI. E foi Max Weber quem melhor soube expressar o decurso dessa racionalização, já que se ateuve à explicação desse processo considerando: (i) a marcha de desintegração da razão substancial, a qual trouxe, como consequência, a fragmentação das imagens de mundo sedimentadas em bases religiosas e metafísicas e, a partir daí, (ii) seguiu as cisões que foram sendo provocadas na maneira de se pronunciar a respeito da verdade, do justo e do belo, ou seja, a respeito da diferenciação das esferas de valor.

Entretanto, Habermas ressalta que a racionalidade de Weber é uma racionalidade plasmada no modelo de ação racional dirigida a fins, quer dizer, no modelo de racionalidade que se preocupa com a definição de meios e estratégias para a viabilização de fins já estabelecidos. Por esse motivo,

²⁰⁵Cabe mencionar a importância propedêutica que *Técnica e Ciência como Ideologia* virá a ocupar na construção teórica de Habermas. Seguindo aqui Luiz Bernardo Leite Araújo, no intuito de expressar a relevância da obra supracitada, registramos: “[...] A originalidade da abordagem não residia propriamente na caracterização bipolar dos sistemas sociais, mas no quadro conceitual e em sua aplicação ao problema da modernização das sociedades. Tal quadro abriu novas perspectivas, renunciando o conceito de sociedade e a tipologia das ações encontrados na obra magna de Habermas [Teoria da Ação Comunicativa]. O eixo interpretativo parte de duas distinções importantes. Em primeiro lugar, a distinção fundamental entre *interação* ou agir comunicativo e *trabalho* ou agir ‘racional relativo a fins’ (zweckrational). Em segundo lugar, a diferenciação, feita à luz da primeira, entre o *quadro institucional* de uma sociedade e os *subsistemas* do agir racional com respeito a fins. Destarte, Habermas propõe distinguir os sistemas sociais de acordo com o predomínio de um ou de outro tipo de ação”. Cf. ARAÚJO (1996), p. 24-25.

Weber entendeu que “a racionalização progressiva da sociedade depende da institucionalização do progresso técnico científico”,²⁰⁶ pois detectou que o intenso processo de racionalização, conjugado com o desenvolvimento da técnica e da ciência, acabou por invadir as esferas institucionais da sociedade, originando a transformação dessas instituições e a desestruturação de suas antigas legitimações. Desse processo de racionalização resultaram dois tipos de modernização – a cultural e a social – que respectivamente levaram à perda de sentido e à perda de liberdade.

Da parte de Marx, autor que configura em grande parte o horizonte no qual se move a reflexão habermasiana, fica a decepção de não poder comprovar na atualidade a consolidação de uma sociedade alternativa ao capitalismo. O prognóstico da autodestruição do capitalismo por meio de suas inerentes crises econômicas e da organização das lutas de classes já não se configura como teoria decisiva para levar o marxismo adiante, necessitando antes de revisão e atualização do quadro categorial para explicar não mais um capitalismo liberal, e sim um capitalismo com fortes tendências intervencionistas.

A melhor manifestação de Habermas quanto a sua posição perante o marxismo, e nesse momento condizente com nossa exposição, é a passagem de abertura da obra *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, na qual afirma a necessidade de reconstrução do materialismo histórico de Marx e revela-se ainda devedor do marxismo, porém submetendo-o às correções que julga necessária.

Reconstrução significa, em nosso contexto, que uma teoria é desmontada e recomposta de modo novo, a fim de melhor atingir a meta que ela própria se fixou: esse é o modo normal (quero dizer: normal também para os marxistas) de se comportar diante de uma teoria que, sob diversos aspectos, carece de revisão, mas cujo potencial de estímulo não chegou ainda a se esgotar.²⁰⁷

Habermas percebeu que o caminho adotado por Marx quanto à emancipação do gênero humano estava bloqueada em sua possibilidade de realização. O caminho escolhido por Marx tende ao fracasso porque este elegeu apenas o nível de desenvolvimento das condições de trabalho (forças produtivas) como único critério possível de evolução e emancipação da sociedade. Nas condições em que o marxismo apresentou o itinerário da emancipação, Habermas reclama a necessidade de apresentar um outro nível categorial que dê conta de recuperar, no horizonte das sociedades modernas, as condições efetivas de sua emancipação. Para ele “não são, entretanto, novas tecnologias que demarcam o caminho do progresso da formação social, mas etapas progressivas da reflexão; por seu intermédio se suprime o caráter dogmático de formas de dominação e de ideologias

²⁰⁶ TWI, p. 48; TCI, p. 45.

²⁰⁷ RHM, p. 09; RMH, p. 11.

superadas, a pressão do quadro institucional é sublimada e o agir próprio à comunicação libera-se como (um) agir que promove a comunicação propriamente dita. Com isto antecipa-se o objetivo de tal dinâmica, a saber: a organização da sociedade exclusivamente sobre a base de uma discussão livre de qualquer forma de dominação repressiva”.²⁰⁸ Apresenta para esse intento o nível de desenvolvimento das formas de integração social (interação), como medida para efetivar a reconstrução do materialismo histórico e, igualmente, a reformulação do conceito de racionalização proposto por Weber.

Partindo da premente necessidade de reformulação do conceito de racionalidade weberiano, Habermas busca aporte nas críticas que Marcuse endereçou a Weber. Para Marcuse, o conceito de racionalidade que Weber utilizou para explicar as repercussões do progresso técnico-científico no ajustamento institucional da passagem das sociedades tradicionais para as sociedades modernas, já é um conceito que traz inerente uma dominação oculta. Esse tipo de racionalidade ressalta Marcuse, exige o emprego da técnica que, em sua própria estrutura, se apresenta como um exercício de controle seja da natureza seja da sociedade.

Portanto, as esferas sociais, que, na leitura de Weber, foram reorganizadas por critérios de decisões racionais dirigidas a fins, acabaram por incorporar dentro de si a institucionalização da própria dominação. A conclusão de Marcuse, em relação ao processo de racionalização sofrido pelas sociedades ocidentais, evidencia bem esse fato ao dizer que: “[...] o conceito de razão técnica é talvez também em si mesmo ideologia”.²⁰⁹ A ciência, que desde o seu nascimento procurou exercer uma dominação eficaz sobre a natureza, acabou por proporcionar instrumentos cada vez mais eficientes para a dominação do próprio homem. A lógica de dominação instaurou-se na forma de racionalidade a partir da relação entre ciência e técnica, elevando sobremaneira o nível de racionalização social, o que propiciou a sedimentação do processo de institucionalização da dominação.

A racionalidade de Weber não é – na visão de Marcuse – aquela racionalidade do projeto iluminista capaz de reflexões e reconstruções racionais, mas antes uma forma determinada de dominação política oculta, praticada em nome da própria racionalidade. Essa forma implícita de ler o conceito de racionalidade chama a atenção para o fato de que, nas sociedades capitalistas

²⁰⁸ CI, p. 70.

²⁰⁹ TWI, p. 49-50; TCI, p. 46.

industriais avançadas, a dominação tende a perder o seu caráter explorador, tornando-se apenas racional, porém, sem deixar de conter a dominação política.

Esse tipo de racionalidade implícito na dominação é medida na sua capacidade de manutenção do sistema, ao mesmo tempo que é capaz de converter-se em fundamento de legitimação por meio da intensificação das forças produtivas associadas ao progresso técnico-científico. A racionalidade da dominação conduz a uma repressão objetivante, no sentido de adequação dos indivíduos ao aparelhamento de produção e distribuição.

Acresce ainda que Marcuse contribuiu com Habermas para a identificação de duas faces presentes na racionalidade de Weber: essa racionalidade não se presta mais como instância crítica das forças produtivas, tornando-se impotente para desmascarar a repressão objetivada das formas de produção; e ela adquire um caráter apologético quando passa a justificar as relações de produção como um enquadramento institucional funcionalmente necessário. “[...] Marcuse desenmascara, acertadamente según Habermas, que la técnica está entremezclada con el dominio político y el poder social (relaciones de producción e marco institucional)”.²¹⁰

O que fez Marcuse foi empreender uma análise da sociedade, mostrando que por detrás da ciência e da técnica se oculta um projeto de mundo determinado por classes. Habermas aceita essa leitura marcusiana e com ela consegue clarear a crítica que tece à racionalidade weberiana. No entanto, Habermas assinala que o modelo de ciência que se desenvolveu na modernidade, como um marco metodológico que reflete o ponto de vista transcendental da possível disposição técnica²¹¹, é na sua origem desprovido das condições para promover o interesse emancipatório. Nesse ponto, especificamente naquilo que se refere à natureza do *a priori* técnico, é que Habermas se distanciará de Marcuse.

Na concepção de Marcuse, a ciência e a técnica da modernidade são configuradas por um *a priori* contingente, o que significa que em sua gênese há uma matriz ideológica²¹², possível de reversão. Isso deixa manifesto em Marcuse que qualquer interesse de emancipação somente poderá ser concretizado se for possível uma revolução que altere a estrutura paradigmática do conhecimento técnico científico. Marcuse, na visão de Habermas, se sente tentado a abraçar a “[...] idéia de uma

²¹⁰ GABAS (1980), p. 111.

²¹¹ GABAS (1980), p. 107.

²¹² GABAS (1980), p. 111.

nova ciência com a promessa, familiar na mística judaica e protestante, de uma ‘ressurreição da natureza decaída’”.²¹³

Ao voltar sua atenção para essa questão, Habermas se mostra cético quanto a uma possível redenção da natureza não mais submetida ao domínio do homem mediante intervenção técnica. No entender de Habermas – que nesse ponto segue Arnold Gehlen – uma nova técnica implicaria em contemplar não apenas um projeto historicamente superável, mas em conduzir a um novo projeto do gênero humano em seu conjunto. Nesse sentido:

[...] Considera que la Idea de una ‘técnica nueva’ en Marcuse no representa ninguna alternativa real, pues el moderno esbozo técnico, o sea, en el fondo, la estructura de la acción medio-fin, no es un proyecto contingente del hombre, sino una constitución *trascendental* del mismo en tanto su conservación va ligada al intercambio con la naturaleza por el trabajo.²¹⁴

O fator mais importante para Habermas em *Técnica e Ciência como ‘Ideologia’* está presente em duas idéias. Na primeira, a incontestável impossibilidade de renunciar à técnica, já que esta faz parte da natureza humana e por seu meio, e não por outro, se dá a reprodução material da vida através do trabalho social. Há um contingente de adeptos, numa linhagem marxista, que defendem, a partir dessa idéia, a fusão entre técnica e marco institucional. Na segunda, a contribuição de Marcuse é fundamental por fazer ver que dentro dessa fusão reside a gênese da ideologia cientificista.

O posicionamento de Habermas diverge, nesse sentido, do de Marcuse, porque não é admitindo uma nova ciência e uma nova técnica que se desfaria a configuração tecnocrática das sociedades modernas. O encaminhamento de Habermas segue baseado no marco categorial já assinalado em *Trabalho e Interação*: manter a distinção de trabalho e interação para desfazer o caráter ideológico que há no encobrimento em que se põem a ação instrumental e a ação comunicativa.

No entender de Habermas, nem Weber nem Marcuse conseguiram dar satisfatória solução para o problema da materialização da ação racional com respeito a fins, pois a junção de ciência e técnica veio a fixar um sistema de ações instrumentais que, ao atingir o marco institucional, transferiu os modelos objetivados de sua lógica imanente para o espaço sociocultural, dominando-o na sua totalidade.

²¹³ TWI, p. 54; TCI, p. 50.

²¹⁴ GABAS (1980), p. 112.

[...] a forma racional da ciência e da técnica, isto é, a racionalidade materializada em sistemas de ação racional teleológica acaba por constituir uma forma de vida, uma ‘totalidade histórica’ de um mundo vital. Max Weber, ao falar da racionalização da sociedade, quis referir-se a este mesmo processo e pretendeu explicá-lo. Na minha opinião, [a de Habermas] nem Max Weber nem Herbert Marcuse o conseguiram de uma maneira satisfatória.²¹⁵

Apesar de Weber não ser portador de destacado merecimento na apresentação de solução ao problema exposto acima, é, sem dúvida, louvado pelo diagnóstico preciso do processo de racionalização apontado no advento do capitalismo. Fundamental em Weber é ter ele disponibilizado as condições para Habermas fazer uma leitura da trajetória histórica da evolução das sociedades por um viés cultural, ao invés de economicista, como havia sido proposto por Marx. Orientado pelo processo weberiano de racionalização, Habermas se ocupa em analisar a transformação do quadro institucional na passagem das sociedades tradicionais para as sociedades modernas.

Distinguindo-se das organizações mediadas por relações de parentesco, as sociedades tradicionais, na ótica de Weber, apresentaram basicamente três características que lhes permitiram ocupar um estágio posterior ao das sociedades antigas. A organização estatal da dominação é o primeiro critério que distancia a estrutura organizacional tradicional daquelas ainda edificadas com base no parentesco. Segue-se além disso a divisão da sociedade em classes e a legitimação da dominação calcada num estamento superior, derivado do mito ou da religião. Este último nos chama a atenção para dois aspectos. O fundamento de legitimação é inquestionável – uma vez alicerçado no sagrado – e sua interpretação abrange todo o conjunto da realidade.

Aspecto salutar das sociedades tradicionais é a capacidade que elas possuíam de distribuir, de modo desigual mas legítimo, a riqueza e a produção excedente. Estas sociedades souberam manter, por longos anos, as inovações técnicas dentro dos limites de seu quadro institucional. Porém, as inovações técnicas associadas aos melhoramentos organizacionais conseguiram alcançar um intenso grau de expansão, ampliando sobremaneira a atuação dos subsistemas com base na ação racional direcionada a fins, ameaçando a autoridade das tradições culturais.

Nesse sentido, Habermas assinala que somente o modo de produção capitalista se impôs como um mecanismo garantidor da expansão permanente dos subsistemas da ação racional teleológica, o que fatalmente abalaria a superioridade tradicionalista do quadro institucional. Aqui, Habermas deixa expressar que o capitalismo foi, na história mundial, o primeiro modo de produção que institucionalizou o crescimento econômico auto-regulado.

²¹⁵ TWI, p. 59-60; TCI, p. 55.

[...] Só depois de o modo de produção capitalista ter dotado o sistema econômico de um mecanismo regular, que assegura um crescimento da produtividade não isento sem dúvida de crises, mas contínuo a longo prazo, é que se institucionaliza a introdução de novas tecnologias e de novas estratégias, isto é, institucionaliza-se a inovação enquanto tal.²¹⁶

A corrosão do *quadro institucional* foi ocasionado pela sua incapacidade de gerenciar, dentro de seus limites legitimatórios, a expansão dos subsistemas de ação racional teleológica, acelerados sobremaneira pela *dinâmica evolutiva* das forças produtivas. As expansões desses subsistemas aliadas à estruturação de novas formas de produção solaparam as formas tradicionais de organização, fazendo com que tais subsistemas assumissem a direção e o controle social sob a marcha da racionalidade estratégica e instrumental. Os indivíduos foram pressionados a deslocar-se do contexto da interação mediado pelo *quadro institucional* para assumir o enfoque da ação racional dirigida a fins. A confrontação de *interação* com *racionalidade ligada às relações meio/fim* é assinalada por Habermas como ruptura da legitimação da dominação tradicional.

Desse modo, é possível constatar que a superioridade da produção capitalista está fundada em sua capacidade de ampliação e manutenção dos subsistemas, o que faz romper os limites impostos pelo *quadro institucional*. A legitimidade se alcança, agora, com a economia, pois a sociedade, tendo-a como base da organização de um mercado de trocas que chega a comportar a troca da força de trabalho daqueles para quem esta constitui a única mercadoria disponível, fez com que a economia se apresente como portadora de legitimidade, supondo dar garantias, a partir das relações de troca, a uma justiça de equivalência. Não obstante, essa aposta retirou a base política da sociedade, colocando em seu lugar uma base *imediatamente* econômica.

A diferente distribuição de riquezas entre as classes sociais, acentuada entre burguesia e proletariado, seria plenamente justificada, tomando-se o mercado como base de legitimação. Na concepção de Habermas, o problema da legitimação do capitalismo foi resolvido por uma singular fusão entre marco institucional (interação) e sistema econômico (trabalho).

Las normas de integración social (de justicia, de reciprocidad de acción) se insertan en el sistema económico mismo (mercado). El intercambio de mercancías (la acción económica), en cuanto equivalente, es justo, es una interacción legítima. Así, la desigualdad de poder económico se enmascara y legitima ‘desde abajo’, ya no desde criterios religioso-culturales (dominio político de clase), sino por la (aparente) racionalidad inmanente a las relaciones de producción. El buen funcionamiento económico asume a tarea de justificar las relaciones sociales. A su vez, la organización estatal se despoja de toda pretensión de dominio y se establece como una esfera de interés común, como garante del libre juego social, pero sin asumir un rol propio en juego mismo, sin intervenir directamente en el mercado. Por tanto, el marco institucional es inmediatamente económico (supuesta justicia del mercado) y solo mediatamente político: superestructura jurídica

²¹⁶ TWI, p: 67-68; TCI, p. 62-63.

y concepción del Estado como ideología que encubre y hace posible la ‘injusticia real’ del mercado.²¹⁷

Marx levou a cabo a crítica da ideologia burguesa na forma de economia política e alcançou êxito, ao desestruturar a ideologia da troca justa, de tal forma que o quadro legitimatório do capitalismo não pôde se sustentar duradouro na economia. “O capitalismo caracteriza-se, segundo Marx, pelo fato de retirar do céu as ideologias próprias às legitimações de domínio e violência palpáveis, trazendo-as para dentro do sistema do trabalho social. Na sociedade liberal-burguesa a legitimação do poder é deduzida da legitimação do mercado, quer dizer, da ‘justiça’ inerente às relações de troca da permuta equivalente. Esta justiça é desmascarada pela crítica ao fetiche da mercadoria”.²¹⁸

Com a alteração do Estado liberal para o Estado intervencionista, o capitalismo modificou de maneira significativa a sua plataforma ideológica na legitimação do sistema. Abandonando a sua posição de mero expectador neutro diante de um mercado de trocas livres, o Estado, ele próprio, assumiu a direção do sistema econômico, buscando uma nova forma de equilíbrio para o sistema capitalista. Esse intervencionismo implica – na visão de Habermas – uma repolitização do marco institucional, o que significa, em outros termos, que a troca de equivalentes já não podia manter a relevante tarefa a ela concedida no Estado liberal, a de exercer a função de integração social.

Nessa nova fase, o Estado, que antes tendia a manter-se à margem do mercado e da distribuição desigual, passou a dispor de seu poder para intervir no movimento econômico e na mediação entre as partes antagônicas das classes sociais. A mudança que ocorreu nessa nova etapa do capitalismo foi a de que a sociedade já não era mais capaz de integrar-se pelo livre intercâmbio econômico, delegando tal tarefa à direção e à organização do poder estatal.

Se o mundo se tornou estranho, incompreensível, isto advém do corte representado pela instauração do capitalismo e por suas transformações históricas subseqüentes. Não se baseando numa forma de legitimação tradicional, o capitalismo exige que sua legitimação seja produzida juntamente com a produção material. Com o declínio do mercado, essa legitimação tem de ser produzida em outras instâncias que não a da produção econômica. Isto, entretanto, configura uma situação em que do indivíduo se requer sistemicamente o assentimento e, ao mesmo tempo, se declara ser ele supérfluo, substituível. Não sendo mais efetivamente possível uma apreensão da totalidade do modo de produção, produz-se apenas a consciência da impotência e do estranhamento, vale dizer, uma reificação da consciência produzida, por assim dizer, administrativamente, ‘de cima’.²¹⁹

²¹⁷ GABAS (1980), p. 106-107.

²¹⁸ CI, p. 75.

²¹⁹ NOBRE, Marcos. *A Dialética Negativa de Theodor W. Adorno. A ontologia do Estado Falso*. São Paulo: Iluminuras, 1998. pp: 43-44.

Aspecto relevante a considerar nesse contexto é que no capitalismo liberal o Estado não necessitava de nenhuma justificativa direta, já que não exercia nenhum poder específico, a não ser o de mero observador e garantidor dos interesses privados sob a roupagem da troca justa de equivalentes. Entretanto, a partir da nova constelação que se apresenta, o Estado tem de buscar a legitimação do poder que exerce, de maneira direta, sobre o mercado e a sociedade. Não sendo possível recorrer às tradições, o Estado passa a se amparar, para a sua própria legitimação, em uma nova mentalidade aceita: a do progresso técnico. Essa nova forma de legitimação reveste-se, na visão de Habermas, como ideologia, vale dizer, como ideologia tecnocrática, a qual somente se tornou possível com o desenvolvimento e entrelaçamento cada vez maior entre ciência, técnica e a sua utilização. Nesse sentido, ciência e técnica se convertem na primeira força de produção e, também, possibilitam novamente a fusão entre as forças produtivas e o marco institucional. Nessa situação ilustrada alcança-se um Estado tecnocrático que pretende legitimar a si mesmo por uma lógica imanente da dinâmica evolutiva técnico-científica.

É de se notar que a racionalidade dominadora, veiculada pelo pensamento técnico científico, gerou por si própria o fundamento de legitimação, qual seja: a associação do aceleração das forças produtivas ao progresso tecnológico. Esses elementos legitimatórios conduziram, na verdade, a uma repressão dos indivíduos que, paradoxalmente, vêm-se desfazer da sua consciência, uma vez que vislumbram diante do trabalho e da tecnologia a possibilidade de uma vida mais ‘confortável’ materialmente.

A intervenção estatal na economia produz – segundo Habermas – a repolitização do quadro institucional, e este fato gera uma transformação bastante significativa na relação entre o sistema econômico e o sistema de dominação. Não se julga, a partir dessa transformação, que a política seja um fenômeno superestrutural, como queria Marx. A sociedade, deixando de ser vista como entidade autônoma, como estrutura que se mantém independente do Estado, leva de roldão a teoria de Marx que definia uma relação de base e superestrutura para o Estado e a sociedade. Habermas entende que o desenvolvimento de uma teoria crítica da sociedade baseada exclusivamente em uma crítica da economia política não mais satisfaz.

[...] Um tipo de análise, que isola metodicamente as leis do movimento econômico da sociedade, só pode pretender captar nas suas categorias essenciais o contexto da vida social quando a política depende da base econômica e não, inversamente, quando essa base se deve considerar já como função da atividade do Estado e de conflitos decididos na esfera do político.²²⁰

²²⁰ TWI, p. 75-76; TCI, p. 69.

A expressão de Habermas deixa entender que a teoria de Marx, acerca da infra e superestrutura, não é mais suficiente para dar conta da nova fase do capitalismo. Habermas demonstra desconfiança na prioridade que Marx havia concedido às forças produtivas como indicadoras do progresso material e, conseqüentemente, da própria emancipação. Não desconsiderando o papel que tal conceito exerce na dimensão de reprodução material da vida humana, Habermas indica já em *Técnica e Ciência como Ideologia* e mais detalhadamente em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico* que as forças produtivas devem ser substituídas por um conceito mais amplo e abstrato e igualmente ser complementadas por um outro indicador igualmente decisivo.²²¹ A teoria marxista alcançou êxito quando se propunha a explicar o capitalismo liberal, fase na qual a infra-estrutura girava na órbita do econômico, mas torna-se praticamente inviável quando trata de um capitalismo já avançado em sua forma intervencionista, em que a órbita dos fatos passou a gravitar em torno da política.

Essa constatação de Habermas em *Técnica e Ciência como 'Ideologia'* encontra aporte na obra *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. Além dessa constatação a respeito dos problemas inerentes ao marxismo, Habermas atribui à obra de 1976 um outro aspecto teórico já iniciado em *Técnica e Ciência como 'Ideologia'*: a tentativa de se servir da tipologia das ações para distinguir os sistemas sociais. Como ele próprio afirma, o enquadramento institucional de uma sociedade deve constar de normas que dirigem as interações lingüisticamente mediadas e também de subsistemas de ações com respeito a fins.

[...] Na medida em que as ações são determinadas pelo marco institucional são ao mesmo tempo dirigidas e exigidas mediante expectativas de comportamento, sancionadas e recíprocas. Na medida em que são determinadas pelos subsistemas de ação racional teleológica, regulam-se por modelos de ação instrumental ou estratégica. A garantia de que elas sigam com suficiente probabilidade determinadas regras técnicas e as estratégicas esperadas só pode obter-se mediante a institucionalização. [...] ²²²

Aqui se deixa revelar, portanto, o segundo aspecto assinalado acima, do qual Habermas tratará com afinco em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*: a idéia de que os avanços da complexidade sistêmica somente se tornam possíveis, à medida que forem institucionalizados dentro do marco institucional (mundo da vida). O mundo da vida é um conceito multifacetado proveniente da fronteira próxima à fenomenologia o qual fornece uma visão culturalista, em que os atores sociais têm condições de entender-se uns com os outros acerca de algo e também de estabelecer entre si, por

²²¹ HELLER (1997), p. 308.

²²² TWI, p. 65; TCI, p. 60.

meio da solidariedade de seus membros, uma relação de interação. O mundo da vida é compreendido, por um lado, como correlato de ‘sociedade’, na qual os sujeitos agentes, na perspectiva de participantes, interpretam acontecimentos, confirmam e renovam os valores que partilham no lastro da solidariedade, além de formarem e sedimentarem a identidade do grupo. Por outro lado, o mundo da vida é apresentado como “um conceito complementar da ação comunicativa”, como se fosse o lócus transcendental, condição de possibilidade constitutiva para a realização da comunicação entre falantes e ouvintes.²²³

Não cabe aqui, neste momento, entrar no mérito da discussão das várias facetas de análises de um conceito complexo como o de ‘mundo da vida’.²²⁴ Cabe notar, no entanto, que o foco de atenção de Habermas concentra-se, sobretudo, no mundo da vida e em seus componentes intrínsecos: cultura, personalidade e instituições sociais. A cultura responde pelo conjunto comum de símbolos que estão corporificados na linguagem; a personalidade compreende os processos de socialização dos indivíduos através da educação e da internalização de regras e valores tradicionais vigentes na sociedade; e as instituições sociais formam o substrato de comportamentos autorizados e socialmente sancionados. A evolução social, segundo Habermas, deve refletir nos três componentes inerentes ao mundo da vida. Na fase inicial, o mundo da vida mantém os seus componentes indiferenciados, de forma que a sociedade coloca-se como referência central e subsume a natureza e também a subjetividade de seus membros, impedindo qualquer forma de individualização. Somente quando o mundo da vida torna-se reflexivo e aberto, pode-se falar de diferenciação ou descentração de seus componentes. Assim é possível tratar a natureza, a subjetividade individual e as normas sociais de maneira diferenciada. Nesse momento abre-se o espaço para a ação comunicativa operar mais livremente, reivindicando pretensões de validade quanto à verdade (naquilo que se refere aos estados de coisas), à correção normativa ou legitimidade (quanto às regras e normas sociais), e à veracidade (em relação à expressão dos estados subjetivos).²²⁵

Nesse ponto específico coloca-se uma das principais ou, podemos dizer, mais questionáveis propostas de Habermas: a defesa de que a descentração dos componentes do mundo da vida e a diferenciação entre ciência, moral e arte representa um processo geral de evolução subentendido

²²³ MARDONES, José Maria. Razón Comunicativa y Teoría Crítica. La Fundamentacion Normativa de la Teoría Crítica de la Sociedad. Bilbao: Servicio Editorial e a Universidad del País Vasco. 1985. p. 187. Ver também: Tkh, 182-192 e TAC II 169-215.

²²⁴ Sobre o conceito de mundo da vida, conferir: PIZZI, Jovino. *O Mundo da Vida: Husserl e Habermas*. Ijuí: Editora Unijuí. Coleção filosofia, 11.2006.

²²⁵ DOMÍNGUES (2004), p. 85-86.

como expansão da própria racionalidade. À medida que se intensifica a possibilidade de fundamentação racional da conduta de vida nas três esferas da existência – implicada na relação com os mundos material, social e subjetivo – certamente ocorre um movimento para uma forma mais avançada de sociedade.²²⁶ Habermas entende que “o descentramento dos mecanismos diretivos do mundo vital não é patológico, senão algo que é intrínseco à modernização”.²²⁷

Talvez a teoria evolucionária habermasiana seja destinada ou até mesmo deslocada de forma intencional a um plano secundário por razões delicadas que se colocam quanto à promoção de sua relevância teórica. A recusa do evolucionismo ou a discutível utilização de Piaget sem o devido senso crítico, como também as dificuldades que se apresentam na transposição dos conceitos abstratos para a pesquisa empírica, representam significativamente parte das objeções endereças a Habermas em sua pretensão de estabelecer uma teoria da evolução social.²²⁸ Ademais, as dificuldades registradas não impediram que Habermas desse o primeiro passo, de forma sistematizada, na construção de uma teoria da sociedade – como vimos em *Técnica e Ciência como ‘Ideologia’* – estritamente conectada com uma teoria da evolução, compreendendo que a sociedade muda com o desenvolvimento da própria história. A distinção entre *trabalho e interação*, entre ação comunicativa e ação instrumental e, conseqüentemente, entre mundo da vida e sistemas somente adquire a devida compreensão “nos quadros da teoria da evolução que se desdobra de sua absorção da obra de Piaget”.²²⁹ A reconstrução do desenvolvimento psicológico de Piaget é, nesse sentido, importante por duas razões: aponta o desenvolvimento psicológico como uma seqüência de etapas irreversíveis e indica a expansão da competência racional do indivíduo. Tais são os pressupostos que Habermas deseja levar para o plano social.

As três fases principais da evolução social – mítica, metafísico-religiosa e moderna – são expressas a partir da concepção de aprendizagem enfocada no âmbito do desenvolvimento cognitivo de Piaget. O desenvolvimento cognitivo é associado a um processo descentralizador, pois à medida que ocorre a descentralização da cognição, maior é o nível de organização racional do pensamento e da ação. A descentralização também implica na capacidade de enfrentamento e de diferenciação do mundo exterior em relação ao mundo social e ao mundo subjetivo. No espaço de cada um dos mundos em si diferenciados, estão presentes as dimensões correspondentes às exigências das três

²²⁶ GIDDENS (1991 a), p. 160.

²²⁷ GIDDENS (1991 a), p. 173.

²²⁸ DOMINGUES (2004), p. 90.

²²⁹ DOMÍNGUES (2004), p. 84.

pretensões de validade: verdade, correção e veracidade. Não se pode perder de vista que o fomento da coexistência de vários autores e temas de diferentes correntes de pensamento em uma unidade de leitura exige que se leve em consideração o significado do procedimento de reconstrução racional em Habermas.²³⁰

A peculiaridade da ciência reconstrutiva é a de promover uma divisão de tarefas entre a filosofia e as ciências empíricas, fazendo com que o resultado empírico trazido pelas ciências sirva como critério para avaliar a ‘coerência’ das intuições reconstruídas.²³¹ Apesar de o conceito de reconstrução ter várias especificações assinaladas em momentos diferentes na obra de Habermas, é possível, no entanto, aprendê-lo em quatro sentidos distintos. Segundo Luiz Repa, temos:

Um primeiro, que se refere à reconstrução de uma teoria para atingir melhor as suas intenções originárias, como é o caso da reconstrução do materialismo histórico. Um segundo, que se refere à reconstrução da história da teoria da sociedade para a análise da racionalização social e que consiste em expor a teoria em função do seu núcleo histórico, de modo a se tornar imune às particularidades contextuais, como é o caso da Teoria da ação comunicativa. Um terceiro, que consiste propriamente naquela reconstrução sistemática de regras, especialmente das regras da ação e da argumentação, a qual se sustenta em argumentos transcendentais fracos, entre os quais se destaca o recurso da contradição performativa. E, por fim, uma reconstrução direta da evolução social, da gênese de padrões de racionalidade.²³²

²³⁰ GIDDENS (1991 a), p. 162.

²³¹ MARDONES (1985), p. 260. A esse respeito conferir minha Dissertação de Mestrado *Moral Pós-convencional em Habermas*, capítulo 1, p. 32 e 34: “A reconstrução racional de conhecimentos científicos é reivindicada sobremaneira como o novo modelo a ser desempenhado pela filosofia no panorama delineado pela modernidade. Não sendo mais capaz de suportar, devido à diferenciação das esferas de valores, uma concepção de sistemas fundacionistas ou absolutistas nos moldes kantianos e hegelianos, a modernidade forçou a filosofia a adotar uma nova perspectiva de atuação. Sua tarefa, desarmada de conceitos que abarquem uma explicação do todo, passa a ocupar uma posição mais modesta no sentido de rever sua aproximação e interação com os demais conhecimentos científicos. Nesse sentido, o conhecimento filosófico abre-se ao contato com as várias ciências empíricas, sem, no entanto, pretender sobrepor-se a elas. [...] A cooperação entre filosofia e ciências empíricas tem de ser analisada dentro do procedimento próprio no qual eclode a modernidade, pois é aí que surge, por exemplo, no aspecto da modernidade cultural retraída em domínios autônomos, a necessidade de mediação entre as esferas especializadas e entre estas e o mundo cotidiano. Ao mesmo tempo que a filosofia se vê na tarefa de ‘ajudar a recolocar em movimento a cooperação paralisada, como um móvel teimosamente emperrado, do fator cognitivo-instrumental com o moral-prático e o estético-expressivo’, também deve voltar para o mundo da vida, no papel de intérprete, atualizando a sua relação com a totalidade, ou seja, fazendo as interpretações cognitivas, as expectativas morais e as manifestações valorativas se interpenetrarem na prática comunicativa do cotidiano”. O capítulo 1 de minha dissertação pode ser conferido em: BANNWART JÚNIOR, Clodomiro José “Modernidade e o novo lugar da Filosofia: a idéia de Reconstrução em Habermas”. In: *Mediações: Revista de Ciências Sociais – Sociedade e Literatura*. Londrina: v. 10, n. 01, jan/jun. 2005, p. 185-200. Ver também os seguintes textos de Habermas: *Die Philosophie als Platzhalter und Interpret e Rekonstruktive vs. Verstehende Sozialwissenschaften*. In: HABERMAS, Jürgen. *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983. Tradução em português: “A Filosofia como Guardador de Lugar e como Intérprete” e “Ciências Sociais Reconstrutivas versus Ciências Sociais Compreensivas”. In: HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. Ainda sobre a noção de reconstrução em Habermas, conferir a Introdução deste trabalho.

²³² REPA (2005), p 17.

Na teoria da evolução social está presente o propósito da reconstrução de uma possível ‘lógica’ inerente ao processo evolutivo das sociedades, sob os parâmetros da racionalidade. A reconstrução que se empreende aqui não carrega o fardo de prejudicar antecipadamente e de forma necessária a direção do desenvolvimento social e também não se reveste com o manto apriorístico, mas situa-se no plano do *a posteriori*, do empírico propriamente dito. Se estiver correto que Habermas formula novos pressupostos para a teoria crítica, sem perder o sentido próprio da mesma, então o assentimento dado ao caráter empírico, enquanto prioritário da teoria crítica, atesta que a reflexão habermasiana não se distanciou dessa corrente teórica. Como afirma Bernstein: “Una Teoría Crítica sin contenido empírico podría degenerar fácilmente en un gesto retórico vacío”.²³³

Existem, por certo, vários sentidos para a reconstrução, porém, o que nos interessa é ressaltar que a última – reconstrução da evolução social – congrega uma reconstrução formal e empírica das condições universais da razão. Assentada em uma realidade social estruturada simbolicamente, chão da racionalidade diluída nas estruturas da ação comunicativa, Habermas busca não apenas reconstruir as condições e pressupostos universais da ação comunicativa, mas também as condições universais inerentes às competências da espécie. Na reconstrução das estruturas da competência comunicativa intersubjetiva fica desnudado o pressuposto da universalidade e da abstração como condição que perpassa as demais formas de reconstrução, caso típico da evolução social que, em seu caráter reconstutivo, busca assegurar a coerência da ação comunicativa.

Devemos lembrar que a utilização de categorias abstratas da ação busca sempre uma aproximação com os processos empíricos do desenvolvimento social. Esta tentativa de fazer a passagem de categorias abstratas para o plano empírico reflete o contexto próprio das ciências reconstutivas. Em Habermas, as ciências reconstutivas encontram explanação no formato da pragmática universal que assegura, em seu conjunto, a dicotomia representada por *trabalho* e *interação* e, por extensão, a distinção entre discurso teórico e discurso prático e, ainda, as reflexões monológica e hermenêutica.²³⁴ Sendo a pragmática universal decisiva, no aspecto metodológico de sua compreensão acerca das ciências reconstutivas, inclusive naquilo que se propõe com ênfase, vale dizer, a reconstrução do materialismo histórico de Marx, Habermas acaba por conduzir tal

²³³ BERNSTEIN, Richard J. Introdução. In: GIDDENS, A., et al. *Habermas y la modernidad*. Tradução de Francisco Rodríguez Martín. Madrid: Edições Cátedra, 1991. p. 24.

²³⁴ GIDDENS (1995), p. 251.

reconstrução e também a crítica ao marxismo, orientada por uma “concepção de história ampliada no sentido da teoria da ação”.²³⁵

A tendência de Habermas de construir suas concepções de forma dualista é uma constante em seu pensamento. A presença kantiana, principalmente naquilo que assinala a distinção entre autonomia e heteronomia, marca a separação que Habermas promove entre trabalho, sistemas e ação instrumental, de um lado; e interação, mundo da vida e ação comunicativa, de outro. A teoria dual proposta por Habermas amplia as exigências da utilização de uma metodologia que também deverá comportar a dualidade. No campo de sistemas auto-regulados, os métodos de análise são objetivos, muito semelhantes à postura do observador típica nas ciências da natureza, tributária do positivismo. A respeito do mundo da vida, a metodologia exige a perspectiva dos participantes e, por esse motivo, o método hermenêutico torna-se imprescindível.²³⁶

Toda ênfase que recai na dualidade faz brotar uma sociedade compreendida como sistema e mundo da vida, e ambas as esferas representam respectivamente o processo de produção e reprodução material – necessidade natural dos homens de subsistir – e simbólica – socialização organizada pelas estruturas normativas. A estrutura social é, como vimos, baseada em fundamentos antropológicos, já que a forma de reprodução especificamente humana da vida é absorvida nas estruturas irreduzíveis de *trabalho* e *interação*. De mais a mais, os homens, ao empreenderem a forma própria de reprodução material e simbólica de seu entorno, não deixam de fazer o que fazem, senão aprendendo. Essa é uma consideração importante da teoria da evolução social – que veremos mais adiante – uma vez que Habermas admite como mecanismo fundamental e pressuposto da evolução social o automatismo que representa o contínuo aprender. Esse caráter do aprendizado como condição inerente à história de vida dos indivíduos e das sociedades é algo irrenunciável no entender de Habermas, uma vez que o homem, de modo geral, ao longo da história, alcançou o aumento de sua capacidade de controle e de domínio sobre a natureza, como também passou a dispor de meios racionais para a organização das relações sociais.

Todavia o processo de evolução social esteja integrado ao conceito de mundo da vida, o mesmo só faz sentido, caso se considere o dinamismo de racionalização que há na separação e independência dos elementos estruturais que o compõem – cultura, sociedade e personalidade – e na autonomização das esferas de valor, a saber: ciência, moral e arte. O mundo da vida, em seu

²³⁵ HONNETH (1991), p. 539.

²³⁶ DOMINGUES (2004), p. 88.

procedimento de racionalização interna e externa fomenta um crescente processo de formalização, abstração e universalização das dimensões cognitiva, prático-moral e estético-expressiva. Por exemplo, no nível dos objetos físicos – apropriação da natureza exterior – o processo de descentração das imagens de mundo e de racionalização da vida cultural responde pelo surgimento da estrutura autônoma da ciência enquanto instância que tematiza as pretensões de validade inerente à verdade dos fatos. No nível normativo – da moral e do direito – também ocorre processo semelhante à medida que as justificativas das normas se autonomizam das visões de mundo e dos pressupostos sagrados a elas ligados, para alcançar, no contexto das sociedades modernas ocidentais, uma estrutura altamente formalizada no trato de questões relativas à justiça. Desse modo, a lógica do desenvolvimento evolutivo da dimensão prático-moral, ao exigir uma normatividade social baseada em princípios formais e abstratos, coloca-se como condição para o fomento de discursos práticos. Existe, por certo, uma consideração de grande importância na reconstrução da evolução social quando se percebe que ela serve de pressuposto para assegurar a lógica do discurso teórico e prático, ou seja, ela exerce o papel de subsidiar a própria pragmática formal, na defesa do princípio de universalidade como condição *sine qua non* dos discursos teórico e prático.²³⁷

Decorre daí que o princípio de universalização implícito na estrutura dos discursos teóricos e práticos é também pressuposto presente na tendência das mudanças evolutivas e, talvez, neste ponto em específico, resida um dos aspectos mais significativos da evolução social: o seu potencial crítico. Pode-se constatar esse vetor crítico na tendência própria que têm as mudanças das dimensões cognitiva e prático-moral de orientar seu curso para generalização e universalização. Tal procedimento ao pautar-se em estruturas da intersubjetividade lingüística, visando a tematizar a verdade dos fatos ou a legitimidade das normas, configura-se como critério avaliativo para verificar se a generalização dos interesses ou a formação discursiva da vontade encontram resistências ou bloqueios dentro da estrutura social, bem como a prevalência de interesses particulares. Quando o grau de universalidade pretendido nos discursos cognitivo e prático-moral não é plenamente alcançado ou satisfeito, há razões para supor a existência latente de injustiça na estrutura social ou até mesmo supor que haja uma regressão moral no atual estágio de desenvolvimento daquela sociedade.²³⁸ Embora exista já antecipadamente a ressalva das dificuldades que se apresentam à

²³⁷ MARDONES (1985), p. 252.

²³⁸ MARDONES (1985), p. 254.

teoria da evolução social, não é possível desconsiderar que o sentido da teoria crítica da sociedade em Habermas revele-se devedora tanto da teoria da evolução social quanto da pragmática formal.

3 – Os Fundamentos da Teoria da Evolução Social.

O texto *A comparação de teorias na sociologia: o caso da teoria da evolução* (*Zum Theorienvergleich in der Soziologie: am Beispiel der Evolutionstheorie*) preparado por Habermas com a colaboração de Klaus Eder e apresentado em 1974, no 17º congresso de sociólogos alemães, deixa transparecer, logo de início, pouco avanço em relação às colocações demonstradas em *Problemas de Legitimação do Capitalismo Tardio* nas quais, pela primeira vez, são feitas considerações a respeito da evolução social. Habermas abre o texto de 1974 com as seguintes palavras: “[...] não temos teorias que expliquem a evolução social ou que a conceitue de modo adequado.”²³⁹ Sem ainda dispor de uma teoria elaborada e de suficiente poder explicativo, Habermas se detém, na referida conferência, a demonstrar quatro posições teóricas que, segundo ele, constituem aspectos metodológicos não-excludentes entre si na configuração da teoria da evolução social. Trata-se (i) do materialismo histórico, (ii) da teoria da ação, (iii) da teoria psicológica da aprendizagem e (iv) da teoria funcionalista de sistemas.

Das quatro posições teóricas que Habermas alude à teoria da evolução social, nenhuma delas, “[...] dada a situação atual da discussão, fundamenta uma teoria da evolução social que seja de conteúdo aceitável e comprovável”.²⁴⁰ Mas é com elas que a teoria da evolução social é levada adiante.

Pode-se dizer que essas teorias circunscrevem a esfera que configura o escopo da teoria da evolução social. No entanto, a precisão do campo teórico delimitado passa antes pelos conceitos

²³⁹ HABERMAS, Jürgen. “Zum Theorienvergleich in der Soziologie: am Beispiel der Evolutionstheorie” (A comparação de teorias na sociologia: o caso da teoria da evolução). In: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1976. p. 129. Ao fazer referência aos textos que compõem a obra *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (*Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*) mencionaremos, quando necessário, o título específico do texto a que estamos nos referindo. Sabe-se que essa obra, publicada pela primeira vez em 1976, reúne os escritos de Habermas preparados para ocasiões distintas em diferentes datas. A especificidade que acreditamos possuir cada texto em particular leva-nos a tomar esse cuidado na forma de citá-los. Utilizaremos a versão em língua espanhola [HABERMAS, Jürgen. *La Reconstrucción del Materialismo Histórico*. Versión castellana de Jaime Nicolás Muñiz y Ramón García Cotarelo. Madrid: Taurus Ediciones. 1981.] em razão de alguns textos da edição original em alemão não constarem na edição portuguesa, traduzida por Carlos Nelson Coutinho.

²⁴⁰ *Zum Theorienvergleich in der Soziologie: am Beispiel der Evolutionstheorie*. p. 139.

empregados por Habermas em *Problemas de Legitimação do Capitalismo Tardio*, de 1973. No capítulo primeiro desta obra, que segue com o subtítulo “Um conceito de crise nas ciências sociais” (Ein sozialwissenschaftlicher Begriff der Krise), a expressão ‘sozialen Evolution’ (evolução social) é empregada sete vezes. Em uma delas, Habermas apenas se justifica quanto à sua digressão: “Estas observações dispersas não devem considerar como falsa uma teoria da evolução social, nem substituí-la; não se propõe outra coisa senão introduzir de forma exemplar um conceito.”²⁴¹ Para a estruturação de nossa argumentação, citamos as outras seis passagens que manifestam o conceito indicado: (i) – A evolução social se cumpre nas dimensões do desdobramento das forças produtivas, do aumento da autonomia sistêmica (poder) e da transformação de estruturas normativas. (ii) – Mudanças estruturais somente podem ser introduzidas no marco de uma teoria da evolução social. Para isso, o conceito de formação social de Marx considera-se muito útil. (iii) – A evolução social transcorre dentro dos limites da lógica do mundo da vida, cujas estruturas estão determinadas pela intersubjetividade produzida lingüisticamente com base em pretensões de validade suscetível de críticas. (iv) – O mecanismo fundamental da evolução social em geral consiste no automatismo em ‘não poder deixar de aprender’. (v) – O princípio de organização, ao decidir qual sistema parcial de uma sociedade possuirá o primado funcional, é que preside a evolução social. (vi) – Em razão de não haver uma teoria da evolução em que se apoiarem, os princípios de organização, apesar de serem concebidos abstratamente, devem ser inferidos por via indutiva e elucidados com referência ao campo institucional que possui o primado funcional nos respectivos níveis de desenvolvimento: sistema de parentesco, sistema político e sistema econômico.²⁴²

Na busca de uma estrutura argumentativa que priorize a clareza expositiva, optamos por agrupar as seis expressões acima em três módulos possíveis para encaminhamento da discussão

²⁴¹ LS, p. 31. “Diese lockeren Bemerkungen sollen eine Theorie der sozialen Evolution weder vortäuschen och ersetzen; sie dienen lediglich der exemplarischen Einführung eines Begriffs”; PLCT, p. 45.

²⁴² LS; PLCT. A numeração a seguir segue respectivamente a paginação da edição alemã e da tradução espanhola: (i) Die soziale Evolution, die sich in den drei Dimension der Entfaltung der Produktivkräfte, der Zunahme an Systemautonomie (Macht) und der Veränderung normativer Strukturen vollzieht. (16, 26) (ii) Variationsspielräume für Strukturwandlungen können offensichtlich nur im Rahmen einer Theorie der gesellschaftlichen Evolution eingeführt werden. Dabei ist der Marxsche Begriff der Gesellschaftsformation hilfreich. (18, 29) (iii) Die soziale Evolution verläuft vielmehr in den Grenzen einer Logik der Lebenswelt, deren Strukturen durch sprachlich erzeugte Intersubjektivität bestimmt sind und auf kritisierbaren Geltungsansprüchen beruhen. (27, 40) (iv) Den fundamentalen Mechanismus für gesellschaftliche Evolution überhaupt vermute ich allerdings ei einem Automatismus des Nicht-nicht-lernen-Könnens. (27-28, 41)(v) Die Führung der sozialen Evolution übernehmen kann, wird indessen durch ihr Organisations-prinzip erst festgelegt. (30, 44) (vi) Ohne eine Theorie der sozialen Evolution, auf die ich mich stützen könnte, lassen sich die Organisationsrinzipien noch nicht abstrakt fassen, sondern allenfalls induktiv auflesen und mit Bezugnahme auf den institutionellen Bereich erläutern, der für jeweils eine Entwicklungsstufe den funktionalen Primat hat (Verwandtschaftssystem, politisches System, Wirtschaftssystem). (31-32, 45)

acerca da teoria da evolução social. No primeiro módulo integram-se os pontos (ii, v e vi); no segundo, os itens (i e iii); e no terceiro, apenas o tópico (iv). De um ponto de vista temático pode-se dizer que o primeiro transcorre em torno do conceito de ‘princípio de organização’; o segundo relaciona-se às ‘estruturas normativas’ do mundo da vida; e o terceiro trata do ‘conceito de aprendizagem’. Com base no texto *A comparação de teorias na sociologia: o caso da teoria da evolução* é possível ainda destacar três outros temas: a reconstrução do materialismo histórico, a teoria da ação e a teoria sistêmica.²⁴³

3.1 – Princípio de Organização:

O conteúdo apresentado no item (ii) informa-nos que ‘mudanças estruturais somente podem ser introduzidas no marco de uma teoria da evolução social. O item (v) corrobora a anterior e a complementa ao dizer que é ‘o princípio de organização quem preside a evolução social’. Logo, não há certificação da mudança estrutural de uma sociedade, se ela não estiver vinculada à teoria da evolução social, e igualmente não há a devida compreensão da teoria da evolução social, se esta não for devidamente esclarecida no marco teórico e conceitual do ‘princípio de organização. Aqui entra o item (vi) ao dar a pista para o esclarecimento do conceito abstrato de ‘princípio de organização’. Este deve ser elucidado com referência ao campo institucional que possui o primado em relação aos níveis de desenvolvimento (entendemos por ‘níveis de desenvolvimento’ o conjunto do sistema social que, uma vez alterado, corresponde à ‘mudança estrutural da sociedade’.) Quanto ao ‘campo institucional’ de uma sociedade, este se refere às normas que dirigem as interações mediadas lingüisticamente.²⁴⁴

Desse modo, a elucidação da teoria da evolução social inicia-se no marco da reconstrução do quadro institucional dos sistemas sociais, portanto, no campo do mundo da vida (iii), o que significa que daqueles três níveis indicados no item (i) – desdobramento das forças produtivas; aumento da autonomia sistêmica e transformação das estruturas normativas – o que merecerá destaque para o propósito da evolução social certamente será o das estruturas normativas. Tal indicação não é feita

²⁴³ O materialismo histórico será abordado no capítulo 2. Já as teorias da ação e de sistemas serão pontuadas ao longo de nossa exposição, quando necessário.

²⁴⁴ TWI, p. 65; TCI, p. 60.

sem critério, uma vez que o próprio Habermas em *Técnica e Ciência como 'Ideologia'*, já havia distinguido os sistemas sociais, servindo-se de dois tipos de ação, conforme a predominância da ação racional teleológica ou da ação comunicativa. Afirma Habermas: “Assim, na esfera analítica, quero distinguir entre 1) o *enquadramento institucional* de uma sociedade ou de um mundo vital sociocultural, e 2) os *subsistemas da ação racional relativa a fins* que se incrustam nesse *enquadramento*”.²⁴⁵

Portanto, fica claramente explicitado que o direcionamento da teoria da evolução social estará assentado no quadro institucional do mundo da vida, lócus de realização da ação comunicativa e da manutenção das estruturas normativas. Se o caminho para o delineamento da teoria da evolução social já está indicado, basta agora seguirmos esse itinerário previamente esboçado para certificar-nos se o mesmo obtém o êxito que dele se espera. Como ponto de partida buscamos (i) analisar o sentido abstrato do conceito de ‘princípio de organização’; em seguida (ii) passaremos à reconstrução do quadro institucional dos sistemas sociais.

Os princípios de organização são os responsáveis pela determinação da formação social e também retêm em si, enquanto espaço ‘abstrato’, as possibilidades de mudança social. Habermas tece uma ampla consideração sobre os princípios de organização em *Problemas de Legitimação do Capitalismo Tardio*, a qual merece destaque:

[...] Por ‘princípios de organização’ entendo ordenamentos de índole muito abstrata que surgem como propriedades emergentes em saltos evolutivos não prováveis e que em cada caso caracterizam um novo nível de desenvolvimento. Os princípios de organização limitam a capacidade que uma sociedade tem de aprender sem perder sua identidade. De acordo com esta definição os problemas de auto-controle geram crises se (e só se) não podem ser resolvidos dentro do campo de possibilidade demarcado pelo princípio de organização da sociedade. Princípios de organização desse tipo estabelecem, em primeiro lugar, o mecanismo de aprendizagem de que depende o desprendimento das forças produtivas; em segundo lugar, determinam o campo de variação dos sistemas de interpretação garantidores da identidade. Por último, estabelecem os limites institucionais do aumento possível da capacidade de auto-controle.²⁴⁶

Em 1975, com a publicação de um pequeno artigo, traduzido em língua espanhola com o título *Hacia una Restrucción del Materialismo Histórico*, Habermas menciona a falta de princípios abstratos de organização ao tratar da reavaliação do materialismo histórico de Marx, objeto de pesquisa que já vinha consumindo esforços nos últimos anos e viria a lume em 1976 com a publicação da reunião de vários escritos em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*.

²⁴⁵ TWI, p. 65; TCI, p. 60.

²⁴⁶ LS, p. 18-19; PLCT, p. 30.

Porém, o texto de 1975 acresce poucas informações quanto à noção de princípios de organização, se comparado com a nota de 1973.

Estos principios de organización deben comprender aquellas innovaciones que institucionalizarían un nuevo nivel e aprendizaje en cada caso. El principio de organización de una sociedad abre todo un margen de opciones. En particular, determina los límites dentro de los cuales pueden tener lugar los cambios estructurales e las instituciones. Además, define hasta qué grado pueden ser empleadas las capacidades disponibles de las fuerzas de producción, o hasta qué grado puede ser estimulado el desarrollo de nuevas fuerzas de producción. A través de estas determinaciones se puede ser capaz también de precisar hasta donde puede llegar la complejidad de las capacidades de gobierno de un sistema.²⁴⁷

Os princípios de organização, além de terem tratamento assegurado no campo da abstração, definem simultaneamente uma variedade de funções. A primeira função destacada presta-se, não obstante, para assegurar a ligação das formas de integração social com os níveis de aprendizagem contidos em uma determinada visão (imagem) de mundo. Nesse sentido, não destoa a afirmação intercalada nas obras de 1973 e 1975, que identifica nos princípios de organização o lócus para a caracterização de um novo nível de desenvolvimento ou para a institucionalização de um novo nível de aprendizagem. Também é próprio dos princípios de organização o caráter peculiar de servir de barreira ou limite tanto na delimitação da capacidade que uma sociedade tem de aprender sem comprometer a sua identidade quanto na demarcação das condições possíveis para uma mudança estrutural das instituições sociais. Ainda na circunscrição dos princípios de organização estão contidas as condições de possibilidade do emprego e desenvolvimento das forças produtivas e igualmente da ampliação da complexidade sistêmica.

²⁴⁷ HABERMAS, Jürgen. Hacia una Reconstrucción del Materialismo Histórico. In: *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Prologo de Manuel Jimenez Redondo. Madrid: Editorial Tecnos, 1982. p. 109-110. Outra passagem sobre ‘princípios de organização’ é encontrada em *Zum Theorienvergleich in der Soziologie: am Beispiel der Evolutionstheorie* (A comparação de teoria na Sociologia: o caso da teoria da evolução), de 1974. p. 136: “Entendo por princípios de organização aquelas inovações sócio-estruturais que são possíveis através de estágios de aprendizagem que podem ser reconstruídas segundo a lógica evolutiva, e que, esgotando as capacidades individuais de aprendizagem, institucionalizam um novo nível de aprendizagem da sociedade; estes princípios especificam os âmbitos de possibilidades e determinam dentro de que estruturas são possíveis as transformações do sistema institucional, em que medida se pode utilizar as forças produtivas e se pode estimular o desenvolvimento de outras novas, assim como em que medida cabe melhorar as atividades de direção. Os princípios de organização explicam, ademais, os mecanismos por meio dos quais as sociedades ampliam sua capacidade de direção estruturalmente limitada”. Ainda em *Geschichte und Evolution* (História e Evolução) In: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1976. p. 234, é feita outra menção aos princípios de organização: “O princípio organizativo de uma sociedade circunscreve as margens de variação, fixando, em particular, no interior de que estruturas são possíveis mudanças do sistema institucional e de interpretação; em que medida, ademais, podem ser socialmente utilizadas as capacidades de força produtiva presentes, ou em que medida pode ser estimulado o próprio desenvolvimento das forças produtivas; e, portanto, fixando também como podem ser aumentadas as realizações de uma sociedade no que se refere a direção e controle, ou, em suma, sua capacidade sistêmica”.

Apesar de constituir um conceito altamente onerado com diversas funções, cabe notar que o princípio de organização, em sua mais destacada tarefa – a de relacionar formas de integração social aos níveis de aprendizagem – deixa-nos margem de manobra para situá-lo em um pedestal menos abstrato, lembrando que a integração social é considerada como conseqüência de estruturas normativas que garantem a identidade coletiva.²⁴⁸ Se o princípio de organização situa-se no intercâmbio entre integração social e níveis de aprendizagem, recuemos um pouco e, numa perspectiva causal, observemos a relação entre as estruturas normativas e os níveis de aprendizagem. Talvez aqui esteja um caminho menos abstrato a percorrer, cuja finalidade é desinflacionar os vários conceitos que Habermas utiliza com sentido semelhante. Em suma, deve-se questionar qual a real diferença entre os conceitos ‘princípio de organização’, ‘visão de mundo’, ‘integração social’ e ‘estruturas normativas’. De imediato parece haver mais semelhança que diferenças.

Ainda no primeiro capítulo de *Problemas de Legitimação do Capitalismo Tardio*, Habermas situa os princípios de organização como “elemento regulador abstrato que define campos de possibilidade”.²⁴⁹ Apoiado em quatro modelos de formações sociais – destacando (i) as sociedades anteriores às altas culturas; (ii) as tradicionais; (iii) as modernas (incluindo o capitalismo liberal, o capitalismo de organização e o pós-capitalismo); e (iv) a pós-moderna – Habermas detém-se, em sua análise, a verificar em apenas três dessas formações sociais – (i) a formação social anterior às altas culturas; (ii) a formação social tradicional; e (iii) a formação social do capitalismo liberal – o significado que o princípio de organização desempenha em cada uma das formações sociais, indicando o ‘campo de possibilidade que se abre para a evolução social’ e também o tipo de crise que provém de cada um destes princípios de organização. Aqui Habermas é levado a admitir por indução cada um dos princípios de organização mencionados. O que sustenta tal indução é a associação dos princípios de organização ao campo (quadro) institucional de cada modelo social, o qual, segundo ele, possui o primado do desenvolvimento.

Na *formação social anterior às altas culturas*, Habermas assinala que “os papéis primários de idade e de sexo constituem o princípio de organização destas sociedades”²⁵⁰, sendo o quadro institucional formado pelo sistema de parentesco. A sociedade não diferencia a integração social e a

²⁴⁸ SCHMID, Michael. Habermas’s Theory of Social Evolution. In: THOMPSON, John B.; HELD, David. *Habermas: Critical Debates*. Cambridge, Massachusetts: The Mit Press, 1982, p. 168.

²⁴⁹ LS, p. 30; PLCT, p. 43. Ver também LS, p. 40; PLCT, p. 55, a afirmação de Habermas: “O princípio de organização fixa campos de possibilidade para a evolução em cada uma das três dimensões do desenvolvimento (produção, autocontrole e socialização)”. “Indem das Organisationsprinzip Möglichkeitsräume de Evolution in jeder der drei Entwicklungsdimension (Produktion, Steuerung, Socialisation) festlegt...”

²⁵⁰ LS, p. 32; PLCT, p. 45.

integração sistêmica, de forma que as regras normativas não excedem o núcleo de uma moral familiar e, por esse motivo, no campo das forças produtivas, não se verifica a exploração da força de trabalho por meio de coação. Poucas novidades são verificadas no mecanismo de aprendizagem quanto ao desenvolvimento da ação instrumental e das inovações técnicas. Porém, mesmo havendo forças produtivas disponíveis para a ampliação e aumento da produção, ainda assim falta motivação sistêmica. As mudanças que possam afetar o princípio de organização são dependentes de fatores externos, como problemas ecológicos, crescimento demográfico, guerra, etc...²⁵¹

Na *formação social tradicional*, o princípio de organização está assentado na estrutura de classes e o quadro institucional é assegurado pelo sistema político. Trata-se aqui do momento em que o Estado é formado e assume, sob seu controle, o aparato de dominação burocrática. Não cabe mais à moral familiar a função de socialização e menos ainda ocupar-se do exercício econômico. A moral familiar é substituída por uma ética de Estado que, amplamente amparada pela tradição, configura-se dentro de parâmetros particularistas, sem condições ainda de abarcar a interação social de um ponto de vista universal. Nesse modelo social é possível perceber a eminência de subsistemas que se ocupam da integração sistêmica ou da integração social, havendo, portanto, uma manifesta diferenciação entre integração social e sistêmica. A emergência de um sistema jurídico acoplado ao sistema de poder permite diferenciar entre autoridade secular, por um lado, e, por outro, autoridade sagrada, responsável por códigos morais e práticas de rituais. Porém, o aumento do controle sistêmico da sociedade – com a criação de meios generalizados (poder, moeda e direito) – mantém-se à custa de uma estrutura de classe totalmente instável. Além do mais, os meios de produção disponíveis – considerando-se ainda uma grande limitação técnica – disponibilizam de condições para a ampliação das forças produtivas mediante o aumento da exploração do trabalho forçado, o que resulta na geração de excedente de produção e, conseqüentemente, na apropriação privilegiada. Aqui aparece, portanto, a contradição desse modelo social. Por um lado, ocorre a exploração descarada do trabalho forçado e, por outro, a apropriação privilegiada da riqueza socialmente produzida. Entra em ação a capacidade das ideologias que a sociedade pode oferecer para continuar mantendo a oposição de interesses de classes e igualmente a distribuição desigual, não obstante legítima, das riquezas disponíveis. As imagens de mundo desempenham importante papel quando assumem a tarefa de ideologias dominantes, subtraindo a tematização das pretensões de validade das estruturas normativas desta sociedade. Aliada às imagens de mundo e à ética do Estado, o poder

²⁵¹ LS, p. 33; PLCT, p. 46.

político amplia o poder de repressão a fim de evitar o solapamento da integração social. É certo que, para Habermas, tal modelo de integração social carrega consigo um *déficit* de legitimação, o que permite deixar em aberto as lutas de classes como constante ameaça deste princípio de organização.

Na formação social do capitalismo liberal, o princípio de organização é dado na relação entre trabalho assalariado e capital, sustentado pelo direito privado. O Estado tem a função de assegurar o processo de reprodução material com base no sistema capitalista, ou seja, por intermédio do poder legítimo busca manter “as condições gerais de produção que possibilitam o processo de valorização do capital, regulado pelo mercado”.²⁵² Se nas sociedades tradicionais era possível sinalizar uma distinção funcional entre integração social e sistêmica, não era ainda possível desprender o sistema econômico dos recursos legitimatórios provenientes do sistema sociocultural. No capitalismo liberal, o sistema econômico alcança independência em relação ao sistema político e aos laços da tradição, permitindo que, sob a tutela do mercado, seja possível o emprego de orientações de ações estratégicas e utilitaristas. Portanto, a atuação de ações orientada por valores cede espaço a ações regidas por interesses.²⁵³

De todos os modos o êxito do princípio de organização capitalista é extraordinário: não apenas emancipa o sistema econômico, desprendendo-o do sistema político e das restrições impostas pelos sistemas parciais da integração social, senão que o habilita para contribuir com a integração social, ao mesmo tempo, que desempenha suas tarefas de integração sistêmica.²⁵⁴

Nesse contexto, o mercado assume as condições de legitimidade da sociedade, já que incorpora em si a justiça inerente à troca de equivalentes. Porém, o mercado exige uma complementação derivada da administração racional do Estado, do direito abstrato e de uma moral estratégica e utilitarista. Aqui é possível falar de estruturas normativas desligadas do marco tradicional e, por esse motivo, as mesmas passam a admitir sistemas de valores com pretensões universalistas. Porém, Habermas chama atenção para o fato de o caráter universal das estruturas normativas não se adequarem de forma compatível com o modelo da ética comunicativa, uma vez que esta exige, além da universalidade, também o “consenso obtido por via discursiva da capacidade de generalização dos interesses normativamente prescritos”.²⁵⁵

²⁵² LS, p. 36; PLCT, p. 50.

²⁵³ LS, p. 37; PLCT, p. 51.

²⁵⁴ LS, p. 39; PLCT, p. 53. Ver a esse respeito *Técnica e Ciência como ‘Ideologia’* e o item desse trabalho intitulado: Racionalidade e Ação na Teoria da Sociedade.

²⁵⁵ LS, p. 39; PLCT, p. 54.

Os três princípios de organização social, apresentados acima, não são senão exemplos que Habermas incorpora na noção de ‘formação social’ de Marx para caracterizar o ‘espaço abstrato possível de mudanças sociais’. Contudo, o conceito de ‘princípio de organização’ é justificado mediante os exemplos fornecidos de ‘formação social’, por intermédio de ‘instâncias constitutivas dos sistemas sociais’. Cabe perguntar: Qual a diferença que separa os conceitos de ‘formação social’ e de ‘instâncias constitutivas dos sistemas sociais’? Quanto ao último, considerando-o como ‘sistemas sociais’ ou ‘sistemas de sociedade’, Habermas indica haver em seu interior três propriedades universais. (i) Os sistemas de sociedades contemplam a apropriação da natureza exterior (produção) e a apropriação da natureza interior (socialização). (ii) Os padrões de normalidade de um sistema social sofrem alterações em virtude do desdobramento das forças produtivas e do grau de autonomia sistêmica; no entanto, a variação de tais alterações é aferida por uma lógica própria do desenvolvimento de imagens de mundo. (iii) O nível de desenvolvimento de uma sociedade é determinado pela capacidade de aprendizagem admitida institucionalmente, levando-se em conta a diferenciação entre as questões teóricas e práticas.²⁵⁶ Vejamos cada um dos itens apresentados.

(i) – *Produção e socialização*: A reprodução de um sistema social leva em conta processos de apropriação social em relação à natureza exterior e à natureza interior. Na primeira encontram-se os recursos naturais e, na segunda, o substrato orgânico dos membros da sociedade. A apropriação da natureza exterior ocorre com a ajuda das forças produtivas, incluindo-se disposições técnicas, construção de novas tecnologias, qualificação da força de trabalho, etc. Já a apropriação da natureza interior se dá mediante o recurso de estruturas normativas. Desse modo: “Os sistemas de sociedade podem manter-se frente à natureza exterior por meio de ações instrumentais (regras técnicas) e frente à natureza interior mediante ações comunicativas (normas válidas)”.²⁵⁷ Nesse contexto, são as estruturas da intersubjetividade lingüística que garantem tanto o agir instrumental quanto o agir comunicativo.²⁵⁸ Aspecto salutar que Habermas já havia indicado em *Trabalho e Interação* e reforça novamente em *Problemas de Legitimação do Capitalismo Tardio* é a compreensão de que o desdobramento das forças produtivas e as mudanças no âmbito das estruturas normativas podem ser lidas como processos de desenvolvimento e reconstruídas racionalmente, porém, de um ponto de vista lógico, independentes uma da outra. Outro registro de nota é que ao tratar desse ponto

²⁵⁶ LS, p. 19; PLCT, p. 31.

²⁵⁷ LS, p. 21; PLCT, p. 33.

²⁵⁸ LS, p. 22; PLCT, p. 34.

especificamente em *Problemas de Legitimação do Capitalismo Tardio* Habermas, pela primeira vez, nessa obra, menciona a importância de Kohlberg para o delineamento de sua teoria da evolução social, afirmando:

Aqueles ingredientes das imagens de mundo que asseguram a identidade e cumprem um efetivo papel na integração social, isto é, os sistemas morais e as interpretações correspondentes, seguem, com crescente complexidade, um modelo que encontra um paralelo no plano ontogenético, na lógica do desenvolvimento da consciência moral.²⁵⁹

(ii) – *Imagens de mundo (sistemas morais) e padrões de normalidade*: A tese mais importante defendida por Habermas, nesse ponto, é a que diz que os padrões de normalidade dos sistemas sociais variam historicamente, mas que a variação destes padrões – e aqui ele se apropria das idéias de Klaus Eder – está limitada “por uma lógica do desenvolvimento de estruturas das imagens de mundo, as quais não se encontram à disposição dos imperativos de aumento do poder”.²⁶⁰

(iii) – *Capacidade de Aprendizagem*: Trata-se de processos de aprendizagens coletivos que explicam a lógica necessária de desenvolvimentos possíveis na esfera do saber profano e na esfera da interpretação de sistemas que garantem a identidade do grupo. Aqui a tese de Habermas é a de que os níveis de aprendizagem podem ser considerados tanto na dimensão teórica quanto na prática e que os processos de aprendizagem, além de se vincularem a estas duas dimensões, também se mantêm unidos às pretensões de validade desempenhadas discursivamente. Uma formação social então disponibiliza um determinado nível de aprendizagem se o princípio de organização admite, por um lado, a diferenciação entre questões teóricas e práticas e, por outro, o salto da aprendizagem não-reflexiva (pré-científica) para a aprendizagem reflexiva.²⁶¹

A colocação destas três condições inerentes aos sistemas sociais tem como propósito – se Habermas estiver correto – dar sentido aos princípios de organização desde que estes possam (i) definir a capacidade de aprendizagem da sociedade nas dimensões teórica e prática, (ii) e, com base nessa consideração, assegurar o nível de desenvolvimento desta sociedade em atenção ao desdobramento das forças produtivas e também das interpretações das imagens de mundo, para finalmente (iii) mostrar que as imagens de mundo, enquanto elemento garantidor da identidade social, delimitam o aumento da capacidade sistêmica da sociedade.

²⁵⁹ LS, p. 24; PLCT, p. 36.

²⁶⁰ LS, p. 25; PLCT, p. 38.

²⁶¹ LS, p. 28; PLCT, p. 41.

3. 2 – Estruturas Normativas.

Neste tópico, no qual ainda nos mantemos dentro das considerações colhidas em *Problemas de Legitimação do Capitalismo Tardio*, devemos observar que, além das estruturas normativas, também é levado em conta o desenvolvimento das forças produtivas e o aumento da complexidade sistêmica. O item (iii) que associamos a esse contexto indica que a evolução social deve ser colhida em estruturas determinadas pela intersubjetividade, na qual a linguagem livremente produzida seja capaz de requerer pretensões de validade suscetível de críticas. Dois pontos são fundamentais aqui: a dimensão da reprodução material representada na categoria de trabalho e a dimensão da reprodução simbólica identificada na linguagem. Do ponto de vista antropológico, Habermas assegura que *trabalho e linguagem* constituem duas pressuposições irreduzíveis de toda e qualquer sociedade e, por esse motivo, como já indicamos anteriormente, os dois conceitos tornam-se ponto de partida tanto para reavaliar o materialismo histórico de Marx quanto para orientar a teoria da evolução social.

Se o ponto específico que discutimos aqui se refere a ‘estruturas’ então devemos perguntar o que significa esse termo e em que sentido Habermas o emprega ao caracterizá-lo na sua teoria de evolução social. Levando em conta o sentido de princípios de organização – como vimos acima – podemos dizer que a evolução social define-se num sentido lato como um ‘gênero específico de mudança estrutural’.²⁶² Mas afinal de contas, estrutura refere-se à ‘estrutura de ação’ ou à ‘estrutura social’?²⁶³ Primeiro, ao se mencionar o conceito ‘estrutura’, esclarece-se que o mesmo somente é possível de ser predicado em relação à sociedade. Significa que o alcance da própria teoria da evolução só é capaz de definição e precisão conceitual se analisada dentro de ‘estruturas sociais’. Segundo, é preciso termos clareza de que Habermas tende a ler as ‘estruturas sociais’ como

²⁶² SCHMID (1982), p. 163.

²⁶³ Não podemos esquecer que Habermas trabalha em *Problemas de Legitimação do Capitalismo Tardio* (p. 14-16; 25-28) com os conceitos de mundo da vida e sistema. Podemos observar a seguinte afirmação do próprio autor: “Ambos os paradigmas, mundo da vida e sistema tem a sua razão de ser; outro problema é associá-los”. (14; 25) O mundo da vida relaciona-se, do ponto de vista da integração social, ao campo das instituições que proporcionam condições de socialização de sujeitos por intermédio de estruturas comunicativas. O sistema compreende a auto-regulação de subsistemas dentro de um ambiente complexo e estável. Ao mencionar as pretensões de validade como constitutivas para a reprodução cultural do mundo da vida, Habermas destaca que deslocar essa capacidade própria do desempenho discursivo para as esferas dos subsistemas como dinheiro ou poder, fragiliza consideravelmente o trato com as questões acerca da verdade ou da correção normativa. A teoria dos sistemas não dá conta dos problemas ligados a pretensões de validade, senão que os transpõem de foco, situando-os como problemas de comportamento. Para Habermas, conceitos como discurso, ação e norma, poder social e justificação ideológica, podem ser abonados em uma teoria da ação. “A estratégia conceitual da teoria da ação evita essas deficiências (impetradas na teoria sistêmica), porém gera uma dicotomia entre estruturas normativas e condições materiais limitantes”. (16; 28)

‘estruturas de ação’. “Sociedades, para ele, são redes de ação comunicativa e estruturas são acessíveis somente como estruturas de linguagem produzidas intersubjetivamente”.²⁶⁴ Dessa consideração é possível extrair a seguinte conclusão: sendo o alcance da teoria da evolução vinculada às estruturas sociais e estas compreendidas como estruturas de ação, cabe dizer que a prioridade dada à estrutura da ação comunicativa exclui de antemão outras duas estruturas de ação: a instrumental e a estratégica. Está, portanto, sinalizada a prioridade da ação comunicativa enquanto eixo orientador da teoria da evolução social.

Assim, a evolução social como um ‘gênero específico de mudança estrutural’ deve ser compreendida com o acréscimo de um novo item: a ela compete não só transformar e reformular as estruturas sociais como também conservar e manter o princípio de integração social, identificado na estrutura da ação comunicativa. Temos, então, na estrutura da ação comunicativa a concentração de um duplo sentido: ela serve como estrutura normativa e como base estrutural da integração social. Uma avaliação mais detalhada da teoria da ação em Habermas deve responder-nos se é possível uma identificação entre estrutura normativa e integração social na estrutura da ação comunicativa. De qualquer maneira e de forma bastante generalizada, é possível afirmar que as estruturas normativas comportam as seguintes especificações: coordenam reciprocamente as estruturas de comportamento; têm o respaldo das imagens de mundo que as institucionalizam, permitindo uma partilha integrada coletivamente; e possuem a capacidade de regular expectativa de comportamentos em conflito. Quando se obtém, portanto, um ‘consenso básico das estruturas normativas’ pode-se dizer que a ‘integração social’ foi alcançada. Logo, avaliar o nível particular de integração social de uma sociedade significa avaliar as ‘estruturas normativas’ que integram a visão de mundo (imagens de mundo – *Weltbildern*) daquela sociedade. Nas palavras de Habermas: “Sob o aspecto do mundo da vida tematizamos em uma sociedade as estruturas normativas (valores e instituições). Analisamos acontecimentos e estados em sua dependência com relação as funções desempenhadas pela integração social”.²⁶⁵

Mas, se até agora apenas clarificamos a importância de vincular à teoria da evolução social as estruturas sociais, não menos importante é indicar um problema que advém dessa união. É preciso evitar uma leitura da evolução social circunscrita somente ao nível estrutural da sociedade, já que se faz necessário debitar na conta da evolução o sistema da personalidade. Sistema social e sistema da

²⁶⁴ SCHMID (1982), p. 163.

²⁶⁵ LS, p. 14; PLCT, p. 25.

personalidade são complementares e somente a união de ambos permite um sistema capaz de evolução.²⁶⁶ A unidade entre sociedade e personalidade (indivíduo) constitui a temática do próximo capítulo que abordaremos sob o prisma ontofilogenético a partir da reconstrução do materialismo histórico de Marx.

²⁶⁶ SCHMID (1982), p. 164.

Capítulo 02 – Implicações ontogenéticas na evolução social.

1 – Reconstrução do Materialismo Histórico.

Nos argumentos empregados em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico (Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus)* Habermas não poupa esforços para assegurar a leitura do materialismo histórico em uma plataforma que lhe permita reivindicar créditos para a sua teoria de evolução social.²⁶⁷ A partir dessa obra será possível encontrar os elementos que servirão de base para a estruturação da evolução social e, ainda, alocar o problema da homologia entre sociedade e indivíduo e os caminhos que objetivam a sua resolução. A homologia, como veremos, constituir-se-á o problema de maior relevância para sustentar a teoria da evolução social e assegurar a vinculação desta à teoria social crítica. Apresentar as três homologias sugeridas por Habermas, no texto de 1976, especificando suas deficiências e contribuições para a consolidação da teoria da evolução social, é o objetivo deste capítulo.

Habermas considera que a teoria da comunicação, embora esteja voltada à solução de problemas filosóficos – naquilo que se refere ao fundamento das ciências sociais – também se mantém vinculada a questões relativas à teoria da evolução social. “Ao examinarem as hipóteses singulares sobre a teoria da evolução, deparamo-nos com problemas que, ao contrário, tornam necessárias considerações da teoria da comunicação *Kommunikationstheoretischer*”.²⁶⁸ A teoria da

²⁶⁷ Habermas considera a análise do capitalismo como chave de acesso privilegiado à teoria da evolução social, pois é das sociedades capitalistas que se pode extrair o conceito geral de ‘princípio de organização’ (*Einleitung*, p. 38; RMH, p. 38) Porém, muita atenção cabe aqui. Uma coisa é a configuração do sistema econômico, visto como princípio de organização social específico do capitalismo servir de ponto balizador para avaliar as formações sociais pertencentes a estágios anteriores, outra, muito diferente por sinal, é valer-se “da lógica do capital como chave para a lógica da evolução social”. (*Einleitung*, p. 39; RMH, p. 38) Para Habermas “[...] Marx entendeu o materialismo histórico como uma teoria global da evolução social, considerando a teoria do capitalismo como um dos seus segmentos parciais”. (*Einleitung*, p. 41; RMH, p. 40) No entanto, a forma com que Marx fez da sua teoria um indicativo de desenvolvimento, visava antes de tudo, “identificar e explicar os desenvolvimentos críticos com base nos quais era possível observar a limitação estrutural da capacidade de direção e de controle, e em fundar a necessidade prática de uma mudança do princípio de organização social”. (*Einleitung*, p. 41; RMH, p. 40) O materialismo apenas indica, a partir de problemas sistêmicos resolvidos ou não, o fracasso e a inovação das sociedades ao responderem aos desafios sistêmicos. As referências acima especificadas estão contidas em: “Einleitung: Historischer Materialismus und die Entwicklung normativer Strukturen”. In: HABERMAS, Jürgen. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1976. Tradução portuguesa: “Introdução: Materialismo histórico e o desenvolvimento de estruturas normativas”. In: HABERMAS, Jürgen. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 2ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1990. Para as demais referências faremos menção ao termo: *Einleitung*, seguida da paginação da edição portuguesa, representada pela sigla: RMH.

²⁶⁸ *Einleitung*, p. 11; RMH, p. 13.

comunicação visa a um materialismo histórico renovado.²⁶⁹ Em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, o principal argumento de Habermas está em dizer que:

[...] há boas razões para justificar a hipótese de que, também na dimensão da convicção moral, do saber prático, do agir comunicativo e da regulação consensual dos conflitos de ação, têm lugar processos de aprendizagem que se traduzem em formas cada vez mais maduras de integração social, em novas relações de produção, que são as únicas a tornar possível, por sua vez, o emprego de novas forças produtivas.²⁷⁰

No esforço de salvaguardar os pressupostos do materialismo histórico, porém, com a inversão entre forças produtivas e relações de produção, Habermas deposita valor altamente considerável nas *estruturas de racionalidade* – expressa, como vimos, em (i) imagens de mundo, (ii) idéias morais e (iii) formação da identidade – as quais são materializadas em sistemas de instituições. É no destaque da reconstrução destas estruturas de racionalidade – as quais contemplam as estruturas normativas – que Habermas irá distinguir entre *lógica do desenvolvimento* e *dinâmica do desenvolvimento*.

A pretensão teórica do *materialismo histórico* é levada em consideração pelo fato de a evolução social estar intrinsecamente ligada à história do gênero humano e, nesse ínterim, assumir a tarefa, a exemplo do materialismo histórico, de explicar a transição das civilizações antigas para as sociedades de classes e destas para as modernas sociedades. Em *O papel da Filosofia no Marxismo* (*Die Rolle der Philosophie im Marxismus*), publicado pela primeira vez em 1974 na revista *Práxis*, colhe-se a seguinte afirmação de Habermas: “Neste sentido, tenho o materialismo por um programa pleno de sentido de uma teoria futura da evolução social, ainda obviamente em sua forma não acabada”.²⁷¹

As reflexões de Habermas mais bem amadurecidas, no decurso de uma série de textos produzidos na década de 1970, tendem a elaborar como objetivo principal o desenvolvimento de um programa teórico que encampa a reconstrução do materialismo histórico²⁷² e, ao mesmo tempo, explicita a sua teoria da evolução social. A leitura desses textos deixa ver que a teoria da ação comunicativa e a ética do discurso fazem parte do contexto de uma ambiciosa teoria da evolução

²⁶⁹ *Einleitung*, p. 12; RMH, p. 14.

²⁷⁰ *Einleitung*, p. 11-12; RMH, p. 13-14.

²⁷¹ HABERMAS, Jürgen. “Die Rolle der Philosophie im Marxismus” (O papel da filosofia no marxismo). In: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1976. p. 57. Para as demais referências a esse texto, mencionaremos o título conforme segue: *Die Rolle der Philosophie im Marxismus*.

²⁷² Ver: HABERMAS, Jürgen. Historical Materialism and the Development of Normative Structures. In: *The Habermas Reader*. Edited by William Outhwaite. Polity Press, p. 225

social.²⁷³ As evidências dessa afirmação começam a se tornar claras, de modo especial, em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, quando Habermas apresenta as razões para estender o modelo da psicologia do desenvolvimento – presente no seu modelo de moral pós-convencional – do indivíduo para o nível social.²⁷⁴

A teoria da evolução social no molde habermasiano pode assim ser considerada, além de outros qualificativos, como uma teoria reconstrutiva das capacidades humanas em níveis de aprendizado cada vez mais elevados, tendo em vista alicerçar as bases para uma teoria social. Em seu escopo, leva em consideração, sobretudo, que o desenvolvimento das competências do indivíduo pressupõe o desenvolvimento dos contextos sociais ou formas de vida.

O programa de Habermas objetiva integrar a teoria da ação – envolvendo significado e intencionalidade, papéis e normas, valores e crenças – e a teoria funcionalista de sistemas – contemplando estrutura e função, sistema e processo, diferenciação e adaptação – tendo como marco referencial a consecução desse propósito na forma de uma teoria da evolução social, que se inspira em grande parte no materialismo histórico de Marx.

A teoria da ação, na visão de Habermas, somente adquirirá maior clareza se alcançar o padrão de uma pragmática universal, capaz de “reconstruir os pressupostos gerais e necessários da comunicação”, isto é, reconstruir “as estruturas gerais da ação orientada à compreensão e à capacidade de ação universal dos sujeitos socializados”.²⁷⁵ Habermas vale-se da teoria da ação para introduzir os elementos constitutivos da sociedade, entendida por ele da seguinte maneira: “Considero ‘sociedade’ todos os sistemas que, por meio de ações lingüísticas coordenadas (instrumentais e sociais), se apropriam da natureza exterior (por meio de processos de produção) e da natureza interior (por meio de processos de socialização)”.²⁷⁶ A compreensão da sociedade, nos moldes da teoria da ação, retira a possibilidade de as ciências sociais construírem teorias sociológicas imediatamente vinculadas ao darwinismo biológico, ou de a teoria da evolução social descrever as mudanças sociais pelos parâmetros da evolução natural. Tanto as ciências sociais quanto a teoria da evolução social devem considerar a sociedade por aquilo que ela possui de essencial em primeiro lugar, isto é, as condições dadas para a comunicação falada. Daí a afirmação de Habermas: “[...] temos que exigir uma teoria que ilustre as propriedades formais gerais da

²⁷³ OUTHWAITE, Willian. *The Habermas reader*. Introdução Part VI: Evolution and Legitimation, p 223.

²⁷⁴ OUTHWAITE, Willian. *Habermas. A Critical introduction*. p. 58

²⁷⁵ Zum Theorienvergleich in der Soziologie: am Beispiel der Theorie der sozialen Evolutionstheorie. In: HABERMAS, Jürgen. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1976. p. 130.

²⁷⁶ *Zum Theorienvergleich in der Soziologie: am Beispiel der Theorie der sozialen Evolutionstheorie*, p. 133.

atuação comunicativa”.²⁷⁷ O que isto quer dizer? Quer dizer que não se compreende a teoria da evolução social desprendida da sociedade e esta não é compreendida senão por meio da teoria da ação, por aquilo que há de mais significativo na formação social: a ação comunicativa. Logo, explicitar a teoria da evolução social e o solo no qual ela se move (sociedade) não é outra coisa senão explicitar as condições de possibilidade da própria ação comunicativa, o que se faz mediante a pragmática universal. Esta, por sua vez, refere-se a uma “[...] teoria que procede de modo reconstrutivo e que, como a lógica e a lingüística, contém recomendações para a reconstrução de competências gerais, dominadas intuitivamente, entre elas, as competências de participação na interação e no discurso em geral”.²⁷⁸

Naquilo que se refere à *teoria funcionalista de sistemas*, Habermas, apesar de enxergar uma determinada dimensão do desenvolvimento possível – no sentido de adaptação e aumento de complexidade – não deixa de criticá-la em razão de a mesma não contemplar uma teoria de aprendizagem específica. “Se não existe clareza sobre a importância de uma construção conceitual e teórica específica para a esfera do objeto, a teoria de sistemas pode degenerar até converter-se em um jogo lingüístico sem força explicativa”.²⁷⁹

Para teorias funcionalistas, a evolução social está submetida ao aumento da complexidade, sendo este o critério que mede e avalia a evolução. Para Habermas, o problema da limitação do funcionalismo reside no fato de que este “explica as conquistas evolutivas coordenando problemas sistêmicos com soluções funcionalmente equivalentes” e, de resto, ao assumir esse procedimento, afasta-se de explicações que deveriam ser dadas sobre os processos evolutivos de aprendizagem.²⁸⁰

Desse modo, Luhmann teria reduzido as pretensões da teoria da evolução social, quando buscou inseri-la no quadro definido pela teoria sistêmica, substituindo a *cooperação* pela *necessidade funcionalista* e, ao mesmo tempo, quando apelou para a história como guia das arbitrariedades do método funcionalista.

[...] Luhmann deve, com efeito, afastar as pretensões da teoria da evolução no sentido de fornecer explicações reduzindo-as ao papel de iluminações próprias de uma disciplina que estuda as possibilidades; isso pelo simples fato de que a radicalização da teoria sistêmica empreendida por ele tem como consequência que, nesse quadro, não são mais abordáveis questões genéticas.²⁸¹

²⁷⁷ *Zum Theorienvergleich in der Soziologie: am Beispiel der Theorie der sozialen Evolutionstheorie*, p. 131-132.

²⁷⁸ *Zum Theorienvergleich in der Soziologie: am Beispiel der Theorie der sozialen Evolutionstheorie*, p. 132.

²⁷⁹ *Zum Theorienvergleich in der Soziologie: am Beispiel der Theorie der sozialen Evolutionstheorie*, p. 131.

²⁸⁰ *Einleitung*, p. 40; RMH, p. 41.

²⁸¹ *Geschichte und Evolution*. In: HABERMAS, Jürgen. Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1976. p. 228. Tradução portuguesa: “História e Evolução”. In: HABERMAS, Jürgen. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 2ª edição. São Paulo: Brasiliense,

Habermas, seguindo Döbert, indica qual é o mais alto quesito a ser preenchido por uma teoria da evolução social: “ela deve compensar e não repetir os pontos débeis da teoria sistêmica”.²⁸² Essa afirmação deixa bem definido o posicionamento de Habermas em relação a Luhmann: a teoria sistêmica não é suficiente para permitir captar o mecanismo sociocultural da aprendizagem. Para captar esse mecanismo, na visão de Habermas: “[...] é preciso ter uma teoria genética da cognição mediatizada lingüisticamente (nas esferas tanto do pensamento objetivante como das convicções prático-morais), uma teoria que explique a aprendizagem evolutiva como um processo, no sentido de Piaget, de construção e reconstrução, em vez de nela injetar, *a priori*, o funcionalismo”.²⁸³

Não é pouca a dívida que Habermas tem com o estruturalismo genético de Piaget, o qual contribui, de maneira significativa, para o preenchimento e combinação dos três pontos acima considerados: a perspectiva estruturalista, a perspectiva da teoria da ação e a perspectiva evolutiva.²⁸⁴ É importante notar que a teoria da evolução social, como Habermas está pensando, não está circunscrita ao modelo das ciências naturais, tendo antes significativo aporte nas teorias reconstrutivas, as quais já alcançaram salutar desenvolvimento nos campos da lingüística e da psicologia evolutiva cognitiva.²⁸⁵ Fundamentalmente, no que se refere ao materialismo histórico, cabe notar que:

[...] O trabalho de Habermas da década de 1970 está também substancialmente interessado com a reconceitualização marxista e outras explicações de crises. Outra vez, ele expande o foco de Marx. Considerando que Marx concentra-se nas tendências de crises econômicas a qual conduz a outras transformações sociais, Habermas concentra-se no desdobramento dessas tendências dentro de outras esferas sociais, notavelmente o domínio político de legitimação.²⁸⁶

O pressuposto básico contido em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, sem desfocar a atenção da teoria da ação comunicativa, visa a explicitar a teoria da evolução social habermasiana. É nesse aspecto, portanto, que Marx adquire importância para os objetivos a que

1990. p.188. Faremos referência a esse texto da seguinte forma: *Geschichte und Evolution*, acrescida da paginação da tradução portuguesa, identificada pela sigla RMH.

²⁸² *Geschichte und Evolution*, p. 229; RMH, p. 190.

²⁸³ *Geschichte und Evolution*, p. 231; RMH, p. 191.

²⁸⁴ MC CARTHY (1992), p. 273.

²⁸⁵ MC CARTHY (1992), p. 277.

²⁸⁶ OUTHWAITE, Willian. The Habermas reader. Introdução Part VI: Evolution and Legitimation. p. 224. [...] Habermas's work of the 1970s is also substantially concerned with reconceptualizing Marxist and other accounts of crisis. Once again, he expands Marx's focus. Whereas Marx concentrates on the economic crisis tendencies which lead to other social transformations, Habermas concentrates on the displacement of these tendencies into other social spheres – notably the political domain of legitimation.

Habermas se propõe: “[...] Minha opinião [de Habermas], porém, é que Marx entendeu o materialismo histórico como uma teoria global da evolução social, considerando a teoria do capitalismo como um dos seus segmentos parciais”.²⁸⁷ A preferência pelo modelo teórico de Marx é explicável: “[...] Marx julgou o desenvolvimento social não pelo aumento da complexidade, mas pelo estágio de desenvolvimento das forças produtivas e pela maturidade das formas de relação social.”²⁸⁸

O fato de Habermas pautar-se em Marx não significa que a sua teoria evolucionária mantenha laços estreitos com o materialismo histórico em seu modelo original. O materialismo histórico, conforme se deixa expressar pelo seu procedimento de reconstrução, passa necessariamente pelas considerações da teoria do agir comunicativo. Com a delimitação do pensamento de Marx, a tese levantada e sustentada por Habermas é a de que o desenvolvimento das estruturas normativas funciona – como já indicado anteriormente – enquanto abridor de caminhos para a evolução social; pois tão somente a estruturação de novos organismos sociais – quer-se dizer, novas formas de integração social, – permitirão a consecução de novas forças produtivas que, por conseqüência, tornarão exeqüível o aumento da complexidade social. A leitura de Habermas tende, nesse sentido, a manter de Marx, porém em uma outra perspectiva, a dimensão tanto histórica quanto material.

[...] a teoria de Habermas conserva as dimensões histórica e materialista: materialista no foco das crises de produção e reprodução, e historicamente orientada em atenção às circunstâncias contingentes na qual surgem as mudanças evolucionárias.²⁸⁹

Enquanto Marx situa o progresso histórico nas dimensões do desenvolvimento das forças produtivas e da maturidade das formas de integração social, Habermas busca revisar esta posição, desdobrando-as em duas dimensões de racionalização: a cognitiva-técnica e a prático-moral.

A estratégia de Habermas é formular os princípios da evolução social e da ordenação da lógica evolutiva em termos universais e abstratos, de modo que seja possível evitar cair nas especificidades histórico-sociais, isto é, nos condicionamentos empíricos particulares. Para tanto e a fim de satisfazer a tais objetivos, é possível afirmar que o intuito premente consiste na combinação

²⁸⁷ *Einleitung*, p. 41, RMH, p. 40.

²⁸⁸ OUTHWAITE, Willian. Habermas: A Critical Introduction. Cambridge: Polity Press, 1996, p. 60. “[...] Marx judged social development not by increases in complexity but by the stage of development of productive forces and by maturity of the forms of social intercourse”.

²⁸⁹ OUTHWAITE (1992), p. 61. “[...]Habermas’s theory remains, he claims, historical and materialist: materialist in its focus on crises of production and reproduction, and historically oriented in its attention to the ‘contingent circumstances’ which give rise to evolutionary changes”.

“[...] do plano de analisis genético-estructural com um plano de analisis histórico-empírico, com la finalidad de satisfacer condiciones de adecuación tanto lógico-evolutivas como empíricas”.²⁹⁰ A hipótese que norteia tais propósitos é a idéia – já vista – de que a formação de uma sociedade em um dado momento está determinada por um *principio fundamental de organização*. Segundo Thomas Mc Carthy, em *Problemas de Legitimação do Capitalismo Tardio*, Habermas teria iniciado, ainda que de maneira indutiva, a descrição dos princípios de organização social. Seu objetivo aí era determinar a forma de integração social dominante em um dado momento do estágio de evolução, tendo como foco de atenção o núcleo institucional. Na obra de 1976, o propósito passa a ser outro, ou seja, classificar as formas de integração social alcançada anteriormente nos termos devidos de uma lógica evolutiva. Porém, essa classificação não basta por si, requer-se comprovação da homologia que frisamos insistentemente.

Habermas deixa manifesto que a sua intenção é analisar o materialismo histórico como teoria da evolução social.²⁹¹ Na leitura marxista, a evolução se dá “mediante a atividade produtiva dos próprios indivíduos socializados”, deixando entender que a reconstrução da história do gênero passa, antes, pela organização do trabalho e sua configuração no modo de produção, ponto basilar que permite ao homem manter a conservação de sua vida e igualmente a possibilidade de organizar “relações materiais de vida” na configuração da sociedade. A visão de Habermas é a de que “Marx concebe a história como uma sucessão discreta de modos de produção que – em sua ordenação segundo uma lógica de desenvolvimento – torna reconhecível a direção da evolução social”.²⁹²

No prisma de Marx, a caracterização de um modo de produção vem atrelada ao desenvolvimento das forças produtivas conectadas com determinadas formas de relações sociais – entendidas como relações de produção. As forças produtivas englobam, entre outras coisas, a força do trabalho, o saber tecnicamente manuseado no aumento da produtividade, o aparato organizativo para a melhor aplicabilidade desse saber disponível, enfim, todos os elementos que contribuem eficazmente para a melhor disposição de domínio sobre os processos naturais. Em contrapartida, as

²⁹⁰ MC CARTHY (1992), p. 283.

²⁹¹ *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus.*, In: HABERMAS, Jürgen. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1976. p. 144. Tradução portuguesa: “Para a Reconstrução do Materialismo Histórico”. In: HABERMAS, Jürgen. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 2ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1990. p. 111. Faremos referência a esse texto da seguinte forma: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* acrescida da paginação da tradução portuguesa, identificada pela sigla RMH.

²⁹² *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, p. 152; RMH, p. 119.

relações de produção referem-se ‘às instituições e aos mecanismos sociais’ que se estruturam sob determinado estágio do desenvolvimento das forças produtivas.

Aspecto salutar a considerar nesse ponto é a dependência, assinalada por Marx, entre as forças produtivas e as relações de produção, o que inevitavelmente impede qualquer leitura que pretenda ver entre as duas dimensões uma variação de independência. Nesse sentido, reforça Habermas o diagnóstico das conseqüências que derivam do posicionamento do materialismo histórico nos moldes circunscritos por Marx:

[...] as forças produtivas e as relações de produção não variam independentemente umas das outras, mas formam estruturas que: a) se correspondem reciprocamente; b) produzem somente um número finito de graus de desenvolvimento estruturalmente análogos; de modo que: c) o resultado é uma série de modos de produção que devem ser ordenados segundo uma lógica de desenvolvimento.²⁹³

Dentro da versão ortodoxa do marxismo – destaca Habermas – é defendido o posicionamento de seis modos de produção distribuídos ao longo da história do gênero, os quais entendem-se como “graus universais de evolução social”. Desse ponto de vista evolutivo, destacam-se os seguintes modos de produção: a comunidade primitiva, o modo de produção antigo, o feudal, o capitalista e o socialista. Ao desenvolvimento histórico do Oriente antigo e da América a ele é acrescido o modo de produção asiático.

Habermas constata que a interpretação da história do gênero nos moldes do materialismo histórico, além de dogmática, contém traços comuns com a filosofia da história. Se mantidos os seis modos de produção, como sustenta o marxismo dogmático, o desenvolvimento da história ficaria preso a uma versão “unilinear, necessária, ininterrupta e ascendente de um macrosujeito”. Habermas quer, ao contrário, uma interpretação mais cautelosa que evite o objetivismo prene da filosofia da história.²⁹⁴

A consideração de Habermas é a de que o critério do desenvolvimento social para Marx é medido pelo estágio de desenvolvimento das forças produtivas acrescida da maturidade das relações sociais. Diz a esse respeito que, enquanto o desenvolvimento das forças produtivas é portador de um saber tecnicamente utilizável, as relações de produção, que fomentam as instituições sociais, incorporam um saber de outra ordem: o saber prático-moral. Notadamente, procura ver nessas duas dimensões a possibilidade de que o seu desenvolvimento seja avaliado por critérios independentes. Em ambas há pretensões universais de validade, porém, enquanto na primeira medem-se os

²⁹³ *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, p. 153; RMH, p. 120.

²⁹⁴ *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, p. 154; RMH, p. 120.

progressos da consciência empírica com base na verdade das proposições, na segunda procura-se medir a consciência prático-moral pela justeza das normas.²⁹⁵ Em face disso, abrem-se as condições para Habermas exigir e defender a tese segundo a qual uma sociedade não deve ser avaliada, nos seus mais diversos graus de desenvolvimento, tão somente por aquilo que se refere à reprodução material, garantidora da sobrevivência física de seus membros, antes dever-se-ia levar em consideração também os aspectos renitentes do plano cultural, os quais englobam os elementos garantidores da identidade normativa do grupo. O ponto fundamental sustentado aqui é:

[...] 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.²⁹⁶

Habermas quer, dessa forma, impugnar, no teorema de base e superestrutura, a dialética entre forças produtivas e relações de produção. A idéia de Marx, expressa outrora em *Para crítica da Economia Política*, de que os homens, mesmo contra sua vontade, entram em determinadas relações, correspondentes a um determinado grau de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais, não encontra assentimento, como vimos, na proposta habermasiana de reconstrução do materialismo histórico. Pois, como havia insistido Marx, “[...] o conjunto dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, ou seja, a base sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência”.²⁹⁷ Não é, portanto, aceitável, na proposta de Habermas, o consentimento de que o modo de produção material seja fator condicionador da vida espiritual da sociedade e muito menos é sustentável a interpretação economicista, segundo a qual, o papel de direção da evolução social seja alicerçado na estrutura econômica.

Para Marx “[...] a equiparação entre ‘base’ e ‘estrutura econômica’ poderia fazer que se considerasse o âmbito da base como coincidindo sempre com o sistema econômico”. Porém, Habermas avalia que “[...] isso só vale, ao contrário, para as sociedades capitalistas”.²⁹⁸ Ao levarem-se em consideração outros modelos sociais, percebe-se que a base econômica não ocupa lugar privilegiado como no capitalismo, o qual, além de sua função de direção, também desempenha relevante papel na estabilização das relações de classes. Em sociedades primitivas, por exemplo, a

²⁹⁵ *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, p. 156; RMH, p. 123.

²⁹⁶ *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, p. 162-163; RMH, p. 128.

²⁹⁷ *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, p. 157; RMH, p. 123.

²⁹⁸ *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, p. 158; RMH, p. 125.

função que hoje a economia exerce no capitalismo, era desempenhada pelo sistema de parentesco; e nas sociedades das grandes civilizações, pelo sistema de poder. A tese de Habermas, nesse ponto, deixa-se traduzir com a seguinte afirmação: “[...] A introdução de novas formas de integração social – como, por exemplo, a substituição do sistema de parentesco pelo Estado – requer um saber de tipo prático-moral, não um saber tecnicamente valorizável, que possa ser traduzido e implementado em regras de agir instrumental e estratégico”.²⁹⁹ Nesse sentido admite que a sociedade capitalista serve de ponto de partida para uma teoria da evolução social, além de conter pontos-chaves para a análise das etapas constitutivas das organizações sociais anteriores. Com isso, não se quer dizer que a lógica do capitalismo seja uma chave de leitura para a constituição da lógica da evolução social, pois que “[...] los tipos de problemas sistémicos que surgen dentro del proceso de reproducción capitalista no pueden proyectarse sobre todas las formaciones sociales anteriores”.³⁰⁰

Habermas quer expressar, nesse aspecto, a necessidade de separar o agir comunicativo do agir instrumental e estratégico prehe na cooperação social, apontando igualmente para outra distinção que busca promover, no interior do materialismo histórico: a delimitação entre *dinâmica evolutiva* e *lógica evolutiva*.³⁰¹ Quanto a esse último aspecto, cabe notar o que Habermas intenta expressar ao afirmar que: “[...] podemos entender a explicitação das forças produtivas como um mecanismo que cria problemas e, certamente, abre caminho para a subversão das relações de produção e para uma renovação evolutiva do modo de produção: mas que não as produz”.³⁰² Um pouco mais adiante, na mesma obra, acrescenta: “[...] O conceito de modo de produção leva em conta o fato de que a explicitação das forças produtivas é certamente uma dimensão importante do desenvolvimento social, mas – para a periodização – não é a dimensão determinante”.³⁰³ Evidencia-

²⁹⁹ *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, p. 160; RMH, p. 126.

³⁰⁰ MC CARTHY (1992), P. 276.

³⁰¹ Dois mal-entendidos que Habermas diz, com frequência, serem atribuídos à sua teoria de evolução social, referem-se, em primeiro lugar, à idéia de que a dinâmica da história do gênero é explicada através de uma história imane do espírito, como se a dimensão materialista, enquanto motor do desenvolvimento social, fosse abandonada por completo; em segundo, a idéia de que a lógica do desenvolvimento sobrepõe-se às contingências históricas, suspeitando-se do abandono de análises empíricas em favor de uma logicização da história. (*Einleitung*, p. 35; RMH, p. 35) Esses mal-entendidos não são contemplados em sua teoria da evolução social e podem ser verificados com a leitura atenta dos textos do próprio Habermas. Isto porque a distinção entre *dinâmica evolutiva* e *lógica do desenvolvimento* mostra que a *dinâmica evolutiva* responde pela ótica ‘material’ dos problemas sistémicos que geram crises no âmbito da reprodução material. A *lógica do desenvolvimento* registra não apenas a história interna do espírito, mas também a realização histórica e material cravadas nas estruturas normativas da sociedade. Como diz Habermas: “encontra-se aqui o lugar para os procedimentos de reconstrução racional”. (*Einleitung*, p. 38; RMH, p. 37)

³⁰² *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, p. 161; RMH, p. 127.

³⁰³ *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, p. 164; RMH, p. 129-130.

se claramente o propósito habermasiano de proceder a uma leitura que torne possíveis os processos evolutivos das forças produtivas e das relações de produção de modo independente um ao outro.

[...] Os padrões reconstruíveis sistematicamente do desenvolvimento de estruturas normativas são agora de particular interesse. O padrão estrutural representa uma lógica do desenvolvimento inerente à tradição cultural e à mudança institucional. Esta lógica nada diz sobre os mecanismos de desenvolvimento; diz algo somente a respeito da disposição de variações dentro do qual valores culturais, representações morais, normas, e como – em um dado nível de organização social – pode ser modificado e pode encontrar diferentes expressões históricas. Na dinâmica do desenvolvimento, a mudança de estruturas normativas mantém-se dependente dos desafios evolucionários como condicionamentos economicamente não resolvidos, problemas sistêmicos e que os processos de aprendizagem são respostas a eles. Em outras palavras, a cultura conserva-se um fenômeno superestrutural, igualmente se joga o mais proeminente papel na transmissão de novos níveis de desenvolvimento, além do que muitos marxistas tinham suposto.³⁰⁴

Em relação propriamente ao conceito de *modo de produção*, Habermas deixa entender que este não é considerado inadequado para a compreensão da lógica do desenvolvimento social. É apenas uma chave de leitura que não foi suficientemente explorada, além de também ser carente quanto ao caráter *abstrato* que nele possa haver para dar conta da apreensão das características universais de um determinado nível de desenvolvimento social.³⁰⁵

Os argumentos de Habermas prestam-se, não obstante, para mostrar que o esquema histórico materialista, embora faça a reconstrução do desenvolvimento social nos moldes do desenvolvimento dos modos de produção, possui singular vantagem, ao se apresentar como tentativa de ordenação do material histórico segundo a lógica do desenvolvimento, mas não é suficientemente capaz, em sua origem marxista, de levar adiante a teoria da evolução social.

Com base nessas observações, o ponto que se pretende abordar neste capítulo refere-se fundamentalmente às homologias entre ontogênese e filogênese, propostas por Habermas em textos produzidos na década de 1970, circunscritos aos limites da reconstrução do materialismo histórico. Na projeção do próprio materialismo histórico reconstruído, três perspectivas possíveis de homologias são indicadas e analisadas. Trata-se: da questão referente à identidade que vincula

³⁰⁴ HABERMAS, Jürgen. *Historical Materialism and the Development of Normative Structures*, p. 227. “[...] The systematically reconstructible patterns of development of normative structures are now of particular interest. These structural patterns depict a developmental logic inherent in cultural traditions and institutional change. This logic says nothing about the mechanisms of development; it says something only about the range of variations within which cultural values, moral representations, norms, and the like – at a given level of social organization – can be changed and can find different historical expression. In its developmental dynamics, the change of normative structures remains dependent on evolutionary challenges posed by unresolved, economically conditioned, system problems and on learning processes that are a response to them. In other words, culture remains a superstructural phenomenon, even if it does seem to play a more prominent role in the transition to new developmental levels than many Marxists have heretofore supposed.”

³⁰⁵ *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, p. 167; RMH, p. 133.

grupos sociais e indivíduos; da dimensão prático-moral que implica a relação entre direito e moral; e da capacidade de aprendizagem seja de indivíduos seja da sociedade como um todo. Dado que a personalidade e a sociedade devem expressar uma possível unidade para assegurar o desdobramento da evolução social, comecemos por indicar a posição de Habermas a respeito desta questão:

Posto que separada do sistema de personalidade, a sociedade não evolui por si só. São estes dois complementos (sistema social e sistema de personalidade) tomados *em conjunto* os que constituem um sistema suscetível de evolução. Não é possível atribuir a um só dos sistemas os processos evolutivos de aprendizagem. O sistema da personalidade leva a cabo o processo de aprendizagem da ontogênese; e, em certo modo, unicamente os sujeitos socializados são os que aprendem. Porém os sistemas sociais podem constituir novas estruturas frente o esgotamento do nível de aprendizagem dos sujeitos socializados, com o fim de que a capacidade de direção destes alcancem um grau superior. Por conseguinte, é possível estabelecer satisfatoriamente a esfera objetiva de uma teoria da evolução social uma vez que, sobre a base de uma teoria de aprendizagem específica da esfera objetiva, podemos determinar aquelas relações de intercâmbio entre sistema de personalidade e o da sociedade que são relevantes para a evolução.³⁰⁶

A teoria da evolução social de Habermas, nesse ponto especificamente, antes de sua proximidade com Marx é muito mais devedora de Parsons, levando-se em conta as suposições assumidas em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, ao priorizar-se a tese da homologia entre sociedade e personalidade, vinculada à noção de internalização. Nas palavras de Giddens:

A explicação de Parsons da ‘internalização’ das normas fundamentava a idéia de que os mecanismos que agiam no sentido da integração do indivíduo no interior da sociedade e aqueles que integravam a sociedade eram os mesmos – a coordenação moral da ação por meio de valores compartilhados. Exatamente os mesmos valores que nós ‘internalizamos’ na socialização e que constituem nossas personalidades seriam aqueles que firmariam o sistema social.³⁰⁷

Cabe, no entanto, perguntar se Habermas concede prioridade a um desses sistemas – social e personalidade – ou se correlaciona os mesmos em perfeito equilíbrio. Personalidade e sociedade recebem o mesmo amparo sob a estrutura da intersubjetividade, a qual serve de parâmetro tanto para a personalidade – enquanto capacidade de linguagem e de ação dos sujeitos – quanto para os sistemas sociais – visto que estes constituem o tecido próprio da ação comunicativa. Tão logo as estruturas de intersubjetividade estejam inseridas nesses dois pólos, Habermas indica uma espécie de ‘*estrutura de consciência*’ que brota do elo entre personalidade e sociedade. Trata-se, por um lado, das instituições sociais que se ocupam com a manutenção da intersubjetividade a fim de evitar conflitos, violências e qualquer outro fator de ameaça à obtenção de consenso; e, por outro, das qualificações das ações dos indivíduos que compõem o tecido social. Tais ‘estruturas de

³⁰⁶ *Zum Theorienvergleich in der Soziologie: am Beispiel der Theorie der sozialen Evolutionstheorie*. p. 133.

³⁰⁷ GIDDENS (1995), p. 258.

consciência’ estão, desse modo, integradas às instituições do direito e da moral e também às expressões e juízos morais dos indivíduos. Segue daí que “moral e direito definem o núcleo da interação” e são constitutivos da identidade das estruturas de consciência.³⁰⁸ Adiante, no mesmo texto, Habermas retoma direito e moral como *estruturas de consciência*, para afirmar que ambos são homólogos na história do indivíduo e na do gênero. Aspecto salutar a esse respeito é o fato de as homologias pretendidas não se limitarem ao núcleo central da interação. “Aber die Homologien beschränken sich nicht auf diesen Kernbereich der Interaktion”.³⁰⁹ Com base nessa assertiva, entendemos que Habermas distanciou-se de uma análise mais pormenorizada da ‘interação’ sob o enfoque da teoria da ação para ocupar-se de mecanismos que lhe possibilitassem estabelecer a relação entre ontogênese e filogênese pelo viés do desenvolvimento evolutivo da dimensão prático-moral, incluindo nesta a consciência moral e o direito. A visão de Habermas, nesse momento, é resumida na seguinte passagem:

A psicologia cognoscitiva do desenvolvimento documentou, no caso da ontogênese, diversos níveis de consciência moral, descritos singularmente como modelos ou esquemas pré-convencionais, convencionais e pós-convencionais de solução dos problemas. Os mesmos modelos se repetem na evolução social das idéias morais e jurídicas.³¹⁰

O itinerário sinalizado por Habermas, cuja finalidade é dar conta da homologia acima proposta, passa por uma análise mais detalhada do (i) desenvolvimento do Eu e da evolução das imagens do mundo e (ii) da identidade do Eu e do grupo. O detalhamento analítico do conceito de ‘interação’ foi preterido e os conceitos de direito e moral selecionados para fazer, de um ponto de vista culturalista, a ligação entre ontogênese e filogênese. Este é, em parte o itinerário seguido por Habermas. Analisemos estes dois aspectos, indicando as dificuldades que se apresentam na reflexão habermasiana.

O primeiro passo para a homologia pretendida se dá mediante a inter-relação do desenvolvimento do Eu e a evolução das imagens de mundo. Por intermédio da ontogênese, em análises provenientes das três capacidades de desenvolvimento – cognitivo, lingüístico e interativo – que delimitam a subjetividade quanto à percepção da natureza externa, quanto, também, à normatividade da sociedade e à intersubjetividade da linguagem, Habermas sustenta que o Eu se constrói à medida que delimita a realidade objetiva – disponível para a manipulação – e a realidade

³⁰⁸ *Einleitung*, p. 13; RMH, p. 14-15.

³⁰⁹ *Einleitung*, p. 13; RMH, p. 15.

³¹⁰ *Einleitung*, p. 13; RMH, p. 15.

social, enquanto espaço de interação aberta à comunicação. O processo de formação do Eu é realizado de acordo não só com a delimitação das capacidades do conhecimento, da linguagem e da ação, mas também com o desenvolvimento estruturado por estágios, disposto na seguinte ordem: *simbiótico, egocêntrico, sociocêntrico-objetivista e universalista*. Na primeira fase – a simbiótica – o processo de delimitação da subjetividade é ausente, visto que a criança não é capaz de perceber a diferença entre seu corpo e o entorno (pessoas de referência e ambiente) com que interage. Na fase do egocentrismo, a criança começa a diferenciar o Eu e o ambiente, porém, sem clareza ainda quanto à delimitação das esferas objetiva e social. O pensamento e a ação, nesse período, estão ligados à perspectiva do próprio corpo em manifestações de acentuado egocentrismo cognitivo e moral. Na fase sociocêntrico-objetivista é atingida tanto a delimitação da subjetividade relacionada à natureza externa quanto à esfera social. Três aspectos, nessa fase, são alcançados: a objetivação da natureza externa, o domínio do sistema de atos lingüísticos e a aquisição de expectativas generalizadas de comportamento. Na última fase – a universalista – o Eu torna-se reflexivo mediante a capacidade de pensar por hipóteses e de tematizar pretensões de validade por meio de discursos.

Seguindo as fases do desenvolvimento ontogenético do Eu, Habermas se propõe a transpô-las para a evolução das imagens de mundo. O que busca é assegurar o desenvolvimento do Eu em conexão com o processo de descentração das imagens de mundo. Em suas palavras: “Em nosso contexto interessam-nos menos as analogias estruturais entre imagens do mundo e desenvolvimento (*stricto sensu*) cognitivo do que as analogias entre imagens do mundo e sistema de delimitações do Eu.”³¹¹

Paralelamente à fase egocêntrica da criança é situada a *fase sociomórfica do mundo*. Semelhante ao Eu infantil em que tudo é relativizado em função da criança, também o modelo social situado, nessa fase, possui todas as suas atividades gravitando em torno do grupo tribal, sem a devida distinção ou delimitação entre a natureza objetivada e a realidade normativa desta sociedade. Na *fase sociocêntrico-objetivista*, a sociedade alcança a separação entre a realidade normativa e a realidade da natureza exterior. Nos modelos das organizações estatais, as imagens míticas do mundo passam a oferecer condições de legitimar os ordenamentos de normatividade e de poder, fase em que já se pressupõe o nível convencional da consciência moral. Numa fase posterior e de maior reflexividade, o próprio conteúdo do mito é desativado do gerenciamento normativo social e transformado em simples componente da tradição. O rompimento com o mito leva ao nascimento

³¹¹ *Einleitung*, p. 18; RMH, p. 19.

das imagens cosmológicas de mundo, auxiliadas pela filosofia e pelas religiões que, abandonando as narrativas míticas, passam ao exercício de procedimentos argumentativos para fundamentar as novas imagens de mundo. Abre-se o leque para as imagens racionalizadas de mundo enquanto “expressão do pensamento formal-operacional e de uma consciência moral guiada por princípios.”³¹² Na *modernidade*, a atitude teórica e a dimensão normativa, amplamente influenciadas pela fé religiosa, tornam-se reflexivas, de tal modo que o descentramento progressivo das sociedades se inter-relaciona com a delimitação da subjetividade (Eu) em relação à objetividade, à normatividade e à intersubjetividade.

Em linhas gerais, este é o procedimento adotado, num primeiro momento, para captar a homologia entre indivíduo e sociedade. Porém, o próprio Habermas afirma a necessidade de evitar paralelismos precipitados, destacando, sobretudo: (i) o cuidado de distinguir entre *estruturas* e *conteúdo*; (ii) a dissonância que pode haver no grau de desenvolvimento entre indivíduos e sociedade; (iii) e a dificuldade de o modelo ontogenético refletir diretamente nas estruturas da história do gênero, pelo fato de que “as estruturas coletivas de consciência valem tão somente para os membros adultos da sociedade”.³¹³ Não há, nesse aspecto, como sincronizar as estruturas de consciência partilhadas coletivamente com as fases infantis da criança.

Alcançadas as etapas que conduzem ao mais alto grau as estruturais gerais das capacidades da cognição (consciência), da linguagem e da ação, o Eu epistêmico (ou Eu em geral) está praticamente pronto naquilo que, no desdobramento de suas potencialidades, pôde constituir-se como tal. Acresce ainda que, por uma semelhança ao Eu epistêmico, Habermas distingue a singularidade do Eu prático como um Eu individual circunscrito à realização de suas ações. O Eu prático assegura “a identidade da pessoa no interior das estruturas epistêmicas do Eu em Geral”.³¹⁴ Porém, a identidade do Eu somente se adquire mediante a identificação e o reconhecimento que os outros fazem dele. Desse modo, “o fundamento para a afirmação da própria identidade não é a auto-identificação *tout court*, mas a auto-identificação intersubjetivamente reconhecida”.³¹⁵ Isso significa que a identidade se concretiza em interações, por meio da atitude prática de participantes que realizam o agir comunicativo, e não propriamente na atitude proposicional de observadores. Naquilo que concerne à *auto-identificação de um grupo* já não há a necessidade de “requerer o

³¹² *Einleitung*, p. 19; RMH, p. 20.

³¹³ *Einleitung*, p. 16; RMH, p. 18.

³¹⁴ *Einleitung*, p. 20; RMH, p. 19.

³¹⁵ *Einleitung*, p. 21; RMH, p. 20.

reconhecimento intersubjetivo por parte de um outro grupo: um Eu que se identifica como ‘Nós’ pode ser confirmado por um outro ‘Eu’ que se identifica com um ‘Nós’ de igual significado. O reconhecimento recíproco dos membros do grupo requer relações do tipo Eu-Tu-Nós.”³¹⁶ Há, sem dúvida, por parte de Habermas, um enaltecimento do emprego da lógica dos pronomes pessoais, enquanto parâmetro balizador do conceito de ‘identidade’ seja esta individual ou coletiva. Para dar conta completa das características que formam a identidade da coletividade, vale atentar para a seguinte passagem:

Para a identidade de uma coletividade, tem importância somente um *determinado setor* da cultura e dos sistemas de ação: ou seja, os valores fundamentais e as instituições-base que, recolhendo um consenso indiscutível, desfrutam no grupo de uma espécie de validade fundamental. Os membros individuais do grupo podem perceber a destruição ou a infração desse núcleo normativo apenas como ameaça à própria identidade. As diversas formas de identidade coletiva podem ser lidas apenas em tais núcleos normativos, nos quais os membros individuais ‘sabem estar unidos’.³¹⁷

Contudo, considerar a identidade ‘para si’ (da perspectiva do próprio sujeito), sem os vínculos da relação intersubjetiva, leva Habermas a considerar outro parâmetro de análise. Trata-se de assegurar a unidade da pessoa por meio da *internalização de papéis*. No início, os papéis assumidos pela pessoa estão ligados às referências concretas do entorno da estrutura familiar, posteriormente são ampliadas para as relações de papéis extra-familiares e, finalmente chegam ao “ordenamento político, interpretado e justificado através de uma tradição complexa.”³¹⁸ O sujeito desenvolve sua identidade num processo de abandono de identidades, inicialmente ligadas a papéis familiares, posteriormente vinculadas às tradições e às instituições da comunidade política para, enfim, chegar à maturidade, com uma identidade amplamente abstrata, amparada, em grande medida, pelo papel profissional que ocupa.

O desenvolvimento ontogenético da identidade do Eu adquire, nesse sentido, relevância para Habermas que, num caráter altamente inflacionado pela psicologia do desenvolvimento, busca completar o desenvolvimento das estruturas dos grupos sociais, desde as configurações tribais, passando pelas organizações estatais até alcançar as complexas formas de relações globais. O que se pretende é utilizar o desenvolvimento da identidade do indivíduo como chave para apreender a mudança das identidades coletivas, em sintonia com o caráter cada vez mais abstrato que reveste a identidade em sua forma reflexiva. O ponto máximo, enfim, que deseja alcançar, Habermas deixa manifesto na seguinte afirmativa: “[...] torna-se agora algo consciente o fato de que são os

³¹⁶ *Einleitung*, p. 22; RMH, p. 21.

³¹⁷ *Einleitung*, p. 26; RMH, p. 26.

³¹⁸ *Einleitung*, p. 24; RMH, p. 24.

indivíduos e a sociedade que, de certo modo, produzem por si mesmos sua própria identidade”.³¹⁹ Indivíduo e sociedade devem, portanto, ser avaliados pelos elementos que possuem em comum, principalmente porque a defesa da homologia entre desenvolvimento do indivíduo e da espécie deve forçar o máximo possível a existência de tais vínculos. Veja-se que estamos tratando aqui da homologia entre indivíduo e sociedade. Na reflexão contida em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico* há três caminhos para assegurar a realização do propósito almejado. A primeira saída – ilustrada acima – é priorizar a própria noção de identidade enquanto mediadora entre indivíduo e sociedade, como se a mesma fosse originada de forma simultânea nas estruturas da personalidade e nas estruturas sociais. Outra saída é apostar na inter-relação entre direito e moral. A terceira refere-se à capacidade de aprendizagem presente nos indivíduos e também nas sociedades. Analisamos primeiro a noção de identidade.

2 – Formação da Identidade.

É importante notar, como já dissemos, que Habermas faz menção às estruturas de consciência provenientes do elo que liga personalidade e sociedade. Tais estruturas (de consciência) seriam as responsáveis por gerar a identidade do Eu e igualmente do grupo a que esses indivíduos pertencem. Além das estruturas de consciência, Habermas menciona ainda as *estruturas de racionalidade*, as quais são materializadas em mecanismos de agir racional com respeito a fins – novas tecnologias, por exemplo – e também em mecanismos do agir comunicativo – incluídas as imagens de mundo, os procedimentos de regulação de conflitos e as formações de identidade. Nesta última (mecanismos do agir comunicativo) encontram-se as estruturas normativas, com que Habermas se propõe a defender a seguinte tese:

[...] o desenvolvimento das estruturas normativas funciona como abridor de caminhos para a evolução social, já que novos princípios de organização social significam novas formas de integração social; e essas, por seu turno, tornam possível a implementação das forças produtivas existentes ou a produção de novas, bem como o aumento da complexidade social”.³²⁰

Ocorre, portanto, que no texto *Desenvolvimento da Moral e Identidade do Eu* (*Moralentwicklung und Ich-Identität*) Habermas contempla apenas dois componentes da estrutura de racionalidade: as idéias morais e a formação da identidade. As imagens de mundo (*Weltbildern*) são

³¹⁹ *Einleitung*, p. 30; RMH, p. 30.

³²⁰ *Einleitung*, p. 35; RMH, p. 35.

deixadas de lado. Ainda cabe observar que, ao tratar em específico das idéias morais, Habermas está tomando posição sobre a ambigüidade registrada em *Introdução: O materialismo histórico e o desenvolvimento de estruturas normativas (Einleitung: Historischer Materialismus und die Entwicklung normativer Strukturen)* Nesse escrito, Habermas não se havia decidido por idéias morais ou mecanismos de resolução de conflitos, deixando em aberto a possibilidade ou não de assegurar a participação do direito enquanto mecanismo que regula conflitos.³²¹ Em *Desenvolvimento da Moral e Identidade do Eu* a opção por idéias morais excluiu de antemão o direito como parte integrante da dimensão prático-moral.

Não menos importante é destacar que a tese da homologia entre ontogênese e filogênese defendida por Habermas passa pela articulação dos conceitos psicológicos e sociológicos. “Os conceitos-base psicológicos e sociológicos podem articular-se porque as perspectivas do Eu autônomo e da sociedade emancipada neles esboçadas se corrigem e se implicam reciprocamente”.³²² Porém, levar adiante a correlação entre ontogênese e filogênese, com o propósito de assegurar uma perspectiva emancipatória da sociedade moderna, exige reabilitar o indivíduo e mantê-lo vivo enquanto base de sustentação da homologia pretendida. Não obstante ser obsolescente a relação que a psicanálise havia mantido com a teoria crítica da sociedade, Habermas quer, a despeito de Adorno e Marcuse, que propalavam o desmereço da psicanálise e com ela o fim do indivíduo, manter em pé o conceito autônomo do Eu. Considera, portanto, “[...] que a teoria crítica da sociedade conserva firmemente o conceito do Eu autônomo, mesmo quando avança o negro prognóstico de que esse Eu está perdendo a sua base”.³²³

³²¹ Ao referir-se à estrutura de racionalidade, Habermas trata com ambigüidade a moral e o direito. A título de exemplo, comparemos as seguintes passagens contidas em: *Einleitung: Historischer Materialismus und die Entwicklung normativer Strukturen* “Damit gewinnen die Rationalitätsstrukturen, die in Weltbildern, Moralvorstellungen und Identitätsformationen ihren Ausdruck finden, die in sozialen Bewegungen praktisch wirksam und schliesslich in Institutionensystemen verkörpert werden, eine theoriestrategisch wichtige Stellung”. (p.12; RMH, p. 14) Em outra passagem, Habermas afirma: “Rationalitätsstrukturen verkörpern sich nicht nur in den Verstärkern zweckrationalen delns, also in Technologien, Strategien, Organisationen und Qualifikationen, sondern auch in den Vermittlungen kommunikativen Handelns, in den Konfliktregelungsmechanismen, in den Weltbildern, in den Identitätsformationen”. (p.35; RMH, p. 34-35) O que importa notar nas duas passagens citadas referentes às estruturas de racionalidade é que a primeira menciona apenas “idéias morais”, enquanto a segunda indica “mecanismos de regulação de conflitos”. No texto Habermas parece manter uma indefinição quanto à possibilidade de incluir o direito nas estruturas de racionalidade.

³²² “Moralentwicklung und Ich-Identität”. In: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1976. p. 64. Tradução portuguesa: “Desenvolvimento da Moral e Identidade do Eu”. In: HABERMAS, Jürgen. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 2ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 51-54. Para as demais citações desse texto, mencionaremos *Moralentwicklung und Ich-Identität*, seguido da paginação da tradução portuguesa, identificado pela sigla RMH.

³²³ *Moralentwicklung und Ich-Identität*, p. 65; RMH, p. 51.

A tese da homologia, já indicada em *Introdução: O materialismo histórico e o desenvolvimento de estruturas normativas*, menciona dois caminhos possíveis: a vinculação do (i) desenvolvimento do Eu e da evolução das imagens de mundo; e a relação da (ii) identidade do Eu e da identidade do grupo. Já em *Desenvolvimento da Moral e Identidade do Eu* o que vemos é a preservação da identidade do Eu em sua relação com o desenvolvimento da moral. Muda-se a constelação, já que as imagens de mundo, como vimos, e igualmente a identidade do grupo foram excluídas da análise. A opção pelo desenvolvimento da moral ou idéias morais também é fator de exclusão do outro aspecto da dimensão prático-moral: o direito enquanto aspecto institucional da resolução consensual de conflitos. O que se tem nesse texto da conferência de Habermas, proferido em 1974, por ocasião das comemorações do cinquentenário da fundação do Instituto para a Pesquisa social de Frankfurt, é uma análise circunscrita da dimensão da psicologia do desenvolvimento ligada à teoria da ação. Um texto, por assim dizer, altamente inflacionado pela psicologia.

Mas, no intuito de assegurar a identidade do Eu, Habermas afirma que a consciência moral é um aspecto central do desenvolvimento do Eu. Desse modo, sublinhar o desenvolvimento moral como parte inerente do desenvolvimento da personalidade é, para Habermas, fator decisivo na consolidação da identidade do Eu. Aqui Habermas não apenas se apropria dos níveis de consciência moral de Kohlberg para relacioná-los com os estágios de *desenvolvimento do Eu* propostos por Jane Lövinger, mas, acima de tudo, visa utilizar os níveis de consciência moral propostos por Kohlberg a fim de satisfazer “as condições formais de uma lógica do desenvolvimento, reformulando esses níveis num quadro geral de teoria da ação”.³²⁴

Ao tratar da ‘identidade racional’, Habermas chama atenção para a vinculação de um *conteúdo normativo* a esse conceito. Como ele próprio supõe é pertinente “reconstruir a lógica do desenvolvimento da organização do Eu, sem negligenciar o caráter normativo do conceito de identidade do Eu”.³²⁵ A identidade do Eu caracteriza-se, entre outros aspectos, pela capacidade de falar e agir e pela capacidade de permanecer idêntico a si mesmo, isto é, manter a unidade da personalidade, mesmo diante de situações contraditórias que revolucionem o indivíduo. Além desses aspectos, a identidade do Eu somente lhe permite distinguir-se a si mesmo dos outros mediante o reconhecimento dos outros.

³²⁴ *Moralentwicklung und Ich-Identität*. p. 74; RMH, p. 55.

³²⁵ HABERMAS, Jürgen. “Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?” In: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1976, p. 96. Para as demais citações desse texto, mencionaremos o título como segue: *Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?* [Em português traduzido por “Podem as sociedades complexas desenvolver uma identidade racional?”].

A identidade é gerada pela *socialização*, ou seja, vai se processando a medida que o sujeito – apropriando-se dos universos simbólicos – integra-se, antes de mais nada, num certo sistema social, ao passo que, mais tarde, ela é garantida e desenvolvida pela *individualização*, ou seja, precisamente por uma crescente independência com relação aos sistemas sociais.³²⁶

Baseado em correntes da psicologia, principalmente na psicologia do desenvolvimento, Habermas indica três estágios de identidade percorridas pelo indivíduo: (i) a identidade natural que é conquistada quando a criança consegue estabelecer o limite entre seu corpo e o ambiente externo, mesmo que este ainda não seja diferenciado quanto aos objetos físicos e sociais; (ii) a identidade constituída por papéis e mediatizada simbolicamente, o que se dá no momento em que a criança alcança condições para se localizar no mundo social, incorporando os papéis sociais do ambiente familiar e gradativamente as dimensões simbólicas cravadas nas normas de ação do grupo social a que pertence. Nota-se que é esta fase o momento de geração de expectativas de comportamento estáveis; e, por último, (iii) a identidade do Eu, momento em que o Eu leva a sua identidade além das normas e papéis constitutivos de grupos particulares. O indivíduo, nessa fase, é sobrecarregado, pois tem de ser capaz de romper identidades – já superadas – e construir novas, buscando sustentar-se na ‘capacidade abstrata de representar a si mesmo’.

A questão que sobrevém, admitindo-se que as características do Eu são de fato coerentes, é saber se é possível indicar princípios universalistas em instituições. Portanto, estamos diante de uma questão empírica que requer a existência de uma sociedade concreta com parâmetros normativos pós-convencionais. Essa questão tende a conduzir a um paradoxo, visto que ‘a identidade do Eu só pode se formar no círculo da identidade de um grupo’ e, nesse caso, haveria dificuldades para justificar, do ponto de vista empírico, a existência desta sociedade com características pós-convencionais em escala universal.

A tentativa de conduzir a homologia pretendida pelo viés da *identidade* como elo entre personalidade e sociedade apresenta-se problemática, em vista da existência de um *déficit* empírico no plano institucional. Habermas admite que nas sociedades modernas a identidade coletiva não se apresenta mais na forma de tradições fortes sustentadas pela unidade das imagens de mundo. “Hoje, no máximo, podemos ver a identidade coletiva como algo enraizado nas condições formais sob as quais são produzidas e intercambiadas as projeções de identidades”. Na verdade “os próprios indivíduos tomam parte no processo formativo e decisional de uma identidade que deve ser ainda

³²⁶ *Moralentwicklung ud Ich-Identität*, p. 68; RMH, p. 54.

projetada coletivamente”.³²⁷ O que se percebe é que a identidade, na modernidade, não integra de forma simultânea a relação entre indivíduo e sociedade, mas é primeiramente incorporada na estrutura da personalidade e só posteriormente enraizada em estruturas sociais. Talvez aqui Habermas esteja concedendo prioridade demasiada à psicologia do desenvolvimento. Porém, como indicamos, neste ponto reside a dificuldade para sustentar a identidade pós-convencional como elo integrador entre indivíduo e sociedade, já que a psicologia do desenvolvimento fornece condições teóricas e, também, empíricas, para sustentar a geração da identidade pós-convencional no indivíduo, mas não há nenhum suporte empírico que avalize esse tipo de consciência em estruturas normativas da sociedade. A saída para Habermas é tentar mostrar que o direito, enquanto sistema institucional, encarna estruturas de consciência moral pós-convencional. Porém, apesar de o direito mostrar-se vinculado a estruturas universais isso não significa que ele seja capaz de levar adiante, no efetivo exercício do papel institucional, as condições pós-convencionais da consciência moral. A posição do direito veremos mais adiante.

A dificuldade em apontar empiricamente a existência de uma sociedade pós-convencional, que contemple imagens de mundo definidas e um certo lastro de tradição, coloca a questão da identidade racional das sociedades complexas como aparentemente destituída de sentido. Essa questão dá fôlego ao funcionalismo e justamente enseja a discussão de Habermas com Luhmann em *Podem as sociedades complexas desenvolver uma identidade racional?*. Luhmann assume a seguinte defesa:

A identidade da sociedade mundial – esta é a tese – só pode ter lugar no plano da integração do sistema, ou seja, no sentido de que os sistemas parciais altamente diferenciados representem ambientes reciprocamente adequados, e não mais no plano da integração social.³²⁸

Se a leitura funcionalista for levada adiante significa que a intersubjetividade do mundo da vida fica amplamente prejudicada e preterida pela realidade sistêmica da sociedade, e os indivíduos que se movem neste sistema social, regido pela objetividade, não possuem mais espaço para uma identidade moldada pela socialização intersubjetiva, restando-lhes tão somente uma identidade reificada. A relação entre indivíduo e sistema social é nesse sentido objetivada, sem deixar espaço para recuperar uma conexão comunicativa da vida.

A relação sistêmica entre indivíduo e sociedade em Luhmann conduz à desarticulação entre a identidade do Eu e a identidade do grupo e, portanto, ao desmantelamento das estruturas de

³²⁷ *Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?*, p. 107; RMH, p. 91.

³²⁸ *Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?*, p. 112; RMH, p. 95.

intersubjetividade mantenedoras do processo de socialização e de individualização. De certo modo é fácil para o funcionalismo defender a integração sistêmica, afastando da discussão a exigência da integração social. A posição de Habermas a esse respeito é clara: o aumento da complexidade e da capacidade de direção e de controle social só é possível desde que as condições de conservação dos seus membros sejam preservadas e a integração social mantida. O que Habermas precisa fazer é avançar e mostrar que é possível uma identidade das sociedades complexas, compatível com as estruturas universalistas do Eu.³²⁹ Aí reside a dificuldade, pois essa identidade não pode estar circunscrita a um território ou organização, nem se valer de imagens de mundo ou de conteúdos provenientes da tradição. A identidade coletiva assume outra significação, incorporando, por exemplo, o caráter formal e a reflexão.

[...] a identidade coletiva é hoje possível somente sob a forma reflexiva, ou seja, no sentido de ser fundada na consciência de ter oportunidades iguais e gerais para tomar parte nos processos de comunicação, nos quais a formação da identidade tem lugar como processo contínuo de aprendizagem.
330

A identidade das sociedades complexas ou sociedade global (mundial) desprendida da articulação das imagens de mundo – em razão do caráter limitado destas e também do estado permanente de revisão e crítica a que estão submetidas – deve supor apenas “a validade de uma moral universalista” análoga às estruturas das identidades pós-convencionais do Eu. É por esse caminho que Habermas visualiza a possibilidade de novamente vincular, através do conceito de *identidade*, a relação integradora entre indivíduo e sociedade. Busca apropriar-se dessa moral universalista assentada no discurso racional, e que fora alcançado pelo indivíduo em sua dimensão pós-convencional da consciência moral, e transpô-la para o plano da identidade coletiva que é entendida como “consciência de ter oportunidades iguais e gerais para participar em processos de aprendizagem criadores de normas e valores”.³³¹ Essa consciência, diz Habermas, é o fundamento de uma nova identidade coletiva, a qual não deve ser assumida como mera projeção.

Diante das dificuldades em manter a ‘identidade’ como elo integrador que une sociedade e indivíduo, passemos a analisar a relação entre moral e direito, avaliando até que ponto a dimensão prático-moral incorpora a dicotomia ontogenética.

³²⁹ *Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?*, p. 115; RMH, p. 98.

³³⁰ *Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?*, p. 116; RMH, p. 98.

³³¹ *Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?*, p. 119; RMH, p. 100.

3- Dimensão prático-moral: Direito e Moral.

Direito e moral desempenham um papel importante na regulação consensual de conflitos de ação e, nesse sentido, pode-se dizer que atuam, sobretudo, na conservação de “uma intersubjetividade de acordo entre sujeitos capazes de linguagem e de ação.”³³² A tentativa de assegurar a plausibilidade de *estruturas de consciência* homólogas tanto no desenvolvimento do Eu quanto na evolução das sociedades passa necessariamente pela incorporação de papéis universais de comunicação, quer dizer, pela manutenção de canais abertos para a intersubjetividade, os quais somente se efetivam por meio das estruturas de linguagem e de ação expressas na lógica dos pronomes pessoais.³³³ Habermas quer mostrar que as estruturas homólogas de consciência encontram elo de interconexão na e pela intersubjetividade e, portanto, direito e moral, enquanto mantenedores da intersubjetividade, tornam-se objeto de investigação, com a qual não se visa outra coisa senão assegurar que moral e direito sirvam de ponte para a homologia proposta. A *identidade* de pessoas que agem em um mundo constituído intersubjetivamente orienta-se por estruturas simbólicas que estão na base do direito e da moral. É muito importante destacar que as estruturas simbólicas (estruturas de consciência) integram-se ao direito, enquanto instituição, e à moral, enquanto estrutura ancorada na personalidade.

No plano social, as estruturas da intersubjetividade são tomadas como “tecidos de ações comunicativas” e, no plano da personalidade, elas são consideradas como “capacidade de linguagem e de ação” dos indivíduos. Em outros termos, esses dois planos de estruturas – o social e o individual – referem-se a estruturas de consciência que, no âmbito dos sistemas de sociedade, estão arraigadas nas instituições do direito e da moral; e no âmbito da personalidade estão manifestas na expressão de juízos morais e na prática de ações individuais. Revela-se extremamente importante aqui o papel desempenhado pela moral e pelo direito, os quais são definidos por Habermas como núcleo da interação.³³⁴ Moral e direito se revelam como “orientações especializadas na manutenção da intersubjetividade” podendo, como é o caso do direito, mais especificamente, ser uma orientação de ordem institucionalizada. Se o sistema jurídico ocupa um papel institucional destacado na homologia pretendida, cabe verificar qual a real visão que Habermas possuía do direito, nesse contexto. O texto que melhor ilustra a sua posição, nesse período, é *Considerações sobre a posição*

³³² *Einleitung*, p. 30; RMH, p. 31.

³³³ *Einleitung*, p. 31; RMH, p. 31.

³³⁴ *Einleitung*, p. 13. “Insofern definieren Recht und Moral den Kernbereich der Interaktion”; RMH, p. 14-15.

evolucionária do direito moderno (Überlegungen zum evolutionären Stellenwert des modernen Rechts).

Nesse texto, preparado para um seminário interno, Habermas reforça, de início, a idéia de que as sociedades aprendem de modo evolutivo e a evolução ocorre mediante a incorporação institucional de estruturas racionais que permitem a reorganização dos sistemas de ação. O direito, portanto, não escapa a essa regra ao incorporar ‘estruturas universais de consciência’. O fator que decorre da racionalização dos sistemas de ação é a ampliação da capacidade de orientação dos sujeitos enquanto capazes de pensar e de agir. Nesse caso, compreender as estruturas de racionalidade do direito moderno é verificar como essas estruturas de racionalidade jurídicas “se manifestam em relação com a racionalidade da ação dos sujeitos jurídicos e não com a racionalidade sistêmica da circulação econômica, a respeito do qual cumpre funções este direito moderno”.³³⁵ O direito cumpre funções de racionalidade sistêmica (modelo no qual a racionalidade dos fins é determinada por sistemas auto-regulados), mas a sua estrutura de racionalidade, reforça Habermas, é medida em outra chave de leitura: a racionalidade da ação dos sujeitos jurídicos. Por racionalidade da ação Habermas entende “os requisitos que uma ação tem que cumprir para alcançar a solução de um problema”.³³⁶ A racionalização desdobra-se por meio de três regras distintas: instrumental, estratégica e comunicativa. Na primeira – instrumental – trata da racionalização dos meios, da construção de *meios* adequados; na estratégica, visa-se a eleição dos meios pela influência e logro dos atores envolvidos; e na comunicativa, busca-se a justificação de normas e valores. Se a concepção de racionalidade, para Habermas, circunscreve-se a ‘estruturas de consciência que se manifestam em sujeitos capazes de conhecimento e de ação ou em manifestações proposicionais e institucionais’, cabe perguntar qual das regras de ação indicadas – instrumental, estratégica ou comunicativa – refere-se ao direito. Nas palavras do próprio Habermas a questão colocada é a seguinte: “Em que consiste a racionalidade do direito?”

A respeito da questão levantada, quatro considerações são apresentadas por Habermas, no texto supracitado. A primeira tangencia explicitando os conteúdos do direito privado que prima pelas relações econômicas capitalistas garantindo, sobretudo, a posse da propriedade e da liberdade

³³⁵ HABERMAS, Jürgen. “Überlegungen zum evolutionären Stellenwert des modernen Rechts” (Considerações sobre a posição evolucionária do Direito Moderno). In: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1976. p 260; RMH, p. 233. Para as demais referências a esse texto, mencionaremos o título conforme segue: *Überlegungen zum evolutionären Stellenwert des modernen Rechts*, acrescido da paginação da edição espanhola, contudo, fazendo uso da mesma sigla já usada para a edição portuguesa: RMH.

³³⁶ *Überlegungen zum evolutionären Stellenwert des modernen Rechts*. p. 260-261; RMH, p. 234.

de contratos. Por esta ótica, o direito aproxima-se, de forma intensa, da racionalidade sistêmica da sociedade, de modo que os problemas sistêmicos, eles próprios, encontram melhor resolução quando auxiliados pelo sistema jurídico moderno. Habermas afirma que pela perspectiva da evolução social não cabe desconsiderar o papel significativo que as estruturas jurídicas tiveram no surgimento da modernidade. Porém, estas estruturas jurídicas não são explicadas ou esclarecidas por funções ou conteúdos do direito moderno e tão menos pelas conseqüências sistêmicas que este mesmo direito produz. “As conseqüências sistêmico-rationais não fundamentam a racionalidade do direito”.³³⁷

A segunda, partindo de considerações de Max Weber, trata da sistemática jurídica e da vinculação da mesma à racionalidade. Observa-se que desde as faculdades de direito da Idade Média até o direito positivo moderno, quando atinge sua máxima expressão em Kelsen, a sistematização de normas jurídicas tem passado por um processo de racionalidade interno ao próprio direito. Este conjunto de racionalizações internas do direito tem como prejuízo o fato de que circunstâncias e tendências, diferenciadas em nacionalidades distintas, conduziram a diferentes formas de evolução jurídica.³³⁸ Para Habermas, “a sistematização das normas jurídicas parece ser mais bem entendida como conseqüência de uma *racionalização das esferas de ação* juridicamente organizadas”.³³⁹

A terceira refere-se às características estruturais do direito privado burguês, a partir do qual se edificou o direito moderno. Trata-se da positividade, do legalismo e do formalismo do direito. Positividade, legalidade e formalidade referem-se respectivamente, às condições estruturais [1] de como criar o direito para garantir a sua validade; [2] de como estabelecer a sanção e os critérios de punição; [3] de como garantir um modelo de organização para a ação jurídica. A positividade assegura que as normas jurídicas sejam instituídas por convênios sancionados publicamente, podendo ser modificados a qualquer momento sem, no entanto, perderem a legitimidade. A legalidade permite que a ação jurídica seja completamente desvinculada de conteúdos éticos e das motivações internas que movem o agente à ação. E a formalidade, para garantir que o sujeito jurídico possa agir em benefício privado, torna-se uma estrutura que viabiliza as ações racionais com respeito a fins. Habermas observa que “positividade, legalidade e formalismo são características gerais de uma institucionalização juridicamente vinculantes de âmbitos de ação estratégica”.³⁴⁰

³³⁷ *Überlegungen zum evolutionären Stellenwert des modernen Rechts*. p. 262-263; RMH, p. 235.

³³⁸ Ver também: TkH I, p. 348; TAC I, p. 337.

³³⁹ *Überlegungen zum evolutionären Stellenwert des modernen Rechts*. p. 263; RMH, p. 236.

³⁴⁰ TkH I, p. 352; TAC I, p. 337.

Em razão do processo econômico e de sujeitos movidos por interesses privados, Habermas mostra que o direito moderno, nesse contexto, serve de meio de organização da esfera de ação.³⁴¹ A racionalidade do direito ajusta-se à racionalidade estratégica dos sujeitos jurídicos que se orientam pela racionalidade com respeito a fins, isto porque se criou uma espécie de planificação das orientações de ações que, perspectivadas pelas relações de mercado, possibilitaram a busca de interesses privados neutralizados do ponto de vista ético legitimadas, no entanto, sob o ponto de vista jurídico. É importante atentar para as características da época moderna, nas quais o direito e a moral se integram assumindo um grau elevado de abstração e de universalidade. Para o modelo das sociedades modernas profundamente marcadas pelo princípio capitalista de organização, a economia, que desde cedo foi emancipada do quadro institucional, soube manter um sistema despolitizado com base na regulação do mercado. Nesse caso, as decisões individuais passaram a ser organizadas pelo direito privado burguês, sempre com base em princípios universalistas, assegurando relações neutralizadas do ponto de vista ético, de forma que os indivíduos pudessem perseguir seus próprios interesses, justificados pela perspectiva da racionalidade com respeito a fins e em razão de estarem praticando máximas universais.³⁴² Em outros termos, o direito privado burguês viabilizou normas que “[...] organizam de acordo com princípios universalistas esferas do agir estratégico neutralizado no plano ético”.³⁴³

A quarta consideração procura demonstrar que a racionalidade do direito não é possível de ser diagnosticada nem pela perspectiva da racionalidade sistêmica nem pela perspectiva da sistematização jurídica. Sem desconsiderar a imposição da racionalidade estratégica, como decorrência da *dinâmica evolutiva* própria da estrutura sistêmica capitalista, Habermas assinala outro parâmetro para avaliar a racionalidade do direito: a consciência moral. “Do ponto de vista da lógica evolutiva (*Entwicklungslogisch*), a forma do direito moderno pode ser entendida como uma incorporação de estruturas de consciência pós-convencional. Nesse sentido, cabe medir o aumento da racionalidade do direito moderno levando-se em consideração a sua racionalidade normativa”.³⁴⁴

A impressão que fica é a de que, cautelosamente, Habermas estende para o campo do direito a distinção entre *dinâmica do desenvolvimento* e *lógica do desenvolvimento*. Não nega que o direito se ajusta ao sistema econômico capitalista, estruturando o modelo de ação estratégica que se exige

³⁴¹ *Überlegungen zum evolutionären Stellenwert des modernen Rechts*. p. 263-264; RMH, p. 236.

³⁴² *Einleitung*, p. 28; RMH, p. 28-29.

³⁴³ *Einleitung*, p. 37; RMH, p. 37.

³⁴⁴ *Überlegungen zum evolutionären Stellenwert des modernen Rechts*. p. 266; RMH, p. 237.

do direito privado burguês. Porém, não admite que aí resida a chave de leitura correta para interpretar a evolução do direito. Se o modo de produção capitalista é decisivo para explicar os conteúdos e as funções do direito burguês, então deve-se entender que o direito, nessa acepção, é resultado da *dinâmica do desenvolvimento*. Por outro lado, cabe à *lógica do desenvolvimento* justificar quais as estruturas de consciência moral que impulsionam o direito moderno e possibilita-lhe desempenhar as suas funções da forma como o exerce. Para Habermas, o direito na sua perspectiva evolucionária, não pode ter sua explicação reduzida nem ao direito privado nem à sua sistemática interna, mas deve levar em conta uma ótica ampliada que considere a conexão do direito privado com o direito público e, sobretudo, a conexão entre direito e moral, aspecto este de incontestável importância para entender a racionalização do direito pelo viés da racionalidade da norma.

O que Habermas está pretendendo fazer não é outra coisa senão mostrar que o direito exerce funções sistêmicas na sociedade, mas que o núcleo de sua racionalidade é movido pelo nível pós-convencional da consciência moral. Na sociedade moderna haveria, portanto, um espaço institucional para responder de forma homologa à dimensão normativa alcançada pelo indivíduo no nível pós-convencional. Porém, este espaço, marcado pelos dispositivos jurídicos, acentuaria mais a consecução de ações movidas pela racionalidade *meio-fim* do que propriamente a de ações normativas orientadas ao entendimento. A leitura sociológica de Habermas, principalmente em *Teoria da Ação Comunicativa*, teria influenciado a sua visão altamente negativa do direito, deixando este por mais de uma década no limbo, até o aparecimento de *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, de 1992.³⁴⁵

Vejam com maior cuidado o cenário na década de 1970, em que se projeta o direito. O que importa nesse momento é acentuar a dimensão jurídica de Habermas, analisando como se foi

³⁴⁵ A oscilação do papel do direito na abordagem teórica de Habermas resulta bastante significativa para a questão da evolução social. Quando, na década de 1970, Habermas procurou erigir o direito como parte integrante do mundo da vida, ou seja, como dispositivo institucional da sociedade, ele percebia a possibilidade de concretizar a homologia, desde que o direito fosse movido pela mesma correia de transmissão da consciência moral pós-convencional. Deveria haver entre indivíduo e sistema jurídico uma unidade assegurada pela dimensão prático-moral pós-convencional. Nesse contexto, mesmo que Habermas não tenha tematizado o papel jurídico enquanto teoria ou filosofia do direito, ainda assim o direito ocupava um papel forte por dois motivos: 1) era integrado à sociedade como um componente do mundo da vida; 2) e estava inserido na dimensão da moral pós-convencional. Esses dois aspectos seriam suficientes para tornar o direito, em sua relação com a moral, ponto balizador da homologia. No entanto, a força do direito se esvaece na medida em que Habermas detecta a sua limitação sistêmica. Por esse motivo, na década de 1980, a homologia se efetivará sem a presença do direito, visto que este opera sob a lógica da racionalidade instrumental. A fraqueza do direito levará Habermas a realizar a homologia por outro caminho, o da interação, porém, até *Direito e Democracia*, sem o lastro dos dispositivos jurídicos institucionalizados no solo da sociedade.

estruturando o programa teórico de *Para a Reconstrução do materialismo Histórico*, com vistas à possibilidade de problematizar a universalidade do direito por meio da submissão de sua construção histórica no horizonte mais amplo do ‘processo lógico de socialização racional’.³⁴⁶

A análise que Habermas se propõe a realizar – a de compreender o direito em termos evolutivo-rationais – passa por um empreendimento hermêutico mais amplo que não pode desconsiderar a reconstrução vertical da competência interativa. Esta tarefa perscruta uma linha tênue entre o relativismo historicista e a pura absolutização transcendental, desaguando na ‘projeção pragmática de uma competência universal’.³⁴⁷ Como visto anteriormente, a análise habermasiana assinala três competências as quais, se do ponto de vista analítico podem ser vistas separadamente, pertencem, no entanto, à mesma estrutura pragmática da competência universal: trata-se das competências lingüística e comunicativa, cognitiva e interativa. São competências inter-relacionadas com o próprio sujeito, visto que este assume uma posição de intersubjetividade lingüística, de normatividade social e de objetividade com a natureza exterior. O ‘sujeito’ abre-se para um foco ampliado na reflexão habermasiana, colocando o conceito de personalidade (*Persönlichkeit*) como “[...] referência estrutural-limite de qualquer problematização da dimensão ‘tempo histórico’[...]”.³⁴⁸ Nesse viés teórico, levar adiante uma pragmática da competência universal significa passar pela construção, delimitação e estabilização da identidade pessoal, o que significa manter a concessão de análises situadas no procedimento ontogenético. Se o recorte de leitura norteia-se pela competência interativa – núcleo da moral e do direito e ponto basilar da realização de normas intersubjetivamente válidas – não devemos nos esquecer que o processo evolutivo da identidade pessoal visa a progressiva autonomia e responsabilidade do sujeito, condição necessária para a sua socialização. O que se foca é a vinculação intrínseca entre ontogênese e teoria da socialização, no âmago de uma pragmática da competência interativa universal.³⁴⁹ Algumas pistas do árduo trabalho de Habermas para esse fim, como já apontamos anteriormente, estão nas seguintes homologias estabelecidas: [1] relação entre os estágios do desenvolvimento da consciência moral e os níveis de competência interativa; [2] homologias verticais entre o sistema de delimitações do ‘eu-ego’ com a evolução das imagens do mundo; [3] paralelo entre a identidade pessoal e a social; [4] e comparação da evolução entre a consciência moral (indivíduo) e a institucionalização jurídico-moral (sociedade). A

³⁴⁶ LINHARES, José Manuel Aroso. *Habermas e a Universalidade do Direito: a Reconstrução de um Modelo Estrutural*. Coimbra: Livraria Almedina, 1989. p. 17.

³⁴⁷ LINHARES (1989), p. 15.

³⁴⁸ LINHARES (1989), p. 16.

³⁴⁹ LINHARES (1989), p. 17.

especificidade condutora da competência interativa, nas homologias acima descritas, não visa outra coisa a não ser alcançar a modernidade cultural, “[...] uma modernidade purificada, na sua (evolutiveamente) insuperável componente positiva”.³⁵⁰

Devemos perceber que a análise lógico-evolutiva das formas de integração social segue, em Habermas, uma estrutura tripartida procurando vincular modelos de racionalidade e componentes da personalidade. Por um lado, têm-se: [1] as imagens do mundo; [2] a identidade social e [3] a interação (institucionalização jurídico-moral). Por outro, os componentes da personalidade são respectivamente conjugadas com as primeiras: [1.a] sistemas de delimitação do ‘ego’; [2.a] processo de formação da identidade; [3.a] estágios de desenvolvimento da consciência moral. Podem-se destacar, nas homologias acima, dois blocos temáticos: por um lado, a problematização concernente à história da espécie e, por outro, a questão da evolução individual. Naquilo que se refere ao primeiro, os itens [1] imagens do mundo e [2] identidade social tendem a ser vinculados e discutidos no plano da ‘reprodução cultural’. Já os aspectos concernentes aos itens [1.a] sistemas de delimitação do ‘ego e [2.a] formação da identidade no plano da ‘competência interativa’, ficam circunscritos ao pressuposto da ‘evolução individual’.³⁵¹ Dessas relações, Habermas seleciona os itens [3] e [3.a], a saber: a relação entre *institucionalização jurídico-moral e desenvolvimento da consciência moral*, como homologia estrutural que serve de fio condutor para a inter-relação entre ontogênese e filogênese. É preciso, no entanto, ressaltar que o itinerário da reflexão de Habermas não deixa de suscitar dificuldades. De início, o mapeamento temático desses dois planos mencionados pouco diz acerca de uma possível integração ou homologia. No plano da competência interativa, apesar de implícito o processo reprodutivo de socialização, os núcleos temáticos estão relacionados às [1] estruturas gerais da ação e à possível [2] projeção da teoria da ação comunicativa. Já no plano da reprodução cultural, tido como depositário de uma saber racional acumulado, os itens [1] imagens do mundo e [2] identidade social revelam-se – no quadro de *Para a*

³⁵⁰ LINHARES (1989), p. 18. Alcançar a modernidade cultural adequada a uma perspectiva positiva significa levar adiante a teoria da evolução social. Não é possível a construção de uma teoria da modernidade (ressaltando aqui a modernidade cultural) na esteira da teoria social crítica, se o fôlego da evolução social for limitado. Em *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, Habermas conseguiu fazer valer a fundamentação da lógica do desenvolvimento conduzindo a discussão para o campo da *teoria da ação* com o auxílio do conceito de *interação*. Ganhou fôlego com esse procedimento tanto a ética discursiva como também a idéia das ciências reconstrutivas. Não podemos nos esquecer que a ética do discurso faz parte da teoria da modernidade e esta, para Habermas, ainda não encontrou base sólida, já que a sua fundamentação plena só ocorre quando a homologia entre ontogênese e filogênese for certificada. É justamente este ponto que está em aberto em nosso trabalho, pois estamos perseguindo, nesse momento, a possibilidade da certificação da homologia entre ontogênese e filogênese por meio da dimensão prático-moral (direito e moral).

³⁵¹ LINHARES (1989), p. 22.

Reconstrução do Materialismo Histórico – como mediação dialética ou mediação ponte entre forças produtivas (progresso técnico/conhecimento objetivado) e relações sociais (estruturas interativas/saber prático-moral).³⁵²

A consciência moral e a institucionalização jurídico-moral ocupam respectivamente os planos da ontogênese e da filogênese – campos distintos que buscam ser conjugados – e revelam dois aspectos importantes: 1) Possuem em comum a mesma especificidade ao tratar da superação de ameaças que rondam a manutenção da intersubjetividade, pois o rompimento de uma situação de normalidade comunicativa, desencadeada por conflitos ou acirramento de interesses divergentes, encontra na moral e no direito o ponto de equilíbrio para a restauração consensual dos conflitos dentro dos limites de uma fundamentação discursiva. 2) A inclusão da moral e do direito no âmago da ação orientada para o entendimento revela que a compreensão do direito moderno pode ser reconstruída dentro do mesmo quadro de uma moral pós-convencional, isto é, dentro da perspectiva da racionalidade comunicativa. Desse modo, seguindo as homologias traçadas por Habermas, aquela que procura vincular *consciência moral* e *institucionalização jurídico-moral*, tem de necessariamente assegurar para o direito moderno uma explicação baseada nas estruturas de consciência moral pós-convencional.³⁵³ É este propósito que, a nosso ver, Habermas não levou adiante, visto que entendeu o direito mais próximo à esfera sistêmica.

Desse modo, a reconstrução da competência interativa encontra o seu núcleo nos estágios da consciência moral, os quais são constitutivos da condição do direito moderno. A esse respeito temos:

[...] Só uma lógica de desenvolvimento pode explicar a forma e as estruturas de racionalidade do direito burguês... [...] a forma do direito moderno pode compreender-se como uma incorporação de estruturas de consciência pós-convencional... [...] são [estas estruturas], quando institucionalmente incorporadas [...] que tornam possível aquela forma jurídica.³⁵⁴

A compreensão de que ocorre um ‘progresso’ nas estruturas jurídico-normativas, no sentido de liberação de um possível potencial de racionalidade inerente a estas estruturas, justifica-se porque se tem no horizonte a concepção piagetiana de ‘aprendizagem construtiva’. Sem levar em conta a contingência empírica, arena de realização da aprendizagem dos conteúdos normativos do direito, Habermas interessa-se sobremaneira pelas características passíveis de reconstrução em termos lógico-formais, as mesmas que asseguram a possibilidade de requerer a pretensão de universalidade

³⁵² LINHARES (1989), p. 23.

³⁵³ LINHARES (1989), p. 27.

³⁵⁴ LINHARES (1989), p. 19.

do direito.³⁵⁵ Porém, cabe verificar se a universalidade alcançada pelo direito, não propiciou apenas o aumento de ações estratégicas, em detrimento de ações que visam o entendimento. Esse ponto é ambíguo na *Teoria da Ação Comunicativa*, visto que Habermas dialoga principalmente com Weber, exigindo que a dimensão da consciência moral se faça presente na questão da legitimidade do direito, mas parece concordar em parte com Weber sobre o caráter meramente instrumental e estratégico do direito em face da dinâmica do mercado e do Estado capitalista.

Cabem aqui algumas considerações mais específicas em relação ao direito em Habermas, incluindo-se, sobretudo, alguns aportes em *Direito e democracia: entre Facticidade e Validade*, de 1992. Em primeiro lugar, trata-se de considerar em Habermas, nos escritos da década de 1970, uma teoria do direito que promove um corte radical com a visão clássica da teoria marxista, a qual tinha o direito como proveniente da infra-estrutura econômica da sociedade com vistas à preservação do domínio de classes e à sobrevivência do capitalismo. Em segundo lugar cabe destacar que o direito, a partir da década de 1990, tornou-se instrumento de integração social entre duas esferas separadas por Habermas, a saber: as esferas do mundo da vida e dos sistemas autonomizados. Nesse aspecto, há de se reconhecer que os procedimentos jurídicos, apesar das múltiplas perspectivas do mundo da vida e dos inúmeros sistemas orientados por fins diversos, podem ser eficazes para refazer o laço social desintegrado pelo processo de racionalização das sociedades.³⁵⁶ Nessa nova constelação, Habermas amplia as fronteiras da reflexão jurídica além dos marcos delimitadores da filosofia alemã e estabelece um diálogo mais próximo com a concepção anglo-americana, principalmente com o pensamento de “Rawls, Dworkin, Perry, Sandel, Walzer, Taylor entre outros”.³⁵⁷ Em terceiro lugar é importante mencionar o aspecto do direito com visibilidade pouco nítida. Trata-se do direito tematizado no período que se estende entre as décadas de 1970 e 1980, dentro dessa posição ambígua que estamos tratando e que não ultrapassa o escopo de *Teoria da Ação Comunicativa*. O que nos importa é ressaltar que o direito, tratado por Habermas nesse período, não constitui objeto central de análise que mereça detalhado diagnóstico crítico, porém, possui, em sua pesquisa, relevância que mereça ser considerada como um “material histórico-empírico privilegiado”.³⁵⁸ Além disso, Habermas reserva ao direito uma função significativa, não menos importante para a

³⁵⁵ LINHARES (1989), p. 20.

³⁵⁶ QUINTANA, Oscar Mejía. La Teoría del Derecho y la Democracia en Jürgen Habermas: En torno a *Faktizität und Geltung*. In: *Ideas y Valores: Revista Colombiana de Filosofía*. Bogotá. Universidad Nacional de Colômbia. Nº 103, abril de 1997. p. 33.

³⁵⁷ QUINTANA (1997), p. 33.

³⁵⁸ LINHARES (1989), p. 7.

estrutura de sua teoria da ação comunicativa: a possibilidade de tê-lo como fio condutor das hipóteses de reconstrução,³⁵⁹ uma vez que o direito em sua autonomia integra o processo de reconstrução, no sentido estrutural e universalizante, da dimensão prático-moral.

Porém, querer acentuar a importância da categoria ‘direito’ no conjunto da teoria habermasiana não é tão somente sobrelevar as reflexões da filosofia e da teoria do direito desenvolvidas a partir de *Direito e Democracia*, mas, antes, destacar que o próprio Habermas, diferente dos seguidores da tradição marxista e de inúmeros representantes da Teoria Crítica, com exceção de Otto Kirchheimer e Franz Neumann, tinha pelo direito considerável apreço, já no período que esboçava a teoria da ação comunicativa, entre as décadas de 1960 e 1970. É certo que o marco delimitador do ‘giro jurídico’ operado no pensamento de Habermas seja, como assinalam muitos estudiosos do autor, *Direito e Democracia*. Ele próprio muda fundamentalmente a sua forma de ver o direito, tanto na relação que este ocupa no interior do paradigma da ação comunicativa, quanto na relação que mantém com a moral e a política.³⁶⁰

A preocupação com a reabilitação da dimensão prática da razão ante o propalado discurso do positivismo – que denuncia a ausência de critérios objetivos e rigorosos para o tratamento das questões normativas – tem orientado a reflexão de Habermas, após a década de 1990, para um aprofundado estudo da categoria do direito. Isso ocorre porque nas sociedades modernas, em larga escala, o núcleo da interação normativa é assegurado pela organização jurídica. Admitindo-se que Habermas persegue, no conjunto de seus escritos, uma teoria crítica da sociedade que pretende guiar-se pelo interesse emancipatório, o fenômeno jurídico não pode ser desconsiderado ou renegado, visto que as sociedades do capitalismo buscam assegurar a regulação de suas instituições por intermédio do sistema jurídico. Cabe a Habermas encontrar, no seio do direito moderno, elementos de uma racionalidade prática não comprometida com o caráter meramente instrumental e estratégico do agir, de tal forma que o próprio direito, enquanto núcleo de realização da razão prática, possa fornecer condições de refrear a expansão do processo de colonização do mundo da vida. Eis a tarefa de Habermas que começa a ser ilustrada no conteúdo desenvolvido em *Direito e Democracia*.³⁶¹

³⁵⁹ LINHARES (1989), p. 8.

³⁶⁰ ARROYO, Juan Carlos Velasco. *La Teoría Discursiva del Derecho. Sistema jurídico y democracia en Habermas*. Prólogo de Javier Muguerza. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales/Boletín Oficial del Estado, 2000. p. XII.

³⁶¹ ARROYO (2000), p. 5.

4 – Conceito de Aprendizagem.

Se até aqui pudemos afirmar que a evolução social, em sentido *lato*, caracteriza-se por uma ‘teoria da mudança estrutural’, ou seja, por mudanças nos parâmetros da estrutura normativa fixada, então devemos convir que o escopo dessa teoria se limitaria, se não fosse levado em conta que a evolução social implica também em um ‘processo de aprendizagem cumulativo norteador por uma certa direção’.³⁶² Para dar conta desse ponto, devemos entrar na discussão do conceito de aprendizagem e destacar, sobretudo, o conceito de lógica do desenvolvimento, talvez, um dos mais relevantes para a teoria da evolução social.

É manifesta em Habermas a “[...] intenção de remeter a evolução social a processos de aprendizagem”.³⁶³ Nos aspectos possíveis de consideração, em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, a aprendizagem, enquanto conceito, é um pressuposto importante para a teoria da evolução social. Sua função é sinalizar o crescimento e a forma ascendente das propriedades formais das *estruturas de racionalidade*, implícitas nos conteúdos presentes em formas de vida concreta, visando, desse modo, o aumento cada vez mais elevado do ‘campo de possibilidades’ que se abre tanto aos indivíduos quanto às sociedades. No entanto, ao mesmo tempo que não é possível desatrelar as estruturas de racionalidade das formas concretas do mundo vivido, das tradições culturais particularizadas e da formação própria da personalidade e da identidade dos indivíduos, também não é possível vincular as estruturas de racionalidade a esta realidade histórica concreta a fim de, a partir daí, obter o melhor critério para aferir a evolução social. A *teoria da aprendizagem*, colhida na lógica do desenvolvimento da psicologia evolutiva, não pode firmar-se estritamente sobre o marco conteudístico, por razões de restringir o escopo de sua abordagem; deve ater-se à caracterização formal dos níveis de aprendizagem, responsáveis pela determinação dos possíveis processos de aprendizagem em cada um dos níveis. A dimensão da aprendizagem é um requisito importante para a evolução social, e Habermas trata de ampliá-la para a esfera social, ao afirmar que em comparação ao processo de aprendizagem individual “[...] de modo análogo, os

³⁶² SCHMID (1982), p. 164.

³⁶³ *Zum Theorienvergleich in der Soziologie: am Beispiel der Theorie der sozialen Evolutionstheorie*, p. 130-131. As afirmações que Habermas emprega no intento de dar clareza à sua teoria evolucionária ganham força na estruturação de dois grupos de argumentos. Num primeiro, a consideração segundo a qual o desenvolvimento das sociedades humanas pode ser reconstruído como processo de aprendizagem; num segundo, a idéia de que o materialismo histórico pode ser reconstruído como a melhor avaliação teórica desse processo. “[...] The first claim purports to justify a theory of social evolution, the second a historical materialist one. He begins with his analysis of communicative competence. There is parallel between individual and social development, between ‘the reproduction of society and the socialization of its members’”. Ver: OUTHWAITE, William. *Habermas: A Critical Introduction*. Cambridge: Polity Press. p. 59.

avanços evolutivos de um sistema social assentam as bases da possibilidade de processos novos de aprendizagem”.³⁶⁴ A teoria da evolução social preserva como padrão avaliativo das mudanças evolutivas, as estruturas formais da racionalidade porquanto estas variam de acordo com o ponto de vista da universalidade. Portanto, “universalização e abstração ou formalização crescentes seriam a lei ou lógica interna que parece presidir os trânsitos de um estágio a outro”.³⁶⁵ Os processos de aprendizagem, no quesito do desenvolvimento, são analisados por Habermas a partir de três possíveis considerações.

A primeira consideração remete ao desenvolvimento ontogenético do indivíduo, o qual pode ser analisado em esferas distintas: na esfera cognitiva, que considera a capacidade do pensamento formal; na esfera moral, que visa a avaliação da capacidade do julgamento moral; ou na esfera da interação, que considera a competência interativa da relação intersubjetiva.³⁶⁶ Tal material fornece o suporte teórico para defender que as capacidades individuais de aprendizagem estão amparadas pelas estruturas das imagens de mundo – suscetíveis de transmissão e de institucionalização – as quais são traduzidas nas formas maduras de integração social e no aumento das forças produtivas. O que faz Habermas é servir-se das estruturas hierárquicas da psicologia do desenvolvimento para reconstruir, por meio da moral – institucionalização das expectativas de comportamento – e do direito – regulação consensual de conflito – a lógica evolutiva das sociedades.³⁶⁷ Dessa forma passa a dispor de uma estrutura hierárquica contemplando as sociedades arcaicas, as civilizações desenvolvidas e as sociedades modernas. “Estas classificações de épocas perdem seu caráter arbitrário quando se consegue impor uma seqüência evolutiva de formações sociais (e não de sistemas sociais concretos)”.³⁶⁸ Nesse aspecto, Habermas chama atenção para a necessidade de distinguir as *formações sociais* segundo os *princípios de organização*,³⁶⁹ o que permite distanciar as *formações sociais de modo de produção*, e, portanto, demarcar a divergência teórica entre Habermas e Marx. Em Habermas se lê:

É recomendável distinguir entre modo de produção e formação social. Toda sociedade histórica pode caracterizar-se por determinados modos de produção. Porém estes, por sua vez, se devem analisar desde os pontos de vista evolutivos, em termos das regulações abstratas do princípio de organização que determina cada formação social. Assim, por exemplo, os modos de produção asiático, antigo e feudal, pertencem à mesma formação social primitiva.³⁷⁰

³⁶⁴ *Zum Theorienvergleich in er Soziologie: am Beispiel der Theorie dr sozialen Evolutionstheorie*, p. 131.

³⁶⁵ MARDONES (1985), p. 250.

³⁶⁶ SCHMID (1982), p. 164.

³⁶⁷ *Zum Theorienvergleich in er Soziologie: am Beispiel der Theorie dr sozialen Evolutionstheorie*, p. 134-135.

³⁶⁸ *Zum Theorienvergleich in er Soziologie: am Beispiel der Theorie dr sozialen Evolutionstheorie*, p. 136.

³⁶⁹ Ver seção que tratamos acerca dos “princípios de organização”.

³⁷⁰ *Zum Theorienvergleich in er Soziologie: am Beispiel der Theorie dr sozialen Evolutionstheorie*, p. 140.

O *processo evolutivo de aprendizagem* possui a relevância de considerar os mecanismos de aprendizagem como *locus* de explicação, quando da passagem e adaptação a uma nova forma de integração social. Tendo no horizonte a psicologia do desenvolvimento que estabelece estágios de desenvolvimento para a aquisição do conhecimento e da interação, Habermas apóia-se em tais estágios considerando-os como *níveis de aprendizagem* que, por sua vez “[...] definem as condições de *processos de aprendizagem* possíveis”.³⁷¹ Desde já, fica manifesto que os mecanismos de aprendizagem, estando perspectivados na dimensão da ontogênese, deixam revelar que “[...] a evolução pode se fundar sobre capacidades individuais de aprendizado”. Não significa, entretanto, que o processo evolutivo dependa exclusivamente das capacidades de aprendizagem dos membros individuais de uma sociedade. Fator relevante são as estruturas de consciência partilhadas coletivamente, as quais dispõem de conhecimentos empíricos e convicções morais, que contribuem para o processo evolucionário quando utilizado socialmente. Esse saber disponível coletivamente, pelo fato de resolver os problemas sistêmicos – tidos como desafios evolutivos – coloca as sociedades em pé de igualdade com o indivíduo que avança linearmente na passagem de um estágio ao outro. Isto significa que, no nível social, também é possível falar de um *processo evolutivo de aprendizagem*. “[...] As sociedades podem aprender de modo evolutivo se utilizam os potenciais cognitivos contidos nas imagens do mundo, com o objetivo de reorganizarem os sistemas de ação”.³⁷²

Habermas procura, insistentemente, relacionar o progresso histórico por meio de graus de desenvolvimento da integração social. Nesse aspecto, distancia-se do materialismo histórico para o qual o desenvolvimento das forças produtivas era considerado dentro de progressos lineares, e o desenvolvimento das relações de produção deixado a cargo de “figuras de pensamento dialéticas”. O que faz é reivindicar a possibilidade de processos de aprendizagem para a dimensão do saber técnico e, igualmente para a dimensão da consciência prático-moral, deixando entrever “[...] que há estágios de desenvolvimento tanto para as forças produtivas quanto para as formas de integração social”.³⁷³ Porém, é tão somente com a introdução de um novo nível de integração social que se torna possível aplicar os saberes técnicos então disponíveis como também a produção de novos saberes, o que vem a constituir o aumento das forças produtivas e a ampliação da complexidade sistêmica. O que se vê é

³⁷¹ *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, p. 176; RMH, p. 140.

³⁷² *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. p. 176; RMH, p. 141.

³⁷³ *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. p. 179; RMH, p. 144.

Habermas fazendo uso da teoria da aprendizagem para reforçar a tentativa da homologia sem, no entanto, avançar em sua consolidação, mas paralelamente, aos poucos, promove a inversão da relação dialética entre forças produtivas e relações de produção.

A segunda consideração destaca a idéia de Habermas, colhida de forma esparsa, acerca do desenvolvimento técnico da humanidade. Nesse ponto especialmente, Habermas afirma que “o conhecimento dos mecanismos empíricos é necessário, porém não suficiente para explicar na história mundial o caráter acumulativo do progresso técnico e científico”.³⁷⁴ Entretanto, quando se procede a uma leitura materialista da história alinhavada à lógica de desenvolvimento, acresce sempre uma inegável tendência de fazer essa leitura como se fosse a história do desenvolvimento da técnica, dada a coincidência auspiciosa das forças de trabalho nos seus diversos níveis de manejo técnico. Apesar de a história da técnica apresentar-se como um modelo de desenvolvimento, Habermas assinala que a mesma configura-se através de “[...] partes constitutivas elementares da esfera funcional do agir racional com relação ao fim [...]”. Em sua visão, a história da técnica somente é possível de leitura se antes forem levado em consideração os “[...] os impulsos evolutivos da sociedade através da *evolução das imagens* de mundo [...]”.³⁷⁵

E a terceira consideração menciona as estruturas normativas como capazes de serem aprendidas no contexto da lógica do desenvolvimento. Diante desses três possíveis processos de desenvolvimento, aquele relacionado à racionalidade instrumental não ocupa lugar proeminente na reflexão habermasiana. Porém, o desenvolvimento ontogenético e o desenvolvimento das estruturas normativas assumem destacado papel no interior da teoria da evolução social. Mesmo não mencionando com muita clareza o processo de acumulação do conhecimento, Habermas destaca como hipótese, a idéia já mencionada de que a aprendizagem individual é institucionalizada na imagem (visão) de mundo – recurso coletivamente acessível para a resolução de problemas da sociedade como um todo.³⁷⁶ Ora, cabem aqui algumas indagações: (i) Como ocorre essa transferência da aprendizagem individual para as imagens de mundo e como se dá o procedimento de sua institucionalização? (ii) Há do ponto de vista da lógica do desenvolvimento uma relação de paridade entre o desenvolvimento ontogenético e o desenvolvimento das estruturas normativas, ou Habermas prioriza uma em detrimento da outra? (iii) O desenvolvimento das estruturas normativas é feito com base no desenvolvimento ontogenético? Quanto à última questão é possível indicar, com

³⁷⁴ LS, p. 22; PLCT, p. 35.

³⁷⁵ *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. p. 164; RMH, p. 129.

³⁷⁶ SCHMID (1982), p. 165.

base no que já referimos anteriormente, justamente o que pretende Habermas: tornar factível a compreensão dos estágios do desenvolvimento das estruturas normativas da sociedade como equivalente da ontogênese da consciência moral individual.³⁷⁷ A questão é, no entanto, como assegurar o seu vínculo. A afirmação mostra que entre as esferas – cognitiva, moral e interativa – da ontogênese, Habermas selecionou aquela que melhor compreende o desenvolvimento das estruturas normativas da sociedade. A correlação se dá no âmbito do desenvolvimento ontogenético da moral – tratado na forma seqüencial de estágios da consciência moral – e do desenvolvimento das estruturas normativas da sociedade.

Deixa explícito que os “mecanismos de aprendizagem deverão ser buscados antes de tudo, no plano psicológico”.³⁷⁸ Porém, a aprendizagem não deve ficar restrita às ‘capacidades de aprendizagem adquiridas individualmente’, mas deve também englobar os conhecimentos disponíveis nas imagens de mundo, de forma que seja possível falar em ‘processos de aprendizagem da sociedade’.³⁷⁹ Desse modo, aquilo que começa com a ajuda da psicologia do desenvolvimento deve, posteriormente, passar para o plano sociológico a fim de possibilitar que se verifique como ocorrem os processos individuais de aprendizagem em sintonia com o saber socialmente disponível. Na verdade, Habermas vê um ‘processo circular entre processos de aprendizagem sociais e individuais’, pois acredita que o desenvolvimento cognitivo do indivíduo (aprendizagem individual) ocorre somente no entorno das condições sociais. Porém, ele próprio afirma: “As sociedades só ‘aprendem’ em sentido figurado”.³⁸⁰ Cabe, enfim, saber o que se entende por ‘aprender em sentido figurado’. Considerando-se que os processos de aprendizagem das sociedades ocorrem em nível evolutivo, duas são as condições que demarcam a evolução das sociedades. Primeiro, as sociedades evoluem por meio de problemas sistêmicos que carecem de resolução, pois estes se apresentam às sociedades enquanto desafios a serem superados; e, em segundo, por meio de conhecimentos disponíveis de modo latente nas imagens de mundo que, aos poucos passam a ser incorporados nos sistemas de ação e conseqüentemente são institucionalizados. A reprodução da sociedade afetada por problemas sistêmicos, que colocam em xeque a estrutura social normativamente fixada, impõe o desafio evolutivo que passa primeiramente pela mudança do modelo de integração social. Tal mudança, na perspectiva da lógica do desenvolvimento, significa ‘o acesso a um novo nível de

³⁷⁷ SCHMID (1982), p. 165.

³⁷⁸ *Einleitung*, p. 36; RMH, p. 35.

³⁷⁹ *Einleitung*, p. 36; RMH, p. 35-36.

³⁸⁰ *Einleitung*, p. 36; RMH, p. 36-37.

aprendizagem’. Por isso é digna de nota, nesse contexto, a afirmação de Habermas ao mencionar que: “Toda onda evolutiva é caracterizada por instituições nas quais são encarnadas as estruturas de racionalidade de um estágio de desenvolvimento imediatamente superior”.³⁸¹ Os exemplos que seguem para justificar o termo ‘instituições’ referem-se aos tribunais régios – em razão do tratamento da jurisdição convencional da consciência moral no contexto das grandes civilizações – e ao direito privado burguês – quando este organiza no solo das sociedades modernas as esferas de ações estratégicas neutralizadas do ponto de vista ético. O que se nota aqui é que Habermas ao tratar de ‘instituições’ reporta-se quase de imediato ao direito. Nesse caso, o direito – enquanto corporificação institucional de estruturas de racionalidade – carrega consigo ‘possibilidades estruturais de racionalização do agir’.³⁸²

Os *princípios de organização*, como vimos, são inovações de estruturas sociais que institucionalizam níveis lógico-evolutivos de aprendizagem. São estes princípios os responsáveis por estabelecer as condições estruturais para os processos de aprendizagem nos respectivos níveis cognitivo/técnico e prático/moral. Cabe considerar que a idéia norteadora da evolução social proposta por Habermas tende a ser encontrada nas capacidades de aprendizagem, isto é, nos processos de aprendizagem, conforme o esquema teórico apresentado pela psicologia evolutiva cognitiva. “[...] La evolución social puede considerarse entonces como un proceso de aprendizaje bidimensional (cognoscitivo/técnico y prático/moral) cuyos estadios pueden describirse estructuralmente y ordenarse de acuerdo con una lógica evolutiva”.³⁸³ A lógica evolutiva torna-se ponto fundamental nesse processo, porque é por seu intermédio que se inclui a delimitação dos *níveis de aprendizagem* – caracterizados em termos formais – e os *processos de aprendizagem*, os quais são verificados em cada um dos *níveis de aprendizagem*.

Portanto, aquilo que alinhava, em grande parte, o que Habermas busca em Piaget é a construção ontogenética do indivíduo que produz um sujeito adulto como resultado dos processos de maturação e de aprendizagem, sendo este processo passível de leitura não apenas no desenvolvimento da razão do indivíduo, mas também no desenvolvimento da razão imanente na história das sociedades.

[...] La Idea es, pues, que la capacidad de aprendizaje de los individuos es la base del ‘aprendizaje social’; los procesos de aprendizaje ontogenético representan un ‘recurso’ que puede ser utilizado en la formación de nuevas estructuras sociales. Al mismo tiempo, estos procesos vienen a su vez

³⁸¹ *Einleitung*, p. 37; RMH, p. 36-37.

³⁸² *Einleitung*, p. 37; RMH, p. 37.

³⁸³ MC CARTHY (1992), p. 287

condicionados por el nivel evolutivo de la sociedad. Se trata, pues, de un modelo de mutua interdependencia”.³⁸⁴

No esforço de salvaguardar os ganhos advindos da psicologia do desenvolvimento, o que Habermas faz insistentemente em várias passagens de *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico* é indicar a importância do desenvolvimento da consciência moral formulada em conexão com a lógica de desenvolvimento. A plausibilidade desse modelo abre caminho para efetuar, segundo ele, de maneira promissora, a classificação das formas de integração social de acordo com as características evolutivas. O propósito é reconstruir as formas sociais de organização que trilhará indelével o mesmo caminho da lógica do desenvolvimento aplicada ao plano ontogenético. A escolha de Habermas, como podemos notar, busca conjugar em um mesmo viés teórico dois autores igualmente importantes: Marx e Piaget. Diz Habermas:

[...] Somente o enfoque elaborado por Piaget – um estruturalismo genético que se ocupa da lógica do desenvolvimento do processo de constituição das estruturas – constrói uma ponte para o materialismo histórico. Como se viu, ele oferece a possibilidade de subsumir os diversos modos de produção a pontos de vistas mais abstratos de lógica do desenvolvimento.³⁸⁵

Fazer a leitura do progresso e/ou do desenvolvimento pelo prisma histórico-materialista não é para Habermas uma decisão arbitrária. A única questão que não admite é restringir a dimensão evolutiva a uma leitura unilateral que privilegie apenas às forças produtivas. Em sua visão, e este é o ponto que procura defender, tanto o desenvolvimento das forças produtivas quanto as formas de integração social em seus diversos graus de maturidade significam “[...] progressos na capacidade de aprendizagem em ambas as dimensões, ou seja, no conhecimento objetivante e na consciência prático-moral”.³⁸⁶

Em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, várias são as passagens em que Habermas indica a importância do conceito de lógica do desenvolvimento, porém, com prudência, adverte ser um conceito que necessita de concretizações teóricas devendo passar pela explicitação do que seja descrever a direção do desenvolvimento da ontogênese por meio dos conceitos de universalização, individuação, descentramento, autonomização e refletividade.³⁸⁷

O conceito de lógica do desenvolvimento, inicialmente elaborado por Piaget, tem por pressuposto uma série irreversível de estágios de desenvolvimento discretos e cada vez mais

³⁸⁴ MC CARTHY (1992), p. 289.

³⁸⁵ *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, p. 185; RMH, p. 149-150.

³⁸⁶ *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, p. 194; RMH, p. 158.

³⁸⁷ *Einleitung*, p. 31; RMH, p. 31.

complexos, no qual o alcance de um estágio superior implica necessariamente a superação do anterior, tornando inadmissível saltos aleatórios de estágios.³⁸⁸ Outro aspecto presente na lógica do desenvolvimento é a noção de crise de amadurecimento – proveniente da psicanálise, mas estendida a outras tradições teóricas – o que permite qualificar o processo de formação do indivíduo como solução de problemas em uma determinada fase do desenvolvimento e amadurecimento para a resolução de crises subsequentes. Atingir a autonomia (a independência do Eu – a identidade do Eu) é a marca da direção da lógica do desenvolvimento, visto encontrar-se o Eu plenamente capacitado a resolver com sucesso os problemas oriundos do mundo objetivo, social e subjetivo.

Habermas deixa manifesto, como já foi indicado, que, se os níveis de consciência moral propostos por Kohlberg satisfazem as condições formais de uma lógica do desenvolvimento, eles devem, contudo, ser reformulados no quadro da teoria da ação.³⁸⁹ Em linhas gerais a caracterização da lógica do desenvolvimento, como Habermas a interpreta pelo filtro da psicologia do desenvolvimento, permeia a capacidade de desenvolvimento cognitivo, lingüístico e interativo do indivíduo. A opção por Kohlberg restringe o plano de análise habermasiana à dimensão interativa, envolvendo a capacidade de realizar ações e discursos.

A expressão *lógica de desenvolvimento* apresenta-se – na leitura habermasiana – como seqüências de desenvolvimento, as quais são passíveis de reconstrução. Toda e qualquer análise da lógica de desenvolvimento, que evite passos em falso, deve deixar de lado a pretensão de apontar os modelos de estruturas ordenados hierarquicamente. Basta à lógica de desenvolvimento o intento de justificar de modo sistemático a superioridade do nível posterior de aprendizagem com relação ao anterior. Nesse intuito, a justificação da superioridade de um nível em relação a outro passa antes pela capacidade de resolução de problemas que se vão colocando tanto na dimensão do conhecimento objetivante quanto na dimensão da convicção prático-moral, devendo ambas ser avaliadas sob a luz de pretensões de validade universal.³⁹⁰ Assim “[...] na esfera da evolução social temos que distinguir entre a solução de problemas de direção e os mecanismos de aprendizagem subjacentes. Com ajuda dos mecanismos de aprendizagem podemos explicar porque alguns sistemas encontram soluções para seus problemas de direção, soluções que fazem avançar a evolução, enquanto outros fracassam ante os desafios evolutivos.”³⁹¹

³⁸⁸ *Moralentwicklung und Ich-Identität*, p.67; RMH, p. 53.

³⁸⁹ *Moralentwicklung und Ich-Identität*, p.74; RMH, p. 55.

³⁹⁰ *Geschichte und Evolution*, p 249; RMH, p. 207.

³⁹¹ *Zum Theorienvergleich in er Soziologie: am Beispiel der Theorie dr sozialen Evolutionstheorie*, p. 134.

Nesse sentido, se alcança o motivo pelo qual Habermas deixa a teoria da evolução social isenta de vínculos com a historiografia, mas unida ao discurso prático. Em sua própria afirmação, ele diz:

[...] Pode-se ver, em tudo isso, que uma aplicação de teorias da evolução na análise da época tem sentido somente no âmbito de uma formação discursiva da vontade, ou seja, numa argumentação prática em que se trate de fundamentar a razão pela qual – em determinadas situações e por parte de determinados atores – deveriam ter sido escolhidas determinadas estratégias e normas de ação e não outras”.³⁹²

³⁹² *Geschichte und Evolution*, p. 250; RMH, p. 209.

CAPÍTULO 03 – Teoria da Ação Comunicativa e Evolução Social

1 – Teoria da Aprendizagem e ação comunicativa.

A evolução social é decorrência do processo de racionalização das imagens de mundo que, por sua vez, permite alterações e modificações no complexo das estruturas sociais graças aos processos de aprendizagem. A aprendizagem mantém sua efetiva participação na promoção da teoria da evolução social, ao mesmo tempo, como causa e fomento. Os aspectos centrais da teoria da aprendizagem desenvolvidos em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico* são conservados na *Teoria da Ação Comunicativa*. Contudo, entre as duas obras houve cortes e mudanças significativos na condução da evolução social. Não é possível, por exemplo, afirmar que o estruturalismo genético de Piaget seja mantido em *Teoria da Ação Comunicativa* com o mesmo propósito praticado na década de 1970. Se nos escritos de setenta o estruturalismo genético forçava a homologia ontofilogenética por meio da transposição dos ganhos obtidos no campo da psicologia para o campo da teoria social, na década de 1980, Habermas reforçará o papel da aprendizagem por meio dos ganhos provenientes da psicologia do desenvolvimento, mas não fará a homologia repousar no estruturalismo genético e sim no conceito de aprendizagem. Significa, em outros termos, que a ontogênese, promotora da psicologia do desenvolvimento, não será a responsável por assegurar a relação ontofilogenética, mas sim o conceito de aprendizagem. Não permanece na *Teoria da Ação Comunicativa* a idéia de que os ganhos obtidos no desenvolvimento individual refletem o próprio desenvolvimento social. O foco que perpassará a evolução social é a idéia de que os problemas sistêmicos, próprios dos desafios provenientes da dinâmica evolutiva, demandam soluções dentro do âmbito de uma determinada formação social. A resolução desses problemas implica uma espécie de aprendizagem evolutiva que se efetiva na possibilidade de assegurar, por intermédio do conceito de interação, a unidade ontofilogenética.

A aprendizagem carregará consigo, além do desafio das respostas aos problemas sistêmicos – o que por si já demonstra sua conotação de desenvolvimento evolutivo – também o ônus da homologia. Mesmo que Habermas desloque-se da plataforma ontogenética para a filogenética na *Teoria da ação Comunicativa*, ainda assim, os ganhos do conceito de aprendizagem sinalizarão que não apenas o indivíduo aprende, mas a sociedade como um todo.

Longe da afirmação de Habermas, em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, de que as sociedades aprendem de modo figurado, é preciso explicar como as sociedades, de fato, aprendem e como, muitas vezes, bloqueiam a possibilidade de o aprendizado se realizar. Habermas, na obra acima mencionada, partia da noção de que os processos sociais de aprendizagem estavam ligados à concepção de como os indivíduos aprendem e, uma vez demonstrada a capacidade de aprendizado do indivíduo (ontogênese), acreditava-se plenamente resolvida, com argumentos favoráveis da psicologia, a aprendizagem individualista do social. Agia como se pudesse reunir as diversas aprendizagens individuais sob a estampa do social. Na *Teoria da Ação Comunicativa*, a tendência de Habermas é levar adiante a noção de aprendizagem como mecanismo da evolução social sobre outra rubrica: a da interação.

Habermas leva adiante o modelo de interação, enfatizando, com base, sobretudo, na gramática gerativa de Chomsky, na teoria cognitivista de Piaget, na teoria da ação de Mead e na teoria da religião de Durkheim, que o indivíduo se constrói no processo de socialização e, portanto, adquire o que ele chama de competência comunicativa.³⁹³ Ao meu ver, o erro que Habermas cometeu foi o de estender o modelo de aprendizado individual de matriz piagetiana – o qual carregava em si um *telos* constitutivo direcionado à reflexividade cognitiva e à universalidade moral – para o marco do desenvolvimento sociocultural como se fosse possível, nesse nível ampliado, conservar o *telos* imanente do aprendizado individual, porém com nova denominação na esfera da sociedade, entendendo-o como evolução social.

A saída desse impasse, como é possível perceber na *Teoria da Ação Comunicativa*, assume os contornos sociais, deslocando o foco da aprendizagem para o âmbito da interação social. O próprio Klaus Eder ratifica essa perspectiva teórica como a mais produtora. “A base micro-sociológica do processo de aprendizado evolucionário dever ser conceituada não em termos de uma teoria da ação social (que segundo ele mantém-se enquanto teoria individualista da ação), mas da

³⁹³ A teoria crítica em Habermas move-se baseada na teoria da competência comunicativa, porém, essa competência é explicitada a partir da perspectiva ontogenética. Esse é um detalhe importante, o que temos destacado em vários momentos, porque manter os pressupostos da teoria crítica significa antes de tudo assegurar a passagem da ontogênese para a filogênese. Caso isso não aconteça, corre-se o risco de deixar a teoria crítica limitada e sem condições de tratar do âmbito social, já que tudo é resolvido a partir da estrutura do indivíduo (personalidade). Klaus Eder, por exemplo, destaca que a teoria da ação comunicativa permanece em sua base uma teoria individualista da ação. (EDER, 2001, p. 8). Por um lado, essa supervalorização da personalidade é importante, visto que a recolocação do indivíduo em seu caráter autônomo, interativo e reflexivo, é altamente significativa para a teoria crítica da sociedade que apontava, no passado recente, sob os olhares atentos de Adorno e Horkheimer, a diluição e massificação do mesmo. No entanto, por outro lado, é importante tomar cuidado para não generalizar a idéia de que os ganhos advindos da psicologia do desenvolvimento sejam plenamente transpostos e assimiláveis na estrutura social.

interação social, não de sujeitos competentes, mas de formas de subjetividade que evoluem, não em termos de intenções, mas de relações”.³⁹⁴ Tal afirmação é sintetizada na seguinte expressão: “[...] o que importa não é o que as pessoas têm em mente, mas o que elas compartilham”.³⁹⁵ Sendo assim, o aprendizado social deve seguir em outra perspectiva diferente daquela percebida na esfera individual. “[...] O aprendizado das sociedades, portanto, é um fenômeno que não pode ser explicado pelo aprendizado individual, já que é uma consequência da coordenação social do processo de aprendizado dos indivíduos. Essa coordenação social, no entanto, segue uma lógica que é diferente daquela do aprendizado individual”.³⁹⁶ Com base nessas considerações de Klaus Eder é possível destacar um aspecto que justifica a necessidade de Habermas trabalhar com um conceito complexo de racionalidade que dê conta, além da socialização e da integração social, também da coordenação da ação. Segue daí a necessidade de ir além dos pólos concentradores de Mead (socialização) e Durkheim (integração social), para destacar que o núcleo da teoria da ação comunicativa incorpora a idéia de que o entendimento, através da linguagem, constitui o próprio mecanismo de coordenação de ação seja no plano individual seja social.³⁹⁷

Na visão de Klaus Eder, a mudança do enfoque de que não são os indivíduos, mas a relação entre eles, o ponto de referência para a aprendizagem, permite colocar a racionalidade, imanente à teoria da comunicação, na organização social onde transcorrem os discursos. “[...] Portanto, a idéia de racionalidade muda sua base do indivíduo para a situação social onde ele age”.³⁹⁸ E, nesse caso, à medida que especifica um modelo de racionalidade para cada tipo ideal de ação, permite-se “[...] entender a ação social dos outros pelo simples fato de que compartilhamos com eles os padrões de racionalidade”.³⁹⁹ Portanto, há aqui, por parte de todos os envolvidos, um reconhecimento dos significados das ações praticadas. “[...] O que os autores produzem em tal processo não é um consenso racionalmente produzido, mas antes um sentido de uma identidade coletiva daqueles que assim se reconhecem”.⁴⁰⁰ Essa perspectiva do reconhecimento é importante porque denota que a ação social (ou interação) possui uma fundamentação trans-subjetiva, melhor dizendo, intersubjetiva. O aprendizado é resultado dos processos de interação os quais, ao produzirem determinados efeitos, proporcionam a modificação do conhecimento coletivamente partilhado e “[...]

³⁹⁴ EDER (2001), p. 10.

³⁹⁵ EDER (2001), p. 11.

³⁹⁶ EDER (2001), p. 11.

³⁹⁷ BERGER (1991), p. 166.

³⁹⁸ EDER (2001), p. 14.

³⁹⁹ EDER (2001), p. 15.

⁴⁰⁰ EDER (2001), p. 16.

quando tal aprendizado acontece, ele produz resultados específicos: ele muda ou os quadros e crenças normativas que guiam a ação social ou o conhecimento empírico sobre o mundo utilizado como recurso na ação social”.⁴⁰¹ Desse modo, o aprendizado de que trata Habermas é o aprendizado de adultos que interagem e alcançam o entendimento recíproco sobre fatos ou normas.⁴⁰²

Habermas parte, então, do alicerce da racionalidade comunicativa ancorando-a na forma social de vida humana, por meio de suportes teóricos advindos da filosofia da linguagem contemporânea e de autores como Weber, Mead, Durkheim, Parsons e Marx, com o propósito de montar um sistema de referência, dentro do qual as idéias básicas da teoria da sociedade sejam historicamente justificadas e testadas mediante a apresentação de argumentos.⁴⁰³

A inserção da racionalidade na dimensão histórica é compreensível a partir da virada lingüística, levando-se em conta que o novo olhar da filosofia no século XX permitiu afirmar que o solo onde nos movemos é impregnado de linguagem e de cultura, e, portanto, a manifestação da racionalidade não se deixa realizar fora dessa arena.⁴⁰⁴ O caminho que percorre a reflexão de Habermas busca certificar-se da existência de uma relação entre racionalidade e processo histórico e, acima de tudo, dizer que esse processo é passível de ser orientado para a emancipação. A teoria social de Weber e o materialismo histórico de Marx permitem a Habermas construir “[...] uma teoria da evolução social que recupera o potencial da razão e vincula esse potencial a processos de

⁴⁰¹ EDER (2001), p. 17.

⁴⁰² Consideramos problemáticas as propostas pedagógicas que priorizam a ação comunicativa e a ética do discurso enquanto referenciais teóricos e/ou instrumentais passíveis de aplicação ao processo educacional no nível escolar. A dimensão de aprendizagem que trata Habermas em suas obras refere-se fundamentalmente ao aprendizado decorrente de práticas discursivas que incorporam a tematização crítica das pretensões de validade nos mundos objetivo, social e subjetivo. Trata-se, portanto, de um nível de aprendizado decorrente das aquisições de competências cognitivas, comunicativas e interativas. Estamos falando do nível pós-convencional, onde a pressuposição de autonomia, simetria e equidade são condições implícitas à própria possibilidade da aprendizagem. Esses elementos não são verificados nos níveis pré-convencional e convencional, se levarmos em conta os estágios de desenvolvimento da consciência moral de Kohlberg. Nesses níveis não há simetria na relação entre adultos (autoridade) e crianças (aprendizes). Temos aí espaços onde o exercício da autoridade é uma constante necessária para o próprio desenvolvimento da competência comunicativa do indivíduo que, no estágio mais elevado – pós-convencional – poderá democraticamente exercer sua competência interativa. Fornecer as condições de as crianças exercerem, de forma democrática, a expressão de seus interesses pessoais, antes da própria aquisição das competências comunicativas é, a nosso ver, um grande equívoco, tendo como perspectiva de fuga a teoria de Kohlberg. Acreditamos que BANNELL (2006), p. 116-117, até mesmo pelo que deixa registrado em seu livro, expresse essa mesma posição. Assim diz: “Habermas não está interessado no desenvolvimento da cognição da criança na escola ou em outro espaço educativo. [...] Por isso, é muita arriscada qualquer tentativa de utilizar as teorias de Habermas para compreender a ação pedagógica com crianças...” Sobre essa questão agradecemos ainda a conversa com Margarita Sgró e ao seu livro [SGRÓ, Margarita R. *Educação Pós-filosofia da História: racionalidade e emancipação*. São Paulo: Cortez, 2007.] que nos permitiu compreender melhor a distinção entre os papéis pedagógicos e educacionais.

⁴⁰³ HONNETH (1991) p. 01.

⁴⁰⁴ Tkh II, p. 190; TAC II, p. 177.

aprendizagem, no nível individual e coletivo”.⁴⁰⁵ A teoria de evolução social passa a constituir-se uma alternativa que visa assegurar, ao processo de racionalização da sociedade, outra dimensão que não a mesma levada adiante seja por Weber, através da racionalidade instrumental, seja por Marx que fixava o desenvolvimento social exclusivamente à base produtiva dos modos de produção. Desbloqueado o caminho para a emancipação que, para Weber se mantinha inviabilizado pela jaula de ferro e, para o marxismo, pelo fato de a revolução proletária ter-se dissipado do horizonte, Habermas, com a teoria da evolução social, torna a potencializar a possibilidade de a razão, historicamente situada, oferecer um maior grau de racionalidade das estruturas sociais e de reflexão de sujeitos autônomos. “[...] Assim, tanto tradições culturais como indivíduos são concebidas como sendo progressivamente mais reflexivas numa evolução social que se contrapõe aos diagnósticos pessimistas” sustentados por vários autores no século XX.⁴⁰⁶ O esforço de Habermas parece concentrar-se, nesse aspecto, em apontar que a racionalidade, incorporada na interação mediada lingüisticamente, tem a capacidade de reorientar, por outros caminhos, o poder de reflexão contido no processo histórico de desenvolvimento social. Aqui estamos nos referindo ao mais alto grau de abstração da teoria de evolução social.

Habermas entende a realização do potencial da racionalidade, própria do agir comunicativo e integrado ao processo histórico-mundial, como aquilo que possibilita afirmar a existência de uma concepção de racionalidade concretizada na linguagem, na história e na sociedade. Alguns fatores inerentes à própria noção de racionalidade refletem, sobretudo, na forma como se configuraram as sociedades modernas. Ao se tratar da diferenciação das estruturas simbólicas, da reflexividade das tradições culturais, do processo de racionalização dos mundos da vida, da gradativa individuação na geração da personalidade e da generalização de normas universais, percebe-se uma efetiva presença da racionalidade plasmada em contextos empíricos e históricos. A racionalidade, nesse caso, pelo fato de apontar, entre outros, para a possibilidade de mundos da vida altamente racionalizados, para a legitimação de pretensões de validade através de relações intersubjetivas, e para a formação de identidades pessoais através da reflexão crítica, permite afirmar que a consecução de tais propósitos somente se efetiva por intermédio de processos de aprendizagem.⁴⁰⁷ A importância e o significado dos processos de aprendizagem que visam dar conta, entre outras coisas, da dimensão utópica (contrafactual) da racionalidade comunicativa, encontra, desde cedo, respaldo na pragmática formal,

⁴⁰⁵ BANNELL (2006), p. 22.

⁴⁰⁶ BANNELL (2006), p. 28.

⁴⁰⁷ COOKE (1994), p. 162; BANNELL (2006), p. 64.

à medida que esta reconstrói as condições de possibilidade de a competência comunicativa de sujeitos capazes de linguagem e ação alcançar o entendimento.

O processo de aprendizagem compreende não apenas a capacidade de assegurar o processo cumulativo de conhecimento, mas também garantir condições de tematizar e criticar os entendimentos previamente estabelecidos no âmbito factual, visando, desse modo, proporcionar a correção de significados e normas partilhadas em determinada comunidade lingüística. Contudo, o próprio processo de aprendizagem para assegurar condições de tematização crítica, deve transcender o espaço localizado e empírico das comunidades lingüísticas. “Se a condição da possibilidade da compreensão é reduzida aos significados e normas já compartilhados por uma comunidade lingüística qualquer, a possibilidade de corrigir esses significados e normas por um *processo racional* fica bloqueada”.⁴⁰⁸

A linguagem⁴⁰⁹ empreendida no exercício da argumentação e realizada em uma *comunidade real de comunicação*, cuja existência é finita, localizada no espaço social e no tempo histórico, tem seu valor assegurado pelas condições de transcender as limitações da comunicação a partir de si mesma e alçar a uma *comunidade ideal de comunicação*, viabilizando a passagem do singular para o universal e do empírico para o transcendental. As pretensões de validade⁴¹⁰ devem transcender todas as medidas locais, de modo que a tensão entre pressupostos transcendentais e dados empíricos passa a habitar na *facticidade* do próprio *mundo da vida*. Desse modo, a teoria do agir comunicativo retira o caráter transcendental, de moldes kantianos, do reino do inteligível, ao descobrir a força idealizadora da linguagem nos pressupostos pragmáticos dos atos de fala, isto é, no coração da prática do entendimento. Isso faz com que as idealizações ancoradas no céu transcendental desloquem-se para o *mundo da vida*, manifestando sua potencialidade, no uso de uma linguagem natural.⁴¹¹

⁴⁰⁸ BANNELL (2006), p. 65.

⁴⁰⁹ A respeito do papel da linguagem coloquial enquanto horizonte de *compreensão*, ver HABERMAS, Jürgen. Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. 4. Aufl. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1994. 704 p. Traduzido para o português como: *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. 2 volumes. Tradução: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, volume 1, p. 81. Seguem as notas baseadas na tradução portuguesa, com a sigla DD I para o volume I e DD II para o volume dois da referida obra.

⁴¹⁰ Habermas amplia o conceito de validade para contemplar, além da verdade das proposições, também as normas sociais e os estados subjetivos. E, nesse sentido, à medida que o significado de um enunciado é determinado pelas condições de validade, ocorre uma ampliação na forma de se pronunciar acerca da significação que ultrapassa os limites das ‘condições de verdade’, conforme prescrito pela semântica formal.

⁴¹¹ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento Pós-Metafísico. Estudos Filosóficos*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. p. 88-89. As demais referências seguirão indicadas com a sigla PPM.

A pressuposição pragmática da linguagem dispõe de valor significativo considerando-se que o papel desempenhado pelas forças ilocucionárias dos atos de fala permite a flexibilização e coordenação de planos de ação. Nesse sentido, Habermas sustenta a possibilidade de a ação comunicativa e as pretensões de validade levantadas em atos de fala, serem eficientes tanto para a consecução de propósitos de ações, quanto para a construção e manutenção de ordens sociais. Se a linguagem fosse compreendida somente como *médium* para transmissão de informações, a sua atuação não exerceria interferência direta na coordenação de ações, porém, quando assimilada no enfoque performativo⁴¹² de um falante que deseja entender-se com uma segunda pessoa, as forças ilocucionárias⁴¹³ dos atos de fala assumem o papel coordenador das ações, tornando-se fonte de integração social.⁴¹⁴

As pretensões de validade imbuída do reconhecimento intersubjetivo das interações comunicativas permitem aos participantes, no proferimento de seus atos de fala, requerer pretensões de correção ao se referirem ao mundo social, constituído como totalidade das relações interpessoais.⁴¹⁵ É nesse sentido que os atos de fala assumem a coordenação das ações possibilitando a integração social do mundo da vida compartilhado intersubjetivamente pelos seus participantes.⁴¹⁶

A coordenação de planos de ação e a própria realização da integração social dependem de pressupostos normativos – base *contrafactual* da linguagem – inerentes às condições de possibilidade da argumentação. É necessário que haja uma *comunidade de comunicação* em que o preenchimento dos pressupostos acima mencionados viabilize a formação do consenso. Portanto, a prática comunicativa quotidiana somente se realiza se pautada num pressuposto transcendental – que Peirce conceituou como *comunidade ilimitada de comunicação*. O conteúdo *contrafactual* inerente à *comunidade ilimitada de comunicação* é um pressuposto que deve ser admitido factualmente pelos participantes, todas as vezes que desejarem afirmar ou contestar a verdade de uma proposição ou entrar numa argumentação para justificar pretensões de validade, de forma que aquele que proceda a

⁴¹² *Enfoque performativo* diz respeito às condições que o sujeito possui para compreender o que é dito ou o que é feito, por intermédio da participação lingüística e não propriamente por meio da observação. O sentido performativo inerente aos atos de fala somente é captado pelo ouvinte que assume o enfoque de segunda pessoa, abandonando a *perspectiva de observador* e adotando a *perspectiva de participante*. É preciso, portanto, que os participantes compartilhem intersubjetivamente de uma mesma comunidade lingüística ou *mundo da vida*. Ver: PPM, p. 67 e 95.

⁴¹³ *Forças ilocucionárias* compreendem a relação interna entre ato de fala e conteúdo proposicional que permite tanto ao falante quanto ao ouvinte requerer, daquilo que é dito, pretensões de validade suscetível a um exame crítico. Baseado no reconhecimento de uma pretensão de validade criticável é gerado o acordo racionalmente motivado entre falante e ouvinte. Ver: Pensamento pós-metafísico, p. 68

⁴¹⁴ DD I, p. 35-36.

⁴¹⁵ CMAC, p. 79.

⁴¹⁶ PPM, p. 95

uma argumentação deve pressupor não só a *comunidade real de comunicação*, da qual é membro, mas também a *comunidade ideal de comunicação*, entendida como o *a priori* do acordo intersubjetivo. Da mesma forma que Habermas procura situar historicamente a razão comunicativa, ele também tem a necessidade de distanciá-la das contingências históricas, para assegurá-la como instância crítica dessas próprias contingências. É importante notar que a racionalidade comunicativa, mesmo integrada a contextos empíricos e históricos, não pertence nem se refere a nenhuma forma de vida concreta. A racionalidade comunicativa constitui-se, pelo viés pragmático das condições de possibilidade do entendimento, um potencial processual que transcende as limitações concretas e empíricas das línguas vernáculas. O reconhecimento empírico e transcendental da linguagem caracteriza-se por ser a pronúncia do ato de fala algo localizado e realizado empiricamente pelo falante, enquanto as condições de possibilidade do entendimento, presentes no ato de fala, situam-se num plano transcendental. Significa que a pretensão de validade inerente ao ato de fala é transcendental e está além dos limites do contexto local, porém o exercício tanto de emitir quanto de reconhecer atos de fala é sempre empírico e contextualizado.⁴¹⁷ Assim, o potencial crítico presente nos pressupostos da linguagem não é identificado em mundos da vida específicos, mas “[...] somente uma estrutura interna de fala, que é universal, seria capaz de fornecer um fundamento normativo que não se reduzisse a uma tradição cultural qualquer”.⁴¹⁸

Os reclames dos pressupostos transcendentais contidos na linguagem tornam, contudo, onerosa a prática do agir comunicativo que se baseia no entendimento lingüístico e nas suposições *contrafactuais* para o preenchimento da manutenção da ordem social. A tensão entre facticidade e validade contida na linguagem e seu uso adquire relevância no plano da integração social, gerando uma tensão entre os aspectos comunicativos e sistêmicos da interação social. Diz Habermas, “[...] a tensão entre facticidade e validade, que se introduz no próprio modo de coordenação da ação, coloca exigências elevadas para a manutenção de ordens sociais”.⁴¹⁹ Não cabe aqui entrar no mérito da discussão dessa tensão, apenas sinalizar a importância da linguagem na operacionalização da interação social e coordenação de planos de ação.

A possibilidade de a linguagem assegurar a coordenação de ações é um dos pontos fortes sustentados por Habermas em sua teoria da ação comunicativa. A coordenação de ação resulta

⁴¹⁷ Ver melhor a esse respeito: DUTRA, Delamar José Volpato. *Razão e Consenso em Habermas: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia*. 2ª edição revisada e ampliada. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005. pp: 41-92.

⁴¹⁸ BANNELL (2006), p. 63.

⁴¹⁹ DD I, p. 25.

factível quando o ouvinte reconhece e aceita a pretensão de validade erguida pelo falante, tornando possível uma relação interpessoal que, ao mesmo tempo que exige a obrigação de agir de determinada forma, também deixa em aberto a possibilidade de crítica quanto à validade da pretensão de validade sustentada no ato de fala. A consecução do entendimento, ponto máximo da pragmática formal, exige o preenchimento das condições satisfatórias dos atos de fala, as quais estão implicadas na base de sustentação da própria fala, a saber: a inteligibilidade, a verdade, a correção e a sinceridade. Não basta apenas a coordenação de ação exercida mediante influências, mas é preciso garantir condições para a realização de coordenação de ações através do entendimento lingüístico. É necessário, portanto, que as estruturas sociais permitam a existência de espaços que propiciem condições de comunicação para a efetivação do entendimento como mecanismo de coordenação social, sem aplicar o exercício de poder, opressão e coerção. Em linhas gerais, a teoria da comunicação habermasiana se estrutura sob os auspícios da pragmática formal e translada seus resultados para a teoria da ação, visando colher, no campo sociológico, os efeitos que a linguagem produz tanto na construção de interações sociais quanto na coordenação de planos de ação. A prática comunicativa integra-se à prática histórica das relações sociais (interação) manifestas no solo concreto das sociedades, permitindo que os atores mantenham relação com os três mundos configurados: objetivo, social e subjetivo. E assim o processo histórico, quando analisado pelo viés da comunicação, passa a ser designado como evolução social.

A racionalidade comunicativa orientada ao entendimento, na compreensão de Habermas, carrega consigo o potencial da racionalização dos mundos da vida, da coordenação da ação e da socialização dos indivíduos. A posição desses três elementos que são constitutivos e próprios do mundo da vida – reprodução cultural, integração social e socialização – assinalam a sua possibilidade efetiva de realização quando tomados pela perspectiva do potencial da racionalidade comunicativa. Esse fator exige que a racionalidade comunicativa, enquanto portadora de um potencial realizativo, seja integrada à teoria da evolução social, mantendo, porém, uma lógica de desenvolvimento distinta daquela praticada pelo processo de racionalização social, na qual estão as estruturas de poder econômico e político. Cabe dizer que “[...] o processo histórico é um processo de diferenciação e estruturação das dimensões produtivas, normativas e pessoais da realidade – processo que ele [Habermas] chama de evolução social –, que permite uma relação reflexiva com as diferentes dimensões do mundo: objetivo, social e subjetivo”.⁴²⁰ Com isso não se pode perder de

⁴²⁰ BANNELL (2006), p. 94.

vista que a possibilidade de transformação e, inclusive, de um possível desenvolvimento dos aspectos concernentes à cultura, à sociedade e à personalidade em direção à emancipação, estão conectados com os pressupostos comunicativos. A racionalidade comunicativa concentra o potencial evolutivo através de mudanças ocorridas nas dimensões da cultura, da sociedade e da personalidade, porém, não se deve desconsiderar a racionalização com respeito a fins que sedimenta as esferas sistêmicas. Além disso, como vimos anteriormente, “[...] a estratégia de Habermas é desenvolver uma análise que separe essas duas dimensões no nível da análise das sociedades modernas, mas, ao mesmo tempo, de não vê-las como separadas no fluxo concreto da história”.⁴²¹

Se inicialmente, em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, a teoria da evolução social movia-se pautada no desenvolvimento das estruturas normativas, fortemente sedimentadas na ontogênese do desenvolvimento moral e da formação da identidade do Eu, na *Teoria da Ação Comunicativa*, a dimensão da interação – agir comunicativo – constitui o carro-chefe da reconstrução da realidade social, assegurando a compreensão da formação genética das sociedades e, também, as condições de possibilidade de sua transformação e desenvolvimento. O processo de aprendizagem, nesse sentido, constitui importante pano de fundo da reflexão de Habermas, visto que o potencial de emancipação, segundo ele, está alocado na expansão de processos de reflexão e maturidade, os quais necessariamente dependem de aprendizagem. Considerando-se os processos evolutivos desencadeados a partir dos níveis pré-convencional, convencional e pós-convencional, é possível identificar a capacidade de aprendizagem, sobretudo, de dois modos. No primeiro modo, referente ao nível convencional, a capacidade de aprendizagem, em se tratando da dimensão normativa, refere-se às condições de internalização de valores e de disposição motivacional quanto a regras previamente estabelecidas. No segundo modo, referente ao nível pós-convencional, a capacidade de aprendizagem amplia seu escopo de internalização e motivação para a possibilidade de tematizar, discursivamente, a validade das normas até então aceitas sem problematização. Nesse aspecto, a aprendizagem é condizente com a aquisição da competência comunicativa, a qual faculta aos membros de determinada comunidade avaliar a legitimidade das normas com base em princípios universais orientados discursivamente. O nível pós-convencional pressupõe, do ponto de vista da capacidade de aprendizagem, o domínio do agir comunicativo, que possibilita a relação entre falante e ouvinte, disponibilizando a coordenação de suas ações e, também, a tematização das pretensões de validade em relação aos mundos objetivo, social e subjetivo.

⁴²¹ BANNELL (2006), p. 96.

A linguagem é o médium de toda ação social. O que marca a principal diferença no agir comunicativo é o fato de que o mecanismo de coordenação da ação é um processo discursivo para se alcançar um entendimento mútuo. Assim, o agir comunicativo é a forma de ação que tem o maior potencial para encadear processos de aprendizagem, tanto no nível individual quanto no nível coletivo. É por meio desse tipo de ação social que a racionalização da sociedade alcança seu nível mais avançado e que, portanto, a razão se manifesta na história.⁴²²

A capacidade de argumentação ou competência comunicativa constitui-se o mecanismo fundamental de aprendizagem tanto em nível individual quanto social. No entanto, alcançar a capacidade argumentativa exige um Eu autônomo, portador de identidade pós-convencional. Aqui se situa um importante ponto que justifica mais uma vez a necessidade da relação ontofilogenética para Habermas. Considerando que a racionalidade comunicativa aponta para a possibilidade de emancipação por ela própria proporcionar a racionalização dos mundos da vida, cabe, paralelamente a isso, a exigência de um indivíduo capaz de autonomia e de reflexão que acompanhe tal processo de racionalização. Habermas não tem como deixar o indivíduo fora do processo de racionalização, já que tal processo sinaliza para a emancipação e esta somente se efetiva se o indivíduo se fizer plenamente presente. A questão é como integrar o indivíduo no mesmo processo de racionalização operado na sociedade, assegurando uma relação entre indivíduo e sociedade sem desequilíbrios. Da mesma forma que a racionalização do mundo da vida aponta para um processo de descentração, também o indivíduo deve gerar a sua identidade, em direção à autonomia, num processo crescente de descentração e independência da dimensão valorativa do seu entorno.

Colocada nos termos de Mead a identidade pós-convencional resulta no rompimento da relação tensa do *I* e *Me* de Mead.⁴²³ Habermas quer um Eu autônomo e capaz de se distanciar dos parâmetros normativos convencionais das sociedades, com o intuito de tecer considerações críticas às normas previamente estabelecidas, que visem a sua transformação. Uma questão que daí resulta é a seguinte: a identidade do Eu surge por meio da relação de intersubjetividade. A intersubjetividade, por sua vez, somente ocorre no solo concreto de uma comunidade. Portanto, não é possível a desvinculação do indivíduo de sua comunidade – onde ocorre a partilha de cultura e linguagem – quanto à geração de identidade individual (socialização). Fazendo uso da terminologia de Mead, é por meio da internalização do outro generalizado que se alcança o surgimento de uma identidade

⁴²² BANNELL (2006), p. 48.

⁴²³ O *I* e o *Me* representam respectivamente instâncias convencionais e pós-convencionais. “O “Me” de Mead, então, pode ser considerado como uma consciência moral convencional, uma força conservadora, dependente das formas de vida e instituições praticadas e reconhecidas em uma determinada sociedade. No entanto, esse *Self* constituído convencionalmente é uma precondição para um “I”, um aspecto que não é convencional do *Self*, um *Self* que pode se opor ao “me” convencional”. Cf: BANNELL (2006), p 108.

convencional do Eu. Contudo, se a identidade pós-convencional é o distanciamento dos parâmetros convencionais, isso significa, em termos, que a identidade pós-convencional é resultado da passagem e superação da identidade convencional. Não se alcança a identidade pós-convencional senão passando pela identidade convencional. No entanto, cabe perguntar o que permite essa passagem e o que assegura, ao mesmo tempo, a consistência da identidade pós-convencional? Não é mais o campo de normas e valores partilhados comumente quem garante essa identidade. A identidade pós-convencional é trasladada para a *situação ideal de fala*, para a projeção de uma comunidade ideal de comunicação. Habermas eleva a identidade pós-convencional à medida que “[...] projeta um novo contexto intersubjetivo, possibilitando a construção de um novo ‘I’, que reflete sobre as normas convencionais. Esse ‘I’ é concebido, ao mesmo tempo, como individual e universal e é constituído por ser um membro de uma comunidade de comunicação ideal”.⁴²⁴ O que se deve considerar é que a constituição do Eu pós-convencional é social, porém a sua atitude reflexiva e crítica é iniciada independente do contexto normativo e social.

Sendo assegurado o Eu pós-convencional mediante parâmetros transcendentais, cria-se a tensão entre o viés transcendental e empírico, o que pode levar a certo idealismo, já que o contexto empírico, com suas contingências, lutas, etc, não será o que representa maior peso e importância para Habermas. A questão é que a identidade do Eu pós-convencional não opera mais com base em uma comunidade real de comunicação, mas em uma comunidade ideal de comunicação e isso pode acabar levando a uma erosão dos recursos tradicionais, os quais mantinham a vinculação do sujeito e sua sociedade com a história.⁴²⁵ É certo que a aprendizagem não pode realizar-se desvinculada do indivíduo, mas o que devemos saber, nesse contexto, é de qual indivíduo está falando Habermas. De um indivíduo instalado no solo concreto da realidade, portanto, de um sujeito convencional; ou de um indivíduo ancorado na situação ideal de fala, de um sujeito pós-convencional? O pêndulo aqui parece indicar para o último e, sendo assim, Habermas estaria pressupondo que o processo crítico de tematização das pretensões de validade só é possível por intermédio de um Eu pós-convencional.

Cabe notar que a própria noção de aprendizagem, abordada nesse contexto, recoloca a problemática da identidade discutida no capítulo anterior, porém, por um viés diferente. Naquele contexto, Habermas sinalizava a identidade como um dos possíveis pressupostos da homologia ontofilogenética. Demonstramos a inviabilidade da homologia pretendida pelo viés da identidade

⁴²⁴ BANNELL (2006), p. 109.

⁴²⁵ COOKE (1994), p. 163; BANNELL (2006), p. 113.

fazendo ver que Habermas mantinha uma insuficiência na demonstração de estruturas sociais pós-convencionais que desse suporte à identidade pós-convencional. Para aquele contexto, próprio das reflexões obtidas em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, as críticas a Habermas originavam-se dos seguintes questionamentos. “Qual modelo de sociedade poderia assumir o papel de uma identidade coletiva que viesse assegurar a formação de uma identidade pós-convencional do Eu? Em outras palavras: até que ponto a identidade pós-convencional do ‘Eu’ pode-se ligar a uma identidade de um grupo, isto é, encarnar-se no espírito de uma sociedade concreta, e até que ponto podem as sociedades complexas construir uma identidade racional de si mesmas?”.⁴²⁶

É certo que o empenho de Habermas foi o de configurar um novo modelo de identidade que não destoasse das estruturas complexas das sociedades modernas e das estruturas universalistas do Eu. É uma identidade forjada sem o vínculo ou pertença a determinado território e/ou modelo de organização social, mas originária eminentemente de um parâmetro reflexivo “[...] no sentido de *ser fundada na consciência de ter oportunidades iguais e gerais para tomar parte nos processos de comunicação, nos quais a formação da identidade tem lugar como processo contínuo de aprendizagem*”.⁴²⁷ A concepção dessa identidade fica assegurada na tênue consciência de ter oportunidades simétricas na participação de processos de aprendizagem criadores de normas e valores.⁴²⁸ Como essa concepção de identidade pós-convencional não prioriza a determinação de conteúdos nem a dependência de organizações sociais específicas, ocorre um desnível na relação que se pretende manter entre indivíduo e sociedade, visto que, do ponto de vista da identidade, o indivíduo não mais necessita da sociedade.⁴²⁹

⁴²⁶ BANNWART JÚNIOR, Clodomiro José. *Moral Pós-Convencional em Habermas*. Dissertação de Mestrado. Unicamp/Campinas. Orientador: Dr. Marcos Nobre, 2002. p. 58. Conferir também: RHM, p. 96 e 112; RMH p. 81 e 95.

⁴²⁷ RHM, p. 116; RMH, p. 98.

⁴²⁸ RHM, p. 119; RMH, p. 101.

⁴²⁹ A questão que fica a ser respondida, no interior da reflexão habermasiana, é saber como identidade que brota da estrutura da comunicação discursiva pode consolidar uma identidade pós-convencional. Sabemos que seguir esse caminho nos distanciaria demasiadamente do foco que perseguimos: a relação ontofilogenética. Portanto não faremos, nesse capítulo, uma subseção destinada a tratar novamente da identidade pós-convencional, como fizemos no capítulo anterior. Em primeiro lugar porque o tema em si – identidade pós-convencional – não nos permitira avançar na questão da homologia. Em segundo lugar porque a discussão desse tema nos conduziria para dentro da situação ideal de fala, fazendo retomar a pragmática formal. Esse caminho não é o mais proveitoso para o que objetivamos, já que a teoria da evolução social, conforme o tratamento mais sociológico que lhe estamos concedendo a partir da *Teoria da Ação Comunicativa*, deve circunscrever-se enquanto reconstrução empírica (sociologia) e não meramente como reconstrução horizontal (pragmática).

Habermas destaca como conceito fundamental a idéia de que os indivíduos ‘não são capazes de não aprender’.⁴³⁰ A aprendizagem move-se por esse argumento substancial segundo o qual a teoria da comunicação, baseada em competências cognitivas e morais específicas, encontraria ancoradouro seguro de sua realização. A explicação do porquê as sociedades e os indivíduos aprendem Habermas havia arrolado em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*: “porque não aprender é impossível”.⁴³¹ Segundo Klaus Eder, a resposta de Habermas contempla o pressuposto “de que os seres humanos são forçados por sua natureza a aprender. Essa é a versão individualista da causalidade. Seres humanos lutarão por iluminação, por conhecimento visto como mecanismo básico do aprendizado, e eles finalmente vencerão”.⁴³² Habermas fornece uma resposta ao porquê de aprendermos em razão da impossibilidade de não aprendermos. Sua resposta difere daqueles que se esforçam para dar uma nova explicação à mesma questão, pretendendo apontar o aprendizado como reação às incertezas que as sociedades de risco da contemporaneidade nos apresentam, incitando os processos de aprendizagem.

Como vimos, não compete aos indivíduos simplesmente aprender. Eles estão vinculados às relações sociais que, em virtude de espaços comunicativos, dispõem de condições para reconstruir ou até mesmo criar novas formas de conhecimento. É nesse sentido que Klaus Eder destaca a importância das ‘regras de relações sociais de comunicação’ como significativas para a aquisição, preservação e transmissão de conhecimentos. “A conclusão teórica corolário é que as estruturas ou regras intersubjetivas são constitutivas das estruturas subjetivas do conhecimento”.⁴³³ Aqui se firma a precedência da estrutura de comunicação com relação à forma de os indivíduos adquirirem o conhecimento. É preciso ver que a teoria de aprendizagem não deve representar apenas um processo de acumulação de conhecimentos, mas deve ser vista antes como um modo de operacionalização “da organização e reorganização de sistemas de regras para a acumulação do conhecimento”.⁴³⁴ À

⁴³⁰ Essa idéia aparece claramente em *Problemas de Legitimação do Capitalismo Tardio*. “Creio que o mecanismo fundamental da evolução social em geral consiste no automatismo de não poder deixar de aprender”. LS, p. 27-28; PLCT, p. 41.

⁴³¹ RHM, p. 36; RMH, p. 36.

⁴³² EDER (2001), p. 23.

⁴³³ EDER (2001), p. 25.

⁴³⁴ EDER (2001), p. 24. Klaus Eder faz menção ao aprendizado de regras do seguinte modo: “O aprendizado de regras é aprendizado social no sentido de que o conhecimento é organizado e reproduzido em uma forma de vida social que define um conjunto específico de regras para organizar e armazenar conhecimento. Tal perspectiva da regra nos leva a mais um passo para além do ‘modelo educacional’, que sustenta ter de identificar o educador para explicar por que os atores sociais aprendem. Ela nos leva a um modelo de processo de aprendizado auto-regulado que se organiza como processos comunicativos estruturados por regras. As regras de comunicação de conhecimento tornam-se, portanto, a chave de compreensão do aprendizado no nível da sociedade”. Cf. EDER (2001), p.20.

medida que o acúmulo de conhecimento é estruturado em um sistema de regras, é possível verificar a partir deste quais conhecimentos serão adicionados e quais serão descartados como obsoletos.

Tanto a acumulação do conhecimento técnico e científico quanto a racionalização da ordem normativa (moral e direito) em direção a regras e normas abstratas e universais são passíveis de reconstrução, porém revelam um custo oneroso de sustentação. As filosofias da história, por exemplo, inflacionaram o movimento real da história com animações ideais. Habermas, na esteira de Piaget, priorizou a idéia de um possível paralelo entre o desenvolvimento cognitivo e o desdobramento de níveis históricos, sobretudo, na década de 1970, acrescentando ainda o conceito weberiano de racionalização – enquanto princípio condutor do processo de evolução cultural – para dar sustentação à defesa de que é possível “um processo de racionalização moral por toda a história”.⁴³⁵ Desde que tirou o foco evolutivo da relação dialética entre forças produtivas e relações de produção, deslocando para os conceitos de trabalho e interação, Habermas fomentou com essa estratégia, de forma muito sutil, uma possível e demasiada moralização das estruturas sociais.

Habermas não concebe sua teoria da evolução social como co-extensiva da evolução natural, pois ele segue uma lógica peculiarmente cultural, dirigida por processos de aprendizagem, sem dispor de orientações teleológicas provindas da natureza ou de um bem supremo de orientação sagrada. O motor do processo de racionalização e, por assim dizer, da evolução social, é a aprendizagem. Por isso Habermas insiste na autonomia da cultura e, por extensão, do mundo da vida.⁴³⁶ Cabe registrar que “[...] a especificidade da teoria da evolução social culturalista de Habermas, contudo, conserva baseado na reconstrução normativista do materialismo histórico, no qual concede primazia à evolução moral”.⁴³⁷

A teoria da evolução social segue uma lógica própria que se desdobra a partir da cultura e é dirigida por um processo especificamente humano de aprendizagem. “[...] Esse caráter específico, contudo, é obtido da peculiar maneira como Habermas moraliza ou, antes, dissolve normativamente o materialismo histórico”.⁴³⁸ Seguindo essa afirmação, teremos um escopo reduzido da aprendizagem no conjunto da evolução social, limitada à dimensão normativa, já que é esta quem define o padrão evolutivo. Na verdade, é isso que Habermas faz quando coloca a evolução social e

⁴³⁵ EDER (2001), p. 19.

⁴³⁶ STRYDOM (1993), p. 309. [“Habermas insists on the autonomy of culture and, by extension, of the lifeworld”.]

⁴³⁷ STRYDOM (1993), p. 309. [“The specificity of Habermas’s culturalistic theory of social evolution, however, rests on his normativistic reconstruction of historical materialism which gives primacy to moral evolution”.]

⁴³⁸ STRYDOM (1993), p. 309. [“Its specific character, however, it obtains from the peculiar manner in which Habermas moralizes or, rather, normativistically dissolves historical materialism”.]

seu impulso de desenvolvimento assentada na diluição e consecução de novas formas de integração social.⁴³⁹

Sendo assim, o projeto da teoria da evolução social buscou inicialmente transferir o modelo ontogenético não apenas para a dimensão sociocultural, mas para a sociedade como um todo e, num âmbito geral, para o plano da história universal.⁴⁴⁰ O erro da transferência do modelo ontogenético para o nível da evolução das sociedades recai na dificuldade de explicar as mudanças e os desenvolvimentos ocorridos na cultura e nos sistemas simbólicos coletivos com base nos processos coletivos de aprendizagem. O problema da aprendizagem é uma constante devido à dificuldade de explicar a passagem da aprendizagem individual para a aprendizagem coletiva.⁴⁴¹

Se a aprendizagem por si já constitui um problema considerável, ainda mais problemática é a questão da classificação das sociedades que se propõe a fazer a teoria da evolução social, no marco de um nível histórico universal e geral. Partindo dos estágios de desenvolvimento ontogenético, seja considerando os níveis do âmbito cognitivo – pré-operacional, concreto operacional e formal operacional – seja considerando os níveis do âmbito normativo – pré-convencional, convencional e pós-convencional –, Habermas estabelece igualmente três estágios da história universal contemplados na teoria da evolução social: o primitivo, o tradicional e as sociedades modernas, baseadas respectivamente em estruturas de monarquias, de dominação, e de formas de inter-relação formal (mercado ou comunicação). Esse esquema classificatório torna a teoria de evolução social vulnerável a críticas. Tal empreendimento classificatório carrega consigo suas próprias precariedades, porém, um aspecto não pode ser desconsiderado. Habermas sobrecarrega a teoria da evolução social tornando-a um processo de racionalização da prática social, e ressaltando de forma enfática a moralização da evolução social sem, contudo, dar a mesma atenção à evolução empírica

⁴³⁹ Em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, Habermas havia acentuado de forma enfática que as estruturas normativas (integração social) possuem uma lógica própria e que seguem uma história interna diferente do processo de reprodução material. Mc Carthy comenta essa posição dizendo: “Isto é obviamente o resultado desta constante insistência que a *práxis* não pode ser reduzida à *techne*, nem racionalidade a racionalidade instrumental, que os processos de racionalização na esfera da ação comunicativa ou interação não são idênticos com a imediata consequência do processo de racionalização na esfera das forças produtivas”. [“This is obviously the fruit of his long-standing insistence that praxis cannot be reduced to *techne*, nor rationality to purposive or instrumental rationality, the rationalization processes in the sphere of communicative action or interaction are neither identical with nor the immediate consequence of rationalization processes in the sphere of productive forces.”] Cf: MC CARTHY (1979), p. xxi. Essa posição não deixa de ser importante para Habermas, haja vista a necessidade de separar em categorias distintas os conceitos de *trabalho* e *interação*. Porém, naquilo que tratamos nesse momento, não deixa de fazer sentido que a polaridade do conceito de interação tenha inflacionado, de um ponto de vista normativo (moral), a condução da teoria de evolução social.

⁴⁴⁰ STRYDOM, (1993), p. 311.

⁴⁴¹ A questão da homologia mantida na aprendizagem e recolocada na *Teoria da ação da Ação Comunicativa* buscará promover, sobre a rubrica da interação, conforme destacado anteriormente, a unidade ontogenética.

da história universal.⁴⁴² Mesmo fazendo a distinção entre *dinâmica e lógica evolutiva*, a tendência de pender para essa última leva a teoria da evolução social a um nível de abstração que não coincide com a especificidade histórico-social. O distanciamento entre a história e a teoria propriamente dita impede que Habermas assegure qualquer possibilidade de prova ou de verificação daquilo que a teoria reconstrutiva da evolução social aponta para o processo empírico da história.⁴⁴³ A classificação das sociedades é antes uma decorrência de um materialismo histórico, reconstruído com ênfase na dimensão moral, do que propriamente a especificação empírica da história universal.

Desse modo, a teoria da evolução social não corresponde a uma teoria de processos históricos evolutivos, mas a uma teoria normativa que contempla em seu desdobramento elementos contrafactuais os quais sinalizam os potenciais fluxos dos processos evolutivos. Assim sendo, a teoria da evolução social pode ser considerada como excessivamente normativa em contraposição ao desenvolvimento da realidade empírica das sociedades modernas. Vejamos, por exemplo, o último estágio – pós-convencional – que sinaliza não só uma projeção como também uma possibilidade de antecipação das condições de estruturas cognitivas e de estruturas de consciência moral, as mais plenamente desenvolvidas, que facultam o exercício pleno dos potenciais da racionalidade comunicativa. “[...] Essas estruturas representam o princípio de mútuo entendimento, acordo e cooperação, ou razão prática, o qual é absolutamente crucial para a organização humana e racional da sociedade”.⁴⁴⁴ Mesmo que o desenvolvimento cognitivo seja contemplado como condição necessária para as representações morais, ainda assim Habermas destaca a particularidade da dimensão moral como indicador da racionalização prática da sociedade e sua evolução.

O que se percebe é que a teoria da evolução social pende mais para a práxis social que serve de veículo para tratar de uma possível evolução não só da sociedade, mas também da razão prática. O alto grau de normativismo dessa teoria tende a fazer Klaus Eder crer que ela representa uma espécie de ‘apriorismo tardio neokantiano’,⁴⁴⁵ ou seja, a teoria da evolução social carrega consigo um forte peso das condições *apriorísticas* da razão prática. A característica fundamental desse *apriorismo* se resume basicamente na projeção de um dado objetivo externo à sociedade, uma

⁴⁴² STRYDOM (1993), p. 312.

⁴⁴³ A esse respeito conferir VILLACANAS (1989), p. 184 e 186.

⁴⁴⁴ STRYDOM (1993), p. 313. [These structures represent the principle of mutual understanding, agreement and cooperation, or practical reason for short, which is absolutely crucial for the humane and rational organization of society”.]

⁴⁴⁵ STRYDOM (1993), p. 314. O autor tende a valorizar a leitura de uma evolução inflacionada pela moral. Segundo afirma (p. 312) a “moralidade está localizada muito mais sutilmente dentro da evolução social do que Habermas dá a entender”. [“Morality is located much more subtly within social evolution than Habermas gives one to understand”.]

espécie de ‘garantia meta-social’ enquanto fundamento seguro de realização da própria razão prática.⁴⁴⁶ Na leitura de Klaus Eder, a teoria da evolução social habermasiana pode ser criticada por contemplar uma variante contemporânea dessa tradição apriorística. O apriorismo se disfarça travestido num conceito pré-sociológico de razão prática que tende a ir além da própria sociedade. “[...] A evolução social está reduzida a ser nada mais nada menos do que a realização desse objetivo padrão além da sociedade”.⁴⁴⁷ Como é possível notar na posição de Klaus Eder, a teoria da evolução social está “[...] vinculada a uma variante da crítica da razão kantiana, na qual ela procede da construção de estágios ideais e da postulação de potencialidade inerente à própria evolução social, a qual é exercida com referência a padrões ou critérios além da sociedade”.⁴⁴⁸ Habermas, enfim, para evitar a acusação de um apriorismo tardio neokantiano, parece fazer valer uma concepção quase sociológica de razão prática.

⁴⁴⁶ A impressão que fica é que a razão prática tomada no sentido estritamente kantiano autoriza a reivindicação de postulados além da dimensão empírica e/ou antropológica. De forma bastante sintetizada, vejamos como isso ocorre na filosofia prática de Kant. No âmbito da faculdade do conhecimento, o distanciamento da experiência conduz a razão teórica pelas trilhas da *dialética* ao seu uso especulativo. Este último e o uso prático da razão se apresentam isentos do empírico. Na *Crítica da Razão Pura*, primeira seção do cânone da razão pura, Kant questiona se a disposição da razão em se aventurar além da experiência num uso puro funda-se sobre o seu interesse especulativo ou prático. Concede-o que “se há algum uso correto da razão pura, caso em que também deverá haver um cânon da mesma, este último referir-se-á não ao seu uso especulativo, mas sim ao seu uso prático da razão”. (CRPu, B 825) Conforme demonstra Kant, torna-se evidente que o uso prático da razão possui certa superioridade sobre o uso especulativo pelo fato de poder atingir seus objetivos independente da experiência. A diferença fundamental entre estes dois usos da razão está ligada à tarefa que cada um desempenha. O uso especulativo refere-se à faculdade do conhecimento e indo além da experiência se perde em equívocos metafísicos, enquanto o uso prático, referindo-se à faculdade da petição, tem sua preocupação voltada a uma vontade que é uma espécie de causalidade determinada pela razão. No capítulo VII da *Dialética da Razão Pura na determinação do conceito de Soberano Bem*, da *Crítica da Razão Prática*, Kant questiona a possibilidade de conceber uma extensão da razão pura, sob o aspecto prático, sem ao mesmo tempo ampliar assim o seu conhecimento enquanto especulativo. Sem tornar-se demasiado abstrato concebe a seguinte resposta: “A fim de estender praticamente um conhecimento puro, deve dar-se um propósito (Absicht) a priori, isto é, um fim, enquanto objeto (Objekt) [da vontade], que, independente de todos os princípios teóricos seja representado como praticamente necessário mediante um imperativo (categórico) determinando imediatamente a vontade, e isso é aqui o soberano bem”. (CRPr, A 241) Parafraseando-se essa citação, pode-se dizer que, para ampliar a extensão da razão pura prática, é preciso estabelecer um objeto da vontade que seja a priori, e a partir deste, adquirem-se as condições de transformar conceitos transcendentais em imanentes, como por exemplo, os conceitos de Deus, de imortalidade da alma e de liberdade, os quais são princípios possíveis de tornarem real o objeto necessário da razão pura prática, isto é, o soberano bem. Se a razão teórica não pode ultrapassar os limites da experiência, a razão prática deve livrar-se totalmente de qualquer objeto empírico e autonomamente ser princípio de determinação da vontade. Caso se prendesse ao empírico, estar-se-ia caindo em uma ilusão. Nesse sentido, o uso prático da razão, além de não comportar nenhuma mescla com a experiência, possui o primado em relação aos demais usos da razão. No contexto prático, primado significa a superioridade do interesse de determinado uso da razão, enquanto os interesses dos demais usos estão subordinados a esse (que não pode estar subordinado a mais nenhum outro). (CRPr, A 215-216)

⁴⁴⁷ STRYDOM (1993), p. 314. “[...] social evolution is reduced to being nothing more and nothing less than the realization of this objective standard beyond society”.]

⁴⁴⁸ STRYDOM (1993), p. 317. “[...] Eder regards Habermas’s theory of sociocultural evolution as entailing a variant of Kantian critique of reason in so far as it proceeds from the construction of ideal stages and the postulation of potentialities of social evolution, and is then exercised with reference to a standard or criterion beyond society”.]

A incursão do aumento da individuação, da generalização de normas jurídicas e morais e o julgamento abstrato das mesmas como resultante do processo de evolução, parece que tende a apontar a ‘modernidade como *telos* da evolução’, porém, não da evolução social e sim da evolução moral. O que se destaca é que o desenvolvimento moral delineia o esboço no qual será aplicada a pretensão de uma história universal e a estrutura geral da organização social. Se, do ponto de vista da razão prática, a evolução se desdobra como projeção e antecipação (situação ideal de fala) de liberdade, autonomia e justiça, do ponto de vista empírico, a modernidade remete a uma conjuntura de obscuridade. Contudo não deixa de ser importante assinalar a possibilidade da existência de um critério que permita, inclusive, afirmar a obscuridade empírica da modernidade, sinal de que não é preciso realizar o julgamento dos fatos empíricos pelos fatos em si, mas por um parâmetro contrafactual próprio da racionalidade comunicativa.

Mesmo que Habermas, segundo os indicativos anteriormente expostos, tenha priorizado a dimensão normativa e com ela uma tendência de moralização da própria teoria da evolução social, isso não significa que a relação ontofilogenética, no interior da *Teoria da Ação Comunicativa*, se dê apoiada na dimensão prático-moral. Isso é que mostraremos a seguir na próxima seção. A defesa que fazemos é a de que Habermas, ao orientar sua teoria da modernidade por intermédio de Max Weber, acabou por solapar alguns elementos importantes, entre os quais a moral e o direito. Desse modo, por mais que a interação (dimensão prático-moral) seja priorizada na condução do fio condutor ontofilogenético, isso não significa que os seus componentes – moral e direito – sejam mantidos. Aqui novamente reaparecerá a ambigüidade do conceito de interação já sinalizado nos escritos da década de 1970. Habermas não sabe como posicionar moral e direito na plataforma da ação comunicativa. A força da sociologia do direito e da ética protestante de Weber lhe pesa bastante na costura da *Teoria da Ação Comunicativa*.

2 – Insuficiências da dimensão prático-moral na *Teoria da Ação Comunicativa*.

Na introdução da *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas reforça a necessidade de aceitar a hipótese evolutiva na qual a racionalização das imagens de mundo ocorre por meio de processos de aprendizagem e, ao mesmo tempo, indica que a compreensão de tais processos de aprendizagem sob o ponto de vista formal, deve levar em conta a seqüência empírica das etapas de aprendizagem,

passível de reconstrução dentro da perspectiva do participante.⁴⁴⁹ Nesse sentido é que irá buscar na sociologia da religião de Weber a compreensão da evolução das imagens religiosas, tendo por base o desenvolvimento de conceitos formais de mundo. O objetivo é verificar como as imagens religiosas de mundo evoluem sob o enfoque dos processos de aprendizagem. À luz dessas considerações é preciso delinear que o projeto de Habermas não é outro senão reconstruir, em grandes linhas, o processo de aprendizagem que explica a passagem do mito à religião universal e sucessivamente desta para uma imagem religioso-metafísica do mundo até alcançar a moderna compreensão de mundo. Para a realização desse propósito Piaget coloca-se como autor fundamental.

Como se sabe, Piaget distingue etapas do desenvolvimento cognitivo, que se caracterizam não por novos conteúdos, senão por níveis da capacidade de aprendizagem que podem se descritos em termos estruturais. De algo similar poderia tratar-se também o caso de emergência de novas estruturas das imagens de mundo.⁴⁵⁰

Habermas deseja colocar a evolução social sob a ótica da racionalização, fazendo combinar os enfoques teóricos de Mead e Durkheim. Porém, cabe lembrar que atrás do cenário habermasiano, no qual Mead e Durkheim se apresentam, está presente também Weber e sua teoria evolucionária da racionalização.

O interesse de Habermas por Weber recai, sobretudo, no aspecto da evolução das imagens religiosas de mundo que coloca a idéia de *desencantamento do mundo*, promovida pela teoria da racionalização. Desencantamento e racionalização se percebem relacionados em um mesmo processo tido por universal. Com base nessas duas premissas é que se busca ressaltar a perspectiva evolucionária, seguindo-se principalmente a teoria da racionalização como fio condutor para posicionar semelhantemente a Weber, contra as teorias de evolução do século XIX, e também construir o esboço da própria teoria da evolução social que se estruturou a partir de *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. Contudo o novo fôlego que Habermas injeta em sua teoria de evolução social e que permite, em certa medida, diferenciá-la de Weber, é a distinção, como já indicamos anteriormente, entre *conteúdos* e *estruturas* especificados nos termos conceituais de *dinâmica evolutiva e lógica evolutiva*.

No conceito de desenvolvimento, conforme entende Habermas, é possível perceber que a distinção peculiar entre *dinâmica* e *lógica evolutiva* fora introduzida, de forma parcial em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, e retomada mais tarde em *Teoria da Ação*

⁴⁴⁹ TkH I, p. 103; TAC I, p. 100.

⁴⁵⁰ TkH I, p. 104; TAC I, p. 101.

Comunicativa.⁴⁵¹ Acresce que no próprio conceito de desenvolvimento há ainda uma segunda distinção interna: a diferenciação entre *estrutura* e *conteúdo*.⁴⁵² “A lógica representa o modelo de uma hierarquia de estruturas passíveis de reconstrução racional, num sentido similar ao da psicologia cognitiva do desenvolvimento de Piaget, enquanto a dinâmica diz respeito ao processo pelo qual se dá a evolução dos conteúdos empíricos, portanto condicionados e múltiplos, destas estruturas”.⁴⁵³ As experiências particulares e as crenças e/ou convicções aventadas com o propósito de efetuar os julgamentos descritivos, normativos e expressivos do grupo social constituem o *conteúdo*. Já a *estrutura* representa os pressupostos que asseguram o exercício dessas experiências particulares e os padrões que permitem reivindicar a validade (legitimidade) dos julgamentos efetuados no plano dos mundos objetivo, social e subjetivo. Korthals demonstra que as visões de mundo são em si mesmas apreciadas como *estruturas*. “[...] Visões de mundo são estruturas ontológicas: elas estruturam o mundo da vida dos membros da coletividade e conceptualizam a sua realidade”.⁴⁵⁴ No plano institucional é ainda pertinente a diferenciação entre *conteúdo* e *estrutura* quando aplicados do seguinte modo: aquilo que se refere à *instituição* em si é enquadrada como *conteúdo*, ao passo que os pressupostos de *legitimação institucional* correspondem à *estrutura*.⁴⁵⁵

No âmbito da distinção entre *lógica* e *dinâmica* é possível ainda afirmar que o último é relativo ao processo de desenvolvimento existente na realidade e aos fatores que possibilitam a sua explicação; e o primeiro especifica os estágios de desenvolvimento, definindo suas características e apontando as relações existentes entre um estágio e outro.⁴⁵⁶ Porém, mesmo havendo uma distinção de cunho analítico entre *dinâmica* e *lógica* não é possível desconsiderar a forma de relacionamento interdependente de ambos.

⁴⁵¹ A respeito da distinção entre dinâmica e lógica evolutiva na *Teoria da Ação Comunicativa*, conferir: TKH I, p. 103; TAC I, p. 100 / TkH I, p. 278; TAC I, p. 265-266 / TkH II, p. 217-218; TAC II, p. 205. Ver também minha Dissertação de Mestrado.

⁴⁵² KORTHALS (1993), p. 28-30.

⁴⁵³ ARAÚJO (1994), p. 18.

⁴⁵⁴ KORTHALS (1993), p. 30. “World-views are ontological frameworks: they structure the life world of the members of the collective, and they conceptualize their reality”.

⁴⁵⁵ KORTHALS (1993), p. 29. Cabe ainda outra diferenciação sinalizada sob a rubrica conceitual da dinâmica e da lógica do desenvolvimento. Strydom (1993), p. 311, chama atenção para o fato de a separação entre dinâmica e lógica do desenvolvimento permitir a seleção em cada um dos campos da distinção entre indivíduo e sociedade. “A separação da lógica do desenvolvimento, a qual é identificada com o indivíduo, e a dinâmica do desenvolvimento, a qual é atribuída ao ambiente social, conduz a um idealismo cognitivo para o qual a dimensão social não é mais um estímulo para o desenvolvimento imanente dos processos de aprendizagem”. [“The separation of developmental logic, which is identified with the individual, and developmental dynamics, which is ascribed to the social environment, leads to a cognitive idealism for which the learning processes”.]

⁴⁵⁶ KORTHALS (1993), p. 29.

[...] Lógica sem dinâmica é vazia, porque só a combinação com a dinâmica pode-se aperfeiçoar nosso entendimento do processo de desenvolvimento. A dinâmica sem a lógica é sem propósito; para explicar o desenvolvimento pressupõe algumas noções de desenvolvimento em termos de estágio antecedente e estágio temporariamente final.⁴⁵⁷

Com base nas distinções de *estrutura* e *conteúdo* e de *lógica* e *dinâmica*, algumas considerações permitem jogar luz sobre o projeto reconstrutivo de Habermas acerca do desenvolvimento sócio-moral implícito na sua teoria de evolução social. A primeira consideração é que, em se tratando da justificação do desenvolvimento sócio-moral, Habermas se detém nas *estruturas* e na *lógica* do desenvolvimento buscando ainda dispensar atenção às condições empíricas dos *conteúdos* e da *dinâmica* do desenvolvimento. Nas palavras de Korthals a “[...] reivindicação de justificação refere-se somente às estruturas e à lógica do desenvolvimento, não ao desenvolvimento em si”.⁴⁵⁸ Outra consideração, decorrente da primeira, é o fato de o desenvolvimento, ao ser esclarecido seletivamente nos moldes de *estrutura* e de *lógica*, permitir a formulação de estágios, como mencionamos anteriormente, os quais são identificados como provenientes de *processos de aprendizagem*. Sem a *estrutura* (dimensão formal) e a *lógica* (dimensão ordenadora), não é possível a construção de um padrão de desenvolvimento, no qual possa ser estabelecida e definida a seqüência dos estágios passíveis de reconstrução. É por isso que em Habermas, o *processo de aprendizagem* é constitutivo do padrão de desenvolvimento, responsável pela determinação dos estágios e do julgamento da superioridade de um sobre o outro. Isso se faz necessário, uma vez que não se pode esperar que o padrão de desenvolvimento e a fixação dos estágios sejam oriundos de pressupostos metafísicos e ou teleológicos, mas deve resultar da interpretação que se dá ao processo de aprendizagem; interpretação esta conferida no campo da consciência moral a partir das condições discursivas que possibilitam o agir e o julgar segundo princípios universais.

Conforme Korthals, o processo de aprendizagem é ele próprio um conceito normativo,⁴⁵⁹ pois, sem um padrão de desenvolvimento (no caso o processo de aprendizagem reconstruído a partir da *lógica* do desenvolvimento), não haveria possibilidade de descrever ou situar qualquer evento histórico. Somente quando os eventos históricos podem ser enquadrados como processos de aprendizagem e justificados à luz de razões, por meio da tematização das pretensões de validade nas

⁴⁵⁷ KORTHALS (1993), p. 29-30. “Logic without the dynamic is void, because only in combination with a dynamic it can improve our understanding of developmental processes. The dynamic without logic is pointlesse; to explain a development presupposes some notion of that development in terms of a prior stage and a temporary final stage”.

⁴⁵⁸ KORTHALS (1993), p. 29. “Justification claims only deal with the structures and the logic of development, not with development *per se*”.

⁴⁵⁹ KORTHALS (1993), p. 30.

esferas dos mundos objetivo, social e subjetivo, é que torna possível vincular tal evento a um estágio determinado pela lógica do desenvolvimento. Com isso Habermas destaca “[...] a necessidade de uma distinção clara entre os conteúdos de valor, provenientes da dinâmica material da história e da pluralidade de tradições culturais, e os critérios formais de valor, pertencentes à lógica da história universal e aos aspectos de validade, segundo os quais as questões de verdade, de justiça e de gosto podem ser diferenciadas e, enquanto tais, submetidas a um trabalho racional”.⁴⁶⁰

Acresce ainda que a distinção entre *lógica* e *dinâmica* auxilia na especificação dos fatores internos e externos da evolução das imagens de mundo, o que, em outros termos, representa o aspecto sistemático da evolução conjugado com o aspecto histórico da mesma.⁴⁶¹ Pelo menos isso aparece na intenção do projeto habermasiano, não significando que ele seja concretizado pelo autor.

A partir dos processos de racionalização, Habermas transfere a racionalização para o campo da ação – algo já realizado também por Weber através das tipologias de ações – e coloca a racionalidade da ação como fundamental para dois campos investigativos: o da teoria da ação e o da teoria da sociedade. O conceito de ação social (levando-se em consideração a ação comunicativa como prioritária, sem, no entanto, dispensar as ações instrumentais e estratégicas) firma-se como parâmetro explicativo da evolução das sociedades modernas. Porém, o fato de a sociedade moderna ser compreendida de forma dual por Habermas leva-o a considerar a evolução tanto na perspectiva externa do observador (sistemas) como na perspectiva interna do participante (mundo da vida). A prioridade, como indicado em outras ocasiões, recai na última, não se desconsiderando, contudo, a primeira sob pena de se promover uma teoria de evolução social unilateral. A reformulação do conceito weberiano de racionalidade por intermédio da pragmática universal passa pela ampliação da compreensão monológica para a compreensão dialógica e do modelo teleológico de ação para o modelo de interação social.⁴⁶²

No quesito da evolução das sociedades até a modernidade, por meio da apropriação weberiana, o importante é que Habermas transforma o paradoxo da racionalização, que conduzia inevitavelmente à perda de sentido e de liberdade, em uma concepção na qual a diferenciação das esferas de valor e o desacoplamento de sistema e mundo da vida, daí decorrente, constitui em aspecto positivo, sendo possível dar crédito novamente ao dinamismo evolutivo. Esse otimismo de Habermas se pautava na construção de sua teoria do agir comunicativo que, ao mesmo tempo que se

⁴⁶⁰ ARAÚJO (1994), p. 37.

⁴⁶¹ ARAÚJO (1994), p. 18.

⁴⁶² ARAÚJO (1994), p. 25.

propõe como suporte crítico para levar adiante os diagnósticos e prognósticos contemporâneos da sociedade, também se ocupa, no seu interior, de significativo e substancial trabalho teórico que implica na interligação de três grandes teorias: a teoria da racionalidade, a teoria da sociedade e a teoria da evolução social. Esta última, a partir da distinção entre *dinâmica* e *lógica evolutiva*, permite recolocar as condições de demonstrar uma modernidade não inteiramente solapada pelo fracasso e desespero, mas ainda capaz de indicar caminhos alternativos.⁴⁶³

O importante a notar é que a cada desvalorização do potencial de explicação e justificação de uma determinada tradição, seja ela encarnada em figuras mítico-narrativas, religiosas, cosmológicas ou metafísicas, abre-se o flanco para justificar a transição de novos níveis de aprendizagem que comportam, em novos patamares, as condições para a aprendizagem das dimensões do pensamento objetivante, das idéias prático-morais e também da expressão estética.

À medida que a compreensão da *Lebenswelt* é interpretada por uma imagem mítica de mundo, os indivíduos se vêem dispensados de fazer a interpretação da imagem de mundo que moldam as suas atitudes e convicções subjetivas. Os membros desse mundo da vida não levantam a pretensão de validade sobre aspectos que propiciem alcançar um acordo suscetível de crítica. Na leitura de Piaget, essa imagem de mundo permanece *sociocêntrica*, sem a possibilidade de interpretação crítica e muito menos de diferenciação entre os três mundos alcançados na modernidade, qual seja: o mundo dos estados de coisas existentes, o mundo das normas vigentes e o mundo das vivências subjetivas. Assim, quanto mais avançado for o processo de descentração da imagem de mundo que estrutura a configuração da *Lebenswelt*, menor será a preservação de uma interpretação de mundo subtraída de crítica. À medida que aumenta a participação das pessoas na interpretação do acervo cultural construído por gerações passadas, o mesmo vai sendo colocado sob a mira da crítica, buscando obter um acordo motivado racionalmente, o que eleva o risco do dissenso e justifica a espera por orientações racionais de ação.⁴⁶⁴

Habermas segue com empenho o conceito de descentração de Piaget assinalando-o como fio condutor para esclarecer a conexão interna que há entre (i) as estruturas de imagem de mundo, (ii) o mundo da vida (*Lebenswelt*) – como cenário onde desenrola os processos de formação de entendimento –, (iii) e a possível formação de um modo racional de vida.⁴⁶⁵ É fundamental nesse processo de descentração a consecução do conceito de racionalidade comunicativa, pois é ele o

⁴⁶³ ARAÚJO (1994), p. 38.

⁴⁶⁴ TkH I, p. 108; TAC I, p. 104-105.

⁴⁶⁵ TkH I, p. 110; TAC I, p. 107.

elemento orientador do processo que almeja alcançar a possibilidade de um desempenho discursivo de pretensões de validade suscetível de crítica. Em suma, o conceito de descentração de Piaget leva ao conceito de racionalidade comunicativa, no entanto, para a consecução e realização da razão comunicativa é preciso ater-se a determinadas etapas evolutivas no plano da cultura: (a) abertura da tradição cultural aos conceitos formais dos mundos objetivo, social e subjetivo, proporcionando condições para levantar as pretensões de validade diferenciadas naquilo que se refere à verdade proposicional, à retidão normativa e à veracidade subjetiva; (b) abertura de uma relação reflexiva no interior da tradição, depondo toda pretensão dogmática e disponibilizando seus conteúdos para serem colocadas sob questionamentos e submetidas a uma revisão crítica; (c) abertura a formas especializadas de argumentação, no sentido de propiciar o nascimento de subsistemas culturais especializados, como a ciência, a moral e o direito, a arte e a literatura, que deixam o reservatório da cultura em permanente revisão e crítica por parte de profissionais que dominam a argumentação especializada; (d) e por fim assegurar a distinção entre ação comunicativa e ação com respeito a fins, possibilitando que os subsistemas autonomizados, como a economia e a administração, institucionalizem a ação que almeja a consecução de fins.⁴⁶⁶

Habermas destaca que as etapas (c) e (d) caracterizam o momento da racionalização cultural e social que explicam a gênese da modernidade na reflexão weberiana. É possível, com base nessas considerações afirmar que a compreensão descentrada de mundo caracteriza a modernidade sob o aspecto da configuração de uma estrutura social que racionaliza as formas de vida pautada em condições formais, como é o caso da consciência moral universalista, do direito universal e da formação de uma identidade coletiva reflexiva. A modernidade perde, portanto, a racionalidade substancial que caracterizou as imagens de mundo em sociedades consideradas pré-modernas e, nesse sentido, consolida-se com base na desvalorização substancial das tradições e no embate aos imperativos da racionalidade cognitivo-instrumental.⁴⁶⁷

Ao lado da ciência, da técnica e da arte autônoma, as idéias jurídicas e morais da modernidade completam o conjunto da cultura racionalizada. Aspecto importante destacado por Habermas em *Teoria da Ação Comunicativa* refere-se ao fato de que é tão somente o racionalismo ético e jurídico que proporciona os fatores centrais para o nascimento da sociedade moderna.⁴⁶⁸

⁴⁶⁶ Tkh I, p. 109-110; TAC I, p. 106.

⁴⁶⁷ Tkh I, p. 112-113; TAC I, p. 109-110.

⁴⁶⁸ Tkh I, p. 231; TAC I, p. 219. Novamente cabe destacar que Habermas endossa a importância da moral e do direito como elementos diretos para a consolidação da modernidade, idéia presente em *para a Reconstrução do Materialismo*

Significa que o racionalismo ético e jurídico incide no desligamento que as idéias práctico-morais e igualmente as doutrinas éticas e jurídicas, incluindo princípios, máximas e regras de decisão, vieram a ter em relação às imagens de mundo. Anterior à compreensão moderna de mundo, as imagens cosmológicas, religiosas e metafísicas não permitiam, em seu conjunto, a existência de diferenciação entre razão teórica e razão prática. Com o advento da modernidade ficou claramente sistematizado o marco da filosofia prática, abordando por um lado a autonomização do direito que conduz à edificação do direito formal, e por outro a autonomização da moral que conduz à criação de éticas seculares preenchidas pelo caráter da formalidade. Da perspectiva da formalidade que engessa a dimensão normativa moderna, tanto a ética quanto as normas jurídicas que se firmam em princípios universais, ficam desvinculadas dos apelos às tradições sagradas, à magia ou a qualquer outra fonte de revelação religiosa que priorize a fundamentação do exercício normativo. Na expressão de Habermas, a modernidade passa a encarar as normas como simples convenções suscetíveis de serem debatidas e refletidas numa atitude hipotética. “Quanto mais marcada se torna a relação de complementaridade entre as idéias jurídicas e a ética da intenção (*Gesinnungsethik*), tanto mais se convertem as normas, procedimentos e matérias jurídicas em objeto de discussão racional e de decisão profana”.⁴⁶⁹

No plano da ética, Habermas afirma que a racionalização da cultura intercala-se ao sistema da personalidade, correspondendo ao modelo metódico de vida (*methodische Lebensführung*) Significa que o racionalismo ético passa primeiramente pelo filtro da cultura desaguando em seguida no sistema de personalidade. Para ilustrar esse posicionamento, Habermas recupera a idéia do *ethos* capitalista presente na *Ética protestante e o Espírito do Capitalismo* de Weber fazendo ver que o racionalismo ético operacionalizado pela reforma protestante não foi senão a pavimentação dos caminhos que permitiram a adoção de uma atitude cognitivo-instrumental ante as relações e interações sociais secularizadas que alicerçam o âmbito do trabalho social.

O destaque do racionalismo nas esferas da economia, da técnica e do direito compreende, em larga medida, as estruturas da vida moderna, que na visão de Weber dependem, sobretudo, da capacidade e disposição que os homens adotaram diante das novas formas de conduta racional. Os elementos formativos da conduta, no passado, não dispensavam a força motivacional da religião e

Histórico e conservada em *Teoria da Ação comunicativa*. Significa que a moral e o direito são arrolados como elementos indispensáveis no processo evolutivo que culmina na modernidade, porém sem a devida importância quando se trata da homologia ontogenética.

⁴⁶⁹ Tkh I, p. 232-233; TAC I, p. 221.

das idéias éticas do dever, as quais disciplinavam ações e atitudes atendendo a fins legitimados pelo poder do sagrado ou da tradição. Na modernidade, ao contrário, o modelo secular das sociedades teve de buscar em outras paragens as condições para esclarecer a conduta racional das pessoas em benefício do *ethos* formado em torno do sistema econômico. Weber lança mão de dois conceitos fundamentais colhidos na ética racional do protestantismo para explicar a gênese do *ethos* capitalista: vocação e ascese.

O termo ‘vocação’ significa uma tarefa ordenada ou sugerida por Deus e constitui eminentemente um conceito religioso que designava, no seio do catolicismo romano medieval, o chamamento de Deus para a realização das tarefas ou funções religiosas. A partir da Reforma protestante, o conceito de vocação é deslocado da religião e transplantado para o mundo secular, revestindo o mundo cotidiano com um significado tipicamente religioso. Vocação é dotado de nova significação: denota a valorização do cumprimento do dever dentro das profissões seculares. Desse modo, o conceito de vocação manifestou o dogma central do protestantismo na idéia de que “[...] a única maneira de viver aceitável para Deus não estava na superação da moralidade secular pela ascese monástica, mas sim no cumprimento das tarefas do século, imposta ao indivíduo pela sua posição no mundo”.⁴⁷⁰ O trabalho secular assumido pelo indivíduo na sua plenitude normativa representa uma forte qualificação moral da atividade terrena, isto é, a valorização da vida secular como dever. Esse modelo de conduta é sintetizado na idéia de “[...] que o cumprimento das tarefas do século sob quaisquer circunstâncias é o único caminho para satisfazer a Deus, que ele (o exercício das tarefas deste século) e somente ele, está dentro da vontade de Deus, e que, por isso, qualquer vocação lícita tem o mesmo valor perante os olhos de Deus”.⁴⁷¹

O que perscruta a noção de vocação é a idéia de que a atividade profissional assumida na sua inteireza como mandamento divino conduza todo aquele que exerce o trabalho racional como se estivesse colocando a prova o seu estado de graça e, por esse motivo, assume sua tarefa com extremo zelo, organização e método, enfim, como uma prática de conduta moral. A conseqüência decorrente, talvez a mais ameaçadora para as religiões, seja a geração e o acúmulo de riquezas. Idéia forte no catolicismo medieval, a riqueza sempre foi objeto de condenações, visto que os seus desdobramentos, segundo discurso religioso típico, acompanhavam a tentação para a vadiagem e para uma vida pecaminosa. Na discussão sobre as riquezas, o protestantismo também manifesta

⁴⁷⁰ WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Tradução de M. Irene Q. F. Szmrecsány e Tomás J. M. K. Szmrecsánys. 15ª edição. São Paulo: Pioneira, 2000. p. 53.

⁴⁷¹ WEBER (2000), p. 54.

preocupação: “A riqueza em si constitui sério perigo, suas tentações nunca cessam, e sua procura não é apenas desprovida de sentido, quando comparada com superior importância do Reino de Deus, como moralmente suspeita”.⁴⁷²

Para manter imperturbável o caminho aberto pelo conceito de vocação na aquisição de riquezas, o protestantismo insere no rol do conteúdo ético vocacional a noção de ascese. O conceito de ascese, também proveniente da religião – especialmente da concepção de vida monástica praticada na Idade Média que se opunha ao mundo e o negava – é reorientado para a prática da vida secular. Não cabe mais ao homem negar o mundo e sim aceitá-lo, exercendo nele a tarefa designada por Deus, porém, sem perder de vista que ele próprio não pertence a este mundo. Aqui se revela com clareza a função da ascese no protestantismo: “[...] orientar todo o vigor do homem contra uma atitude: a de desfrutar espontaneamente a vida e tudo o que ela tem para nos oferecer.”⁴⁷³

Enquanto o conceito de vocação libera o indivíduo psicologicamente para a aquisição de bens e riquezas, o conceito de ascese se opõe ao usufruir sem limites as riquezas conquistadas, servindo para o restringimento do consumo, especialmente daqueles bens de grande luxo e opulência. Logo, a ascese não direciona a condenação contra o acúmulo de riquezas e enriquecimento, mas contra o uso indevido e irracional da riqueza. À medida que a vocação das atividades seculares libera a procura pela geração de riquezas, a ascese restringe e modera o consumo, propiciando a acumulação capitalista por meio do investimento do capital. Dos conceitos de vocação e ascese, Max Weber chega à expressão daquela concepção de vida que é a marca registrada do espírito do capitalismo.

A leitura de Weber demonstra a inter-relação que há entre as bases materiais e os conteúdos espirituais no construto das formas de organização social e política. Demonstra também os elementos na formação de conduta no plano da vida econômica racional e burguesa, em cujo alicerce, isto é, no *ethos* da economia capitalista, estão alijados valores e virtudes sob o ordenamento imperativo de uma racionalidade instrumental e estratégica.

O processo que acontece no plano da ética também ocorre no plano da racionalização jurídica, visto que esta reorganiza as orientações valorativas dos estilos de vida, fundamentalmente na dimensão da profissão. Habermas deixa manifesto que a intenção de Weber não é outra senão explicar a institucionalização da ação racional com respeito a fins em relação a um processo de

⁴⁷² WEBER (2000), p. 111.

⁴⁷³ WEBER (2000), p. 119.

racionalização.⁴⁷⁴ Sabe-se que o fio condutor dessa reflexão teórica é baseado fundamentalmente na diferenciação das esferas de valor, a qual deriva do processo de desencantamento das imagens de mundo. O racionalismo ético e jurídico faz parte desse mesmo processo no qual se encontram também a ciência moderna e a arte autônoma. Em específico, no que se refere à racionalização no plano da ética e do direito cabe situar dois momentos importantes que Habermas empreende nas análises de Weber: a vida metódica estabelecida pela ética da profissão e o meio de organização representado pelo direito. Desse modo, olhando pela perspectiva da formalidade, tanto a ética quanto o direito pertencem às mesmas estruturas de consciência, ou seja, às representações jurídicas e morais pós-tradicionais.

As diferenças que demarcam as idéias jurídicas modernas e a ética na versão weberiana estão assinaladas basicamente nos seguintes aspectos. O direito é sistematizado na forma do direito natural racional, tendo acesso e penetração por meio da organização do sistema jurídico nas relações de âmbito econômico e da administração do Estado. Já a ética protestante assume a função de orientação de ações com o apoio da comunidade religiosa e da família dentro da estrutura capitalista, cuja realização das atividades profissionais acontece a partir do ponto de vista vocacional e ascético. Para Habermas, as estruturas de consciência prático-moral, isto é, direito e moral, se materializam por vias diferentes. Enquanto o direito é materializado em instituições, a ética encontra seu espaço de atuação e materialização no sistema de personalidade.

O processo de racionalização ético e jurídico conduz, segundo Habermas “[...] à difusão de orientações de ação racional com respeito a fins, sobretudo nos sistemas de ação econômico e administrativo; nesse sentido este processo guarda relação com a racionalidade com respeito a fins”.⁴⁷⁵ Pelo viés da análise habermasiana, dois pontos fundamentais são colocados no modo de proceder à leitura do processo de racionalização ocidental, feita por Weber. O primeiro preenche o quesito de esclarecer os aspectos estruturais da racionalização das imagens de mundo, os quais geraram a possibilidade de as questões em torno da verdade, das normas e da veracidade serem tratadas de maneira isolada umas das outras. Cada um desses núcleos passa a ser regido por uma lógica própria de funcionamento que não mais depende do que lhes seja externo. O segundo ponto exige um melhor acompanhamento acerca do direito e da moral; para tanto verifica-se como o direito organiza a dominação legal e permite por meio do direito individual a atuação estratégica dos

⁴⁷⁴ TkH I, p. 238; TAC I, p. 226.

⁴⁷⁵ TkH I, p. 238; TAC I, p. 226-227.

sujeitos privados, e igualmente, como a ética gera a motivação para que as pessoas adotem um estilo metódico de vida em razão do caráter disciplinar exigido pela divisão do trabalho. Nesse contexto, a preocupação de Weber, segundo a compreensão de Habermas, está voltada para a “[...] materialização institucional das estruturas de consciência modernas, que se formaram no processo de racionalização religiosa, isto é, pela transformação da racionalização cultural em racionalização social”.⁴⁷⁶

O saber prático moral envolve as competências de ação e os motivos que influenciam os sujeitos para determinada orientação de ação, constituindo um tipo de saber que se desenvolve e se aperfeiçoa em duas etapas evolutivas: a primeira refere-se às imagens religiosas de mundo, onde o saber prático moral se alinha; a segunda, nas esferas de valor autonomizadas do direito e da moral, lócus em que Habermas diz ocorrer a conexão definitiva e indissolúvel da racionalização das ações, das formas de vida e das imagens de mundo.⁴⁷⁷

O processo de desencantamento universal que Weber persegue através do desenvolvimento das grandes religiões é sinalizado por um conceito amplo de racionalidade, porém, ao tratar em específico da racionalização social, o conceito de racionalidade com respeito a fins torna-se o guia orientador das diretrizes que compõem a teoria da modernidade compartilhada, em outros termos, também por Marx, Adorno e Horkheimer.⁴⁷⁸

Na distinção entre racionalização social e cultural, Weber segue a mesma compreensão de Marx alocando a economia capitalista, o Estado Moderno e o direito positivado como elementos constitutivos da racionalização social, deixando a ciência e a técnica moderna, junto com a arte autônoma e a ética regida por princípios como elementos de explicação da racionalização cultural.⁴⁷⁹

O interesse de Max Weber se concentra na investigação dos fundamentos prático-morais da institucionalização da ação racional com respeito a fins e na forma de definição do desenvolvimento das sociedades modernas, como fruto de intenso processo de racionalização. Essas duas questões são pertinentes na análise que Habermas discorre sobre os pontos fundamentais da obra weberiana, na qual destaca, sobretudo, o questionamento, a saber, se o racionalismo ocidental pode ser

⁴⁷⁶ TkH I, p. 239; TAC I, p. 227.

⁴⁷⁷ TkH I, p. 247; TAC I, p. 235.

⁴⁷⁸ TkH I, p. 207-208; TAC I, p. 198.

⁴⁷⁹ TkH I, p. 216; TAC I, p. 216.

compreendido como peculiaridade de uma determinada cultura ou como fenômeno que dispõe de uma significação universal?⁴⁸⁰

Para Weber, racionalização significa a “ampliação do saber empírico, da capacidade de predição e do domínio instrumental e organizativo sobre processos empíricos”.⁴⁸¹ Porém, deixa manifesto que por racionalismo podem-se entender coisas distintas, indicando desde a racionalização da contemplação mística, na qual um comportamento religioso pode, em uma determinada cultura, ser considerado racional e, em outra ser tomado como um comportamento irracional. Ademais é possível falar de racionalização “[...] da economia, da técnica, do trabalho científico, da educação, da guerra, da jurisprudência e da administração.”⁴⁸² A questão, no entanto, é que cada uma dessas esferas pode ser racionalizada de pontos de vista inteiramente diferentes, diante dos quais a racionalidade de um pode parecer irracional para outro.

Weber ainda traça a distinção entre domínio técnico e domínio prático da realidade, com um primordial interesse pela racionalidade prática. Contudo Habermas coloca em suspensão a forma de Weber fazer uso dos aspectos práticos da razão, buscando mostrar que a mesma, em Weber, atua travestida na forma de racionalidade com respeito a fins.⁴⁸³ A racionalidade prática de Weber apresenta-se num tripé diferenciado de usos, a saber: sob o enfoque da utilização de meios, da eleição de fins e da orientação de valores. Quando a ação tem a sua eficácia avaliada em razão dos meios empregados para a consecução de fins pretendidos, recebe a denominação de racionalidade instrumental. Quando a ação leva em conta a correção do cálculo em relação aos fins a serem alcançados, chama-se racionalidade eletiva. Já a ação que está sistematizada e vinculada aos padrões de valor e princípios que perfazem preferências, denomina-se racionalidade normativa. As duas primeiras são definidas como ações “racionais com respeito a fins” e a terceira, que cumpre as condições da racionalidade normativa, é tida por ação “racional com respeito a valores”. A esse respeito diz Habermas: “A conexão da ação com respeito a fins e a ação racional com respeito a valores produz um tipo de ação que cumpre todas as condições da racionalidade prática”.⁴⁸⁴ Weber vê a expressão histórica desse tripé de ações como um modo metódico-racional de vida (*methodisch-rationale Lebensführung*), que encontra a sua aproximação de forma cabal na ascese profissional da ética protestante.

⁴⁸⁰ TkH I, p. 223-234; TAC I, p. 212-213.

⁴⁸¹ TkH I, p. 228; TAC I, p. 216.

⁴⁸² TkH I, p. 255; TAC I, p. 243.

⁴⁸³ TkH I, p. 240; TAC I, p. 228.

⁴⁸⁴ TkH I, p. 245; TAC I, p. 233.

Weber denomina de racional a elaboração e a configuração formal desses sistemas de símbolos de forma especial os sistemas de interpretação religiosa e, igualmente, as concepções morais e jurídicas. São dois aspectos nos quais ele detém maior atenção: a religião de onde provém o desenvolvimento de racionalização dogmática, e o direito de onde se constata a evolução de regras e normas que se estruturam com base em fundamentos formais. A racionalização que aqui se atribui a Weber é aquela que envolve as imagens de mundo, a qual parte das relações internas dos sistemas de símbolos.

O ponto de partida da racionalização cultural, que traz implicação direta na diferenciação dos componentes cognitivos, normativos e expressivos da cultura, reside na racionalização das imagens de mundo. É esta quem permite, por sua vez, que cada esfera de valor autônomo possa ser regida por um critério abstrato de valor (entenda-se: pretensão universal de validade) e alcançar progressos e aperfeiçoamentos num sentido especificamente distinto para cada esfera. O maior equívoco que se possa cometer é restringir a racionalização cultural somente ao componente cognitivo da tradição cultural. Certamente, a racionalização cultural compreende o conhecimento empírico-teórico da natureza externa, mas leva em conta também “o saber prático-moral que os agentes têm de sua sociedade e o saber estético-expressivo que o indivíduo tem de sua própria subjetividade ou natureza interna.”⁴⁸⁵

Por não pretender fazer a leitura do racionalismo ocidental de uma perspectiva que limita a racionalidade à sua dimensão instrumental ou de dominação do mundo, Habermas procura estabelecer como ponto de partida a racionalização das imagens de mundo enquanto condição da descentração da compreensão de mundo e da configuração da modernidade. A sua pretensão é fazer ver que as esferas culturais de valor – as quais se desenvolvem segundo legalidade interna própria e conforme critérios de valor abstratos como a verdade, a retidão normativa e a autenticidade expressiva – expressam formalmente estruturas universais de consciência.⁴⁸⁶ Nesse sentido, seguir por esse caminho – o das estruturas universais da consciência – obriga recuperar a pragmática formal. Porém, Habermas busca manter-se ligado à leitura sociológica da modernidade de Weber cujo destaque está nas estruturas pós-tradicionais da consciência moral fixadas na dimensão das imagens de mundo, as quais sofreram um grande impacto de racionalização ética, permitindo assim, a separação entre as questões de verdade, de justiça e de gosto. Quando emerge a diferenciação das

⁴⁸⁵ TkH I, p. 250-251; TAC I, p. 238-239.

⁴⁸⁶ TkH I, p. 254; TAC I, p. 242-243.

esferas culturais de valor e com ela a consciência da legalidade interna de cada uma dessas esferas, duas conseqüências desse processo são inevitáveis: a primeira leva em conta a racionalização dos sistemas de símbolos que passam a ser determinados por um critério abstrato de valor – verdade, retidão normativa, beleza e autenticidade; a segunda conseqüência diz respeito ao rompimento da unidade e do sentido do mundo que eram mantidas pelas imagens metafísico-religiosas.

Tão logo surjam tensões e conflitos entre as esferas autonomizadas, estas não podem mais recorrer a um ponto de vista superior da ordem divina ou da ordem cosmológica de mundo.⁴⁸⁷ A questão é como assegurar, dentro da diversidade das situações sociais, a unidade da *Lebenswelt*. Nas estruturas sociais, como é o caso das sociedades tribais, já havia diferenciações e antagonismos nas mais diversas esferas sociais, porém absorvidas através de meios de interpretação mítica do mundo. No estágio evolutivo dessas organizações sociais ocorre a diferenciação de ofícios e estratos sociais, de forma que a unidade da *Lebenswelt* passa a depender de outro referencial mais bem elaborado do que a interpretação mítica. Passa-se ao estágio das imagens religiosas de mundo que cumprem a função de assegurar a unidade e a coesão social, mesmo que para isso seja preciso transferir o conflito dos homens em suas diversas esferas de vida para o nível transcendente, onde as lutas e conflitos humanos são reflexos das lutas travadas pelos deuses e projetadas sobre o céu. Ainda a esse respeito Habermas diz que “[...] é justamente essa capacidade integradora que fica posta em questão nas sociedades modernas com a diferenciação das esferas culturais de valor”.⁴⁸⁸ À medida que a racionalização das imagens de mundo faz brotar as estruturas de consciência moderna, as antigas imagens de mundo vêm abaixo. Há no surgimento das estruturas de consciência moderna um rompimento imediato da unidade que as categorias religiosas e metafísicas mantinham em relação ao verdadeiro, ao bom e ao perfeito.

3 – A constelação Direito e Moral na perspectiva weberiana.

A presença weberiana é marcante em *Teoria da Ação Comunicativa*, e no decurso dessa obra, Habermas traça o perfil positivista que Weber assume em relação ao direito. Para Weber, havendo um estatuto formalmente sancionado é possível que haja a criação de qualquer sistema

⁴⁸⁷ TkH I, p. 333; TAC I, p. 318.

⁴⁸⁸ TkH I, p. 335; TAC I, p. 319.

jurídico. A esse respeito destacamos as observações de Habermas sobre a concepção de dominação legal de Weber: (i) toda e qualquer norma pode assumir positivamente o *status* de norma de direito, atendendo a expectativa de que será obedecida por todas as pessoas sujeitas à autoridade da comunidade política; (ii) o direito constitui um sistema de regras abstratas, instituídas de forma intencional; (iii) a aplicação das normas jurídicas não está a cargo de pessoas investidas de autoridade carismática e ou portadora de poder pessoal, mas se firma em pessoas que exercem temporariamente um cargo, com tempo e autoridade limitada; (iv) as pessoas que obedecem a uma autoridade legalmente constituída, são consideradas cidadãos, pois obedecem às leis e não à imposição deste ou daquele funcionário que ocupa cargo de poder.⁴⁸⁹

Habermas deixa manifesto que na “teoria da racionalização de Weber a evolução do direito ocupa um posto tão destacado como ambíguo”. Nas análises sobre sociologia do direito e da religião, Weber promove uma distinção acerca dos aspectos da normatividade ética e jurídica, destacando que o direito aparece desde o princípio já colocado em sua forma secularizada. O isolamento normativo do direito também segue circunscrito à posição de que este se constitui como um “princípio de materialização institucional da racionalidade cognitivo-instrumental” desvinculado das esferas valorativas.⁴⁹⁰

A visão de Weber, nas investigações que realiza sobre o desenvolvimento da modernidade e conseqüentemente do próprio capitalismo, se firma na leitura de que tal desenvolvimento não é senão um processo de institucionalização da ação racional com respeito a fins. Perseguindo esse fio condutor, busca levar adiante suas análises sobre a ética protestante e a especificidade do direito moderno, demonstrando que esses dois componentes – ética e direito – são os responsáveis pela institucionalização da racionalidade cognitivo-instrumental nas esferas da economia e do Estado.⁴⁹¹

O direito moderno como meio de organização está pautado em idéias jurídicas pós-tradicionais, porém não compartilha da mesma estrutura a que pertence a ética e da qual participam também as esferas da ciência e da arte. O sistema jurídico tem uma peculiaridade própria, pois a sua complexidade é ampliada à medida que aumenta a complexidade do sistema econômico e do sistema administrativo. Já a ética, por ter em sua conta débitos deficitários de conteúdos normativos, permite que seja gerado um processo inversamente proporcional em relação ao direito: quanto menor for a

⁴⁸⁹ TkH I, p. 233; TAC I, p. 221.

⁴⁹⁰ TkH I, p. 332; TAC I, p. 316-317.

⁴⁹¹ TkH I, p. 338; TAC I, p. 323.

disposição de motivação gerada no plano da ética, maior é a necessidade e a indispensabilidade do direito.

Habermas afirma que Weber opta por fazer uma leitura da ética e do direito em complexos de racionalidade distintos, porém atribuindo grande importância às analogias estruturais entre a evolução moral e a racionalidade do direito. Aspecto relevante são as precisões conceituais que corroboram o nascimento das sociedades modernas. Cabe registrar a esse respeito que a distinção entre as imagens religiosas de mundo e imagens metafísicas de mundo são associadas respectivamente aos processos de racionalização ética e cognitiva. E nesse mesmo sentido é que Weber “[...] considera primariamente o direito como uma esfera que, igual à produção material de bens ou à luta pelo poder legítimo, é suscetível de uma racionalização formal”.⁴⁹²

A autonomia das esferas de valores que passam a seguir uma lógica interna própria, respaldada por critérios de validade abstratos, geraram uma pluralidade de valores distintos entre si. Weber percebe que tais valores propiciam a conversão de núcleos nos quais se cristalizam ordens de vida suscetíveis de racionalização na ótica da relação meio-fim, como é o caso, entre outros, da ciência do direito. A concepção da ciência do direito em Weber é traduzida por Habermas nas seguintes palavras:

[...] esta [ciência do direito] se limita a constatar o que pode considerar válido segundo as regras do pensamento jurídico, em parte estritamente lógicas e em parte derivadas de esquemas convencionais, isto é, se limita a constatar quando resultam vinculantes determinadas regras jurídicas e determinados métodos para a sua interpretação. Porém não se pergunta se deve existir o direito ou devem estabelecer precisamente essas regras; somente pode indicar que, se quer conseguir tal ou qual resultado, o meio mais adequado para obtê-lo, de acordo com as normas de nosso pensamento jurídico, é tal e qual regra jurídica.⁴⁹³

O fato de a ciência do direito se atrelar a essa concepção, resulta em um modelo de ordem de vida que se aproxima do modelo da economia e do Estado, o que deixa em aberto as condições para defender a racionalização formal jurídica na perspectiva da racionalidade meio-fim. Habermas contrário a Weber, não abre mão de pensar o direito, em primeiro lugar, sob o aspecto da transformação que ocorre no sistema institucional, analisando-o na ótica da ação racional com respeito a valores e, somente em segundo lugar, como ação racional com respeito a fins. Sua preocupação é destacar que o procedimento de leitura das sociedades modernas depende de um conceito complexo de racionalidade prática que engloba tanto a racionalidade com respeito a valores quanto à racionalidade com respeito a fins. No entanto, ao realizar a leitura do processo de

⁴⁹² TkH I, p. 342; TAC I, p. 326.

⁴⁹³ TkH I, p. 343; TAC I, p. 327-328.

racionalização moderna, Weber acabou por identificar, na ética protestante e no sistema jurídico moderno, os dois pontos fundamentais que o capitalismo possui para justificar o seu desenvolvimento. A ética protestante produz a materialização da consciência moral regida por princípios no sistema da personalidade, enquanto o direito exerce a mesma função ao tratar da materialização da consciência moral pós-convencional no sistema institucional. Em parte Habermas endossa essa leitura, discordando, porém, da insistência de Weber reduzir o complexo da racionalidade social sob a rubrica exclusiva da racionalidade com respeito a fins. Sobre isso, afirma Habermas:

Curiosamente, no plano dos subsistemas economia e política, somente teriam efeitos geradores de estruturas o aspecto da ação racional com respeito a fins, não a ação racional com respeito a valores. Lendo a sociologia weberiana do Estado e do direito se obtém a impressão de que nas sociedades modernas os processos de racionalização somente afetam o saber teórico empírico e os aspectos instrumentais e estratégicos, contudo que a racionalidade prática não parece poder institucionalizar-se de forma autônoma, isto é, com o sentido próprio que competiria a um subsistema específico.⁴⁹⁴

O sistema jurídico é uma ordem de vida que obedece a formas de racionalidade prático-moral, seguindo de maneira semelhante o papel exercido pela ética protestante na materialização de estruturas de consciência pós-tradicionais. Aspecto salutar da discordância de Habermas em relação a Weber está no fato deste optar por uma racionalização do direito reduzida apenas à dimensão da racionalidade cognitivo-instrumental, a exemplo do que ocorre na economia e na administração estatal. Essa redução do direito a uma função meramente instrumentalizada da razão, Weber consegue a custo de enveredar a questão da legitimação do direito para interpretações empiristas e desconectar o sistema político das formas de racionalidade prático-moral.

Para Habermas, as ações sociais são institucionalizadas no marco de ordens legítimas, as quais somente alcançam o estatuto de legitimidade se amparadas por um acordo que deixa revelar o reconhecimento intersubjetivo de todos os envolvidos pelas normas a serem seguidas. Porém, esse acordo normativo pode estar ancorado na tradição e, nesse caso, seria, segundo as palavras de Weber, uma ação comunitária convencional (*Konventionelles Gemeinschaftshandeln*). Quando da passagem do modelo de ação convencional para o modelo da ação racional com respeito a fins que visa a orientação da ação para o êxito, coloca-se a seguinte questão: como é possível as ações, que se desvincularam das tradições, manterem assegurada a legitimidade normativa? Sem entrar no mérito da legitimidade, cabe assinalar que a autonomia das ações em face da tradição significa a passagem

⁴⁹⁴ Tkh I, p. 345; TAC I, p. 329-330.

da ação comunitária de tipo convencional para a ação societária de caráter racional, que transforma o acordo proveniente da tradição em um modelo de acordo que passa a exigir um consenso alcançado comunicativamente.⁴⁹⁵

Quando se trata da forma como a ação racional com respeito a fins pretende assumir um tipo ideal de regulação normativa, o direito entra em cena dotando tal regulação de força jurídica. Nesse contexto é que Weber circunscreve a sua análise, ressaltando principalmente a sistemática jurídica. Para ele, o direito moderno pertence ao corpo de profissionais especializados em administrar e aplicar a justiça, cujo trabalho passa também pela criação das normas jurídicas, as quais se encontram cada vez mais vinculadas a procedimentos formais e à competência profissional dos juristas. A estes cabem a sistematização dos preceitos jurídicos e o ordenamento da coerência da dogmática jurídica; cabe, portanto, executar a racionalização do direito. Esse processo, segundo Habermas, revela de tal forma “[...] uma ampla racionalização do direito segundo critérios internos e puramente formais de precisão conceitual, rigor dedutivo, justificação por princípios [...] que pode já ser observado nas faculdades de direito da baixa Idade Média; e se impõe plenamente com o positivismo jurídico (levada a cabo por Kelsen, por exemplo)”.⁴⁹⁶ Apesar de Habermas ressaltar o fato relevante de o direito ter passado por uma reestruturação formal, isso não significa, por esse motivo, que a sua racionalização interna seja o caminho mais adequado para entender o aumento da racionalidade do direito moderno. A racionalização interna do direito ficou presa à prática profissional dos juízes, dentro do marco de distintos sistemas jurídicos nacionais, produzindo uma desigualdade no quadro comparativo entre os mais diversos sistemas jurídicos.

Habermas adota um outro caminho que melhor sinaliza a compreensão do aumento de racionalidade do direito na modernidade. Em sua concepção, o direito moderno tem de ser analisado tendo como condição prévia a racionalização ética das imagens de mundo que possibilitaram gerar a etapa pós-tradicional da consciência moral.⁴⁹⁷ O direito apresenta-se como fenômeno cujo acesso passa pela inevitável compreensão de sua experiência histórica, naquilo que o envolve com a diversidade de soluções e de critérios normativos apresentados nas várias formas de sua materialização institucional. Sem desconsiderar esse acesso primário, o programa estabelecido em *Para a Reconstrução do materialismo Histórico* havia primado pelo olhar teórico com o intuito de reconduzir o direito a um processo evolutivo assegurado pela ‘unidade racionalizante de uma

⁴⁹⁵ TkH I, p. 346; TAC I, p. 330-331.

⁴⁹⁶ TkH I, p. 348; TAC I, p. 332.

⁴⁹⁷ TkH I, p. 348-349; TAC I, p. 333.

perspectivação universal’. Significa em termos que “[...] a reconstrução racional do processo jurídico pressupõe a possibilidade básica de apreender num contexto puramente lógico a sucessão histórica dos seus distintos ‘níveis de justificação’”⁴⁹⁸

O próprio desencantamento das *imagens religiosas de mundo* acompanhadas da descentração da *compreensão de mundo* é condição que se faz necessária para que o direito sepulte a sua legitimidade sacra e converta-se em uma dimensão normativa com caráter hipotético quanto à legitimidade de seus princípios jurídicos. Habermas entende que a “[...] a racionalização do direito reflete a mesma seqüência de categorias pré-convencionais, convencionais e pós-convencionais que a psicologia evolutiva tem descoberto para a ontogênese da consciência moral”⁴⁹⁹

O processo de racionalização do direito, em Weber, não significa outra coisa senão o ‘desencantamento das vias jurídicas’. Seguindo a ótica weberiana a evolução do direito caracteriza-se basicamente em três etapas: o direito revelado, o direito tradicional e o direito moderno. No primeiro, o direito não dispõe de normas objetivas; as ações estão entrelaçadas com as normas, de modo que as ações não são orientadas em razão de normas jurídicas reconhecidas como obrigatórias para o grupo, do qual o agente do ato faça parte como membro. No segundo, o direito tem as suas normas ancoradas no peso que a tradição exerce nas orientações de ação; significa que as ações são guiadas por um procedimento legal tradicional, porém, particularistas em razão de as normas não transcenderem a tradição à qual se vinculam e não alcançarem um caráter universalista para os seus princípios na ordem jurídica. Por último, o direito moderno estabelece normas jurídicas cuja validade, se baseia em considerações hipotéticas. No campo jurídico moderno, segundo Weber, o sujeito de direito privado age orientado com o fim de alcançar o êxito da mesma forma que o sujeito moral adquire as condições para orientar-se conforme princípios metódicos de vida.

O primeiro passo do direito moderno passa pela conotação dada pelo direito natural, no qual os princípios jurídicos possuem um caráter universal que podem ser deduzidos racionalmente. Aqui se registra claramente a idéia de que ‘os princípios jurídicos são princípios dados’. Tais princípios ao tornarem-se reflexivos permitem ao direito transformar-se, em sentido estrito, num direito positivo. Esta etapa é alcançada no direito moderno e nela se inscrevem as condições para a materialização das estruturas de consciência moderna em um sistema jurídico. Caso exemplar, nessa

⁴⁹⁸ LINHARES (1989), p. 15.

⁴⁹⁹ TkH I, p. 350-351; TAC I, p. 335.

etapa, é a materialização do direito privado burguês, cujas características se deixam revelar na positividade, na legalidade e no formalismo.⁵⁰⁰

Positividade, legalidade e formalidade se referem respectivamente às condições estruturais que possibilitam [1] criar o direito a garantir a sua validade; [2] estabelecer a sanção e os critérios de punição; [3] garantir um modelo de organização para a ação jurídica. A positividade assegura que as normas jurídicas sejam instituídas por convênios sancionados publicamente, os quais podem ser modificados a qualquer momento sem, no entanto, perder a legitimidade. A legalidade permite que a ação jurídica seja completamente desvinculada de conteúdos éticos e das motivações internas que movem o agente da ação. E a formalidade, com o fim de garantir que o sujeito jurídico possa agir em benefício privado, torna-se uma estrutura que viabiliza as ações racionais com respeito a fins. Habermas observa que “positividade, legalidade e formalismo são características gerais de uma institucionalização juridicamente vinculantes de âmbitos de ação estratégica”.⁵⁰¹ Nas três características ressaltadas fica patente que o direito moderno não pode mais recorrer à autoridade das tradições éticas ou nutrir-se dela, devendo prestar-se, no que se refere a sua legitimidade, às exigências do plano da ‘consciência moral em seu nível pós-convencional’.

As palavras de Habermas afirmam “[...] a forma do direito moderno há de explicar-se recorrendo às estruturas pós-tradicionais de consciência que esse direito encarna”.⁵⁰² Significa a substituição da validade consensual de tipo tradicional por uma validade consensual de tipo racional, tornando manifesto que na modernidade as normas jurídicas são passíveis de serem questionadas e colocadas sob suspensão se não corresponderem aos anseios e à confiança depositada por aqueles que são concernidos por estas mesmas normas. Cabe nesse sentido, segundo Habermas, uma melhor precisão dos conceitos que caracterizam o “nível pós-tradicional do direito e da moral”, os quais foram desenvolvidos pelo direito natural racional. Tais conceitos exigem desde já uma plataforma que justifique, por exemplo: [1] a distinção entre normas de ação e princípios de ação; [2] a idéia de produção de normas legítimas regidas por princípios; [3] a idéia de que as normas podem resultar de um consenso racional; [4] a idéia de contrato social; [5] o conceito abstrato de pessoa jurídica e [6] a idéia de que as normas jurídicas podem ser expressas com validade universal.⁵⁰³

⁵⁰⁰ Tkh I, p. 350-352; TAC I, p. 334-336.

⁵⁰¹ Tkh I, p. 352; TAC I, p. 337.

⁵⁰² Tkh I, p. 353; TAC I, p. 337.

⁵⁰³ Tkh I, p. 353; TAC I, p. 338.

Em Weber o direito ocupa a função de servir como meio de organização da dominação política, que em outras palavras significa a forma de exercer a ‘dominação legal’, uma espécie de legitimação premente na própria estruturação do direito moderno. Para Weber, a dominação legal é expressa da seguinte forma: “[...] o que legitima aquele que tem o poder de mandar são umas regras racionalmente estabelecidas, pactuadas e impostas, e a legitimação para instituir tais normas se baseia em uma constituição racionalmente instituída ou interpretada”.⁵⁰⁴ O problema que Habermas detecta na leitura de Weber acerca da racionalização do direito é o fato de a positivação da ordem jurídica ter deixado de lado a questão da fundamentação. Se o direito não pode prescindir das estruturas pós-tradicionais da consciência, o mesmo deveria ser lido na perspectiva de uma ordem de vida que há de fazer parte da “esfera de valor” prático moral. Porém, no enfoque pelo qual Weber aborda o problema consta apenas uma forma de leitura: aquela que considera a racionalização do direito exclusivamente sob o aspecto da racionalidade com respeito a fins. Ao buscar uma ligação entre direito moderno e dominação legal, Weber teria deixado escapar o fato de o direito necessitar de fundamentação e legitimidade, abandonando-o ao reduzido campo da positivação. Habermas referindo-se a este ponto, afirma: “[...] Weber assimila o direito a um meio de organização que, como tal dirige a forma racional com respeito a fins, e desconecta a racionalização do direito do complexo de racionalidade prático-moral reduzindo-a a uma simples racionalização de relações meio-fim”.⁵⁰⁵ Assim, o direito natural racional faz a ligação da legitimidade do direito positivo às condições formais. Isso significa que é legítimo somente o direito em cujo conteúdo não haja nenhuma discordância ou discrepância quanto à ordem racional estabelecida por um acordo livremente estabelecido.

Weber deixa registrada a diferença entre o direito moderno em sentido estrito, o qual se guia pelo princípio da positivação, e o direito que, apesar de se respaldar em princípios de fundamentação racional, ainda não se coaduna completamente pela formalidade. No que se refere ao último trata-se de normas tanto éticas quanto jurídicas que estão vinculadas, quanto à elaboração lógica de seus conceitos, a leis da natureza, as quais nem Deus pode mudar e contra as quais nenhuma ordem jurídica pode se rebelar. O direito natural racional carregou consigo, entre os séculos XVII e XVIII, fortes conotações metafísicas e até mesmo críticas que o mencionam, o classificam como portador de uma possível falácia naturalista. Quanto a esse aspecto, Habermas ressalta um ponto relevante a

⁵⁰⁴ TkH I, p. 355; TAC I, p. 339.

⁵⁰⁵ TkH I, p. 355; TAC I, p. 340.

considerar: “[...] os teóricos do direito natural racional moderno foram os primeiros a responder à exigência de uma fundamentação procedimental do direito, isto é, de uma fundamentação a partir de princípios cuja validade pode, por sua parte, ser objeto de crítica”.⁵⁰⁶

Habermas é enfático ao dirigir sua crítica a Weber, principalmente naquilo que se refere à confusão entre propriedades formais do nível pós-tradicional de fundamentação e os valores particulares materiais, o que ocorre também no âmbito do direito natural racional entre aspectos estruturais e aspectos de conteúdo.

No quesito ‘legitimidade’ Habermas tece o seguinte questionamento: “[...] como pode legitimar-se uma dominação legal cuja legalidade se baseia em um direito de estrutura puramente decisionista (isto é, em um direito que por princípio deprecia toda forma de fundamentação)?”.⁵⁰⁷ A resposta de Weber, seguindo na esteira de Carl Schmitt indica que a legitimidade se dá mediante o procedimento. Habermas faz oposição a esta forma procedimental de legitimidade por ela não corresponder às condições formais de justificação prático-moral das normas jurídicas, mas somente servir para impor as regras procedimentais estabelecidas que visam a criação, a interpretação e a aplicação do direito. A esse respeito Habermas registra o ponto crucial daqueles que advogam a legitimidade a partir da fé na legalidade das ordens instituídas.

Porém, se a legalidade não significa outra coisa que a concordância com uma ordem jurídica facticamente vigente, e se esta, como direito estabelecido que por sua vez não resulta acessível a uma justificação de tipo prático-moral, então não fica claro de onde extrai a fé na legalidade a sua força legitimadora. A fé na legalidade só pode criar legitimidade se supõe já a legitimidade da ordem jurídica que determina o que é legal.⁵⁰⁸

A questão da legitimidade é um problema decorrente da desconexão entre sistema e mundo da vida, o mesmo fator que torna visível, na teoria da modernidade, a possibilidade de uma etapa pós-tradicional da consciência moral. Somente nesse contexto, no qual as próprias concepções éticas sofreram, em decorrência da racionalização das imagens de mundo, a descentração de pressupostos legitimatórios baseados em conteúdos valorativos com o peso da tradição e da religião, foi possível efetivar um conceito formal de mundo social e instaurar uma reflexão que exigisse respostas quanto aos fundamentos das relações interpessoais legitimamente reguladas. Por isso, mais uma vez, a

⁵⁰⁶ TkH I, p. 357-358; TAC I, p. 342.

⁵⁰⁷ TkH I, p. 358; TAC I, p. 343.

⁵⁰⁸ TkH I, p. 359; TAC I, p. 343.

racionalização do direito e mesmo as ondas de juridificação⁵⁰⁹ são enfocadas na perspectiva da seqüência evolutiva da psicologia do desenvolvimento de Lawrence Kohlberg.⁵¹⁰ No plano jurídico, aspecto salutar a considerar são os elementos que implicam certa correlação, por exemplo: a reconstrução do desenvolvimento histórico do direito e a sua conexão com a lógica evolutiva; as diversas fases ou etapas da construção do Estado de Direito que envolvem a reconstrução da teoria da legitimação, além de problemas referentes à aplicação da ordem legal vigente.⁵¹¹

O posicionamento de Habermas quanto à relação da história do direito e à lógica evolutiva da consciência moral encontra amparo no fato de que a queda de uma determinada forma de legitimação do direito ocorre pela emergência de novas estruturas de consciência moral. Várias indicações situam o direito moderno – com suas idéias peculiares de racionalidade interna, contrato social, relação entre direito e justiça sem pressupostos substanciais – dentro de estruturas pós-tradicionais de consciência. Habermas apresenta na *Teoria da Ação Comunicativa* muito esquematicamente que os níveis de consciência moral (pré-convencional, convencional e pós-

⁵⁰⁹ O termo juridificação (Verrechtlichung) “[...] foi pela primeira vez empregue durante a República de Weimar, com uma acentuação polêmica, no âmbito do Direito do Trabalho: Kirchheimer usou-a para criticar a formalização jurídica das relações de trabalho, neutralizadora dos genuínos conflitos políticos de classe e, já antes disso, Fränkel a utilizara, para imputar à juridificação das relações trabalhistas a ‘petrificação’ da dinâmica política do movimento da classe trabalhadora”. Cf: TEUBNER, Gunther. *Juridificação: Noções, Características, Limites, Soluções*. In: *Revista de direito e Economia*. Coimbra: Centro Interdisciplinar de Estudos Jurídico-Econômicos. Ano XIV, p. 29. Neste artigo Teubner (*op.cit.* p.19) demonstra que o fenômeno da juridificação se analisado em perspectivas seletivas de disciplinas específicas corre-se o risco de alcançar conclusões insatisfatórias. Por exemplo, restringir o fenômeno à ‘inundação de leis’ como quer os juristas; ou a ‘expropriação do conflito’ na interpretação dos sociólogos; ou ainda a um fenômeno de ‘restrição do espaço de ação dos movimentos sociais ou grupos de interesses’ segundo a avaliação da ciência política, gera resultados em certo sentido parciais sobre o fenômeno da juridificação. Teubner (*op.cit.* p. 32) julga que “[...] uma adequada formulação da problemática em análise exigirá que se ultrapassem os esteritos confins destas disciplinas, procurando apoio nas grandes teorias sobre a evolução do Direito, tais como as surgidas na esteira de Marx, Maine, Durkheim e Weber, e prosseguidas nos nossos dias por Parsons, Unger, Nonet e Selznick nos Estados Unidos, e por Habermas e Luhmann na Europa”. A posição de Habermas quanto à juridificação na *Teoria da Ação Comunicativa*, tende a comportar certa ambigüidade. Arroyo, a esse respeito, afirma: “Pero lo cierto es que, todavía en su *Teoría de la acción comunicativa* de 1981, el termino ‘juridificación’ (Verrechtlichung) – por el que habría que entender algo así como ‘la expansión del ámbito del Derecho’ – admitía tanto connotaciones positivas quanto negativas”. Cf: ARROYO, Juan Carlos Velasco. *op. cit.* p. XII. Ver ainda sobre a juridificação em: MOREIRA, Luiz. *Fundamentação do Direito em Habermas*. 3ª edição. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004; DUTRA, Delamar José Volpato. *A Legalidade como Forma do Estado de Direito*. In: *Kriterion*. Belo Horizonte: n° 109, jun/2004, p. 65.

⁵¹⁰ Uma breve menção à concepção psicológica de Lawrence Kohlberg: “[...] Jean Piaget descreve a passagem de uma fase em que as normas da família e da comunidade determinam o comportamento do indivíduo, para uma fase em que as decisões morais são tomadas pelo próprio sujeito. Seguindo a trilha de Piaget, Lawrence Kohlberg afirma que todo indivíduo tem o potencial de percorrer uma trajetória que passa do respeito heterônomo a normas impostas por seu grupo de referência (família, classe, nação) até uma fase última (o famoso estágio 6) em que o horizonte de referência é a humanidade inteira e em que o julgamento não se faz com base nos princípios vigentes em sociedades particulares e sim em princípios universais de justiça. Estudos interculturais comprovaram a validade dessa seqüência em várias sociedades”. Cf: DINIZ, Débora. *Conflitos Morais e bioética*. Prefácio de Sérgio Paulo Rouanet. Brasília: Letras Livres. 2001, p. 23-24. [Aqui ver com atenção Apel “Estudos da Moral Moderna” e Moreira p. 35]

⁵¹¹ BOLADERAS, Margarita. *Comunicación, Ética y política: Habermas y sus Críticos*. Madrid: Editorial Tecnos, 1996. p. 123.

convencional) correspondem a três tipos de direito (revelado, tradicional e formal) e a três concepções éticas (mágica, estatuto da lei, e da intenção e responsabilidade).⁵¹² A vinculação do direito moderno ao nível pós-convencional possibilita condições procedimentais para que as normas estabelecidas sejam avaliadas e fundamentadas à luz de princípios universais.

La consciencia moral postconvencional se encuentra en el proceso de establecimiento del derecho postradicional o formal, em que los principios permiten enjuiciar las normas. Esto significa que las normas no se conciben sacralizadamente, ni se acepta el contexto político o social como justificación, sino que se objetivan y se dirimen a la luz de principios morales universalmente reconocidos. Este tipo de principios actúan como metarreglas de procedimiento.⁵¹³

A compreensão de que ocorre um ‘progresso’ nas estruturas jurídico-normativas, no sentido de liberação de um possível potencial de racionalidade inerente a estas estruturas, justifica-se porque se tem, no horizonte, a concepção piagetiana de ‘aprendizagem construtiva’. Sem levar em conta a contingência empírica, arena de realização da aprendizagem dos conteúdos normativos do direito, interessa sobremaneira a Habermas as características passíveis de reconstrução em termos lógico-formais, as mesmas que asseguram a possibilidade de requerer a pretensão de universalidade do direito.⁵¹⁴ No entanto, Habermas não consegue inserir na mesma plataforma da dimensão prático-moral o elemento jurídico. Por mais que se esforce em situar o direito na mesma estrutura de consciência pós-convencional, principalmente quando discute a questão da legitimidade deste, não consegue desprender o lastro que o mesmo mantém com a racionalidade instrumental dos sistemas. Por esse motivo, a dimensão prático-moral continua, no corpo da *Teoria da Ação Comunicativa*, incapaz de promover a homologia ontofilogenética.

A seguir passamos a tratar da interação como elo ontofilogenético, porém deslocando-a da dimensão prático-moral, especificamente da moral e do direito, para tratá-la de uma perspectiva interna do conceito de ação comunicativa, destacando, sobretudo, a função que a linguagem desempenha nos quesitos da coordenação de ações, integração social e socialização. Essa reorientação promovida por Habermas leva para o centro da discussão o conceito de aprendizagem, visto que ele constitui o motor desencadeador do desenvolvimento individual e coletivo. A aprendizagem, por sua vez, passará a mover-se pela correia de transmissão do agir comunicativo (dimensão interativa) através da tematização das pretensões de validade dos mundos objetivo, social

⁵¹² BOLADERAS (1996), p. 129.

⁵¹³ BOLADERAS (1996), p. 130.

⁵¹⁴ LINHARES (1989), p. 20.

e subjetivo. Desse modo, a explicitação das condições de possibilidade de a interação intercalar-se nas esferas individuais e sociais jogará luz no conceito de aprendizagem e em suas condições de integrar aquilo que é passível de ser aprendido pelo indivíduo e pela sociedade.

4 – A Interação como pressuposto ontogenético na *Teoria da Ação Comunicativa*.

A correlação entre filogênese – desencadeada a partir da descentração das imagens de mundo – e ontogênese – apoiada no desenvolvimento das capacidades cognitivas e interativas dos indivíduos – resultou na elaboração da teoria da evolução social empreendida por Habermas, em seus escritos publicados na década de 1970, conforme abordamos anteriormente. Habermas havia, naquele momento, delegado às imagens de mundo [Weltbilder] uma espécie de reservatório de conhecimentos acumulados que permite ser mobilizado, quando necessário, para o emprego de novos níveis de aprendizagem e para a solução de problemas. É nesse sentido que as imagens de mundo passaram a comportar duas capacidades exponenciais: a capacidade de aprendizagem e a capacidade de resolução de problemas. Estas capacidades estão assinaladas e identificadas nos *princípios de organização*, os quais, por meio de seus núcleos institucionais, revelam o alcance e a delimitação de novos e possíveis níveis de aprendizagem. Um novo *principio de organização* significa um nível mais elevado de aprendizagem e, caso este nível de aprendizagem seja institucionalizado nos *sistemas de ação*, alcançam-se as condições para a expansão da complexidade sistêmica e, também, para uma nova capacidade de encontrar soluções para os problemas que são inerentes ao próprio sistema.

Essa estrutura esquemática, visualizada principalmente em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico* assegura a Habermas as condições para reivindicar o desenvolvimento social como um processo de racionalização, isto é, de evolução dirigida a uma meta,⁵¹⁵ porém, sem considerações teleológicas ou *apriorísticas*. Quanto à racionalização, Habermas segue a concepção evolucionária de Weber ampliando-a de forma que possa considerar os aspectos internos e externos do processo de evolução, a partir da diferenciação entre *dinâmica* e *lógica evolutiva*, conforme destacaremos mais adiante. No âmbito da *Teoria da Ação Comunicativa*, diferentemente das

⁵¹⁵ ZAMORA, José A. *Religion trás su final: Adorno versus Habermas*. Bragança Paulista: EDUSF, Cadernos do IFAN – 14, 1996. p. 31.

homologias apresentadas em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, segue-se à busca por aceitação da correlação ontofilogenética em terreno seguro, porém, com recursos teóricos distintos daquele alinhado, em grande medida, nos anos setenta, pela psicologia do desenvolvimento. Da estrutura da década de 1970 recolheu-se a *capacidade de aprendizagem* como quesito fundamental para levar adiante a evolução social na *Teoria da Ação Comunicativa*, acrescida ainda, como característica essencial, a idéia de que a “seqüência de competências do gênero humano depende da lógica evolutiva imanente à estrutura da linguagem”.⁵¹⁶ Significa que a estrutura da linguagem ocupará um maior grau de importância em relação à estrutura do desenvolvimento da consciência moral que havia movido a plataforma da evolução social no período de sua gênese e estruturação. Esse deslocamento para o âmbito da linguagem é importante, visto que, por seu intermédio, o conceito de aprendizagem irá incorporar o problema da homologia, apontando sua solução na dimensão da interação.

Habermas deverá contar basicamente com a capacidade de diferenciação dos três mundos formais – objetivo, social e subjetivo – buscando vincular a eles as pretensões de validade levantadas a partir da enunciação de atos de fala. Nessa direção, busca seguir o mesmo viés kantiano quanto à diferenciação dos complexos de racionalidade, próprio da modernidade cultural; porém, diferentemente de Kant, entende tais complexos por meio da teoria da linguagem e não com base na teoria das faculdades subjetivas do conhecimento. Habermas “interpreta a diferenciação dos âmbitos teórico, prático e estético não como a diferenciação dos domínios sobre os quais legislam o entendimento (*Verstand*), a razão (*Vernunft*) e a faculdade de julgar (*Urteilkraft*), mas como a diferenciação de pretensões de validade (pretensão de verdade, pretensão de justiça normativa e pretensão de veracidade) que os falantes associam a seus enunciados”.⁵¹⁷ O objetivo de Habermas é tomar a diferenciação formal dos mundos, vinculando-os ao processo de racionalização weberiano, como se este fosse um processo inerente à história do gênero humano desde a sua origem. “Ao expor sua teoria da evolução social, situada na base de sua teoria crítica da sociedade, Habermas defende o caráter universal da compreensão moderna e ocidental do mundo, a única a tornar possível uma conduta racional de vida e a exprimir sem equívocos estruturas de consciência pertencentes a

⁵¹⁶ ZAMORA (1996), p. 31.

⁵¹⁷ SEGATO, Antonio Ianni. *Racionalidade do Entendimento: um estudo sobre a pragmática kantiana de Jürgen Habermas*. São Paulo: Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo. Orientador: Ricardo Terra, 2006. p. 13-14. (in mimeo)

um mundo vivido racionalizado”.⁵¹⁸ Porém, deve-se entender que a racionalidade para Habermas tem seu potencial inscrito na dimensão lingüística, ou seja, não é tanto o conteúdo dos conhecimentos e saberes apreendidos que qualifica a racionalidade, e sim a forma discursiva – enquanto potencial inscrito na linguagem – que mede e legitima as formas mais elevadas de racionalidade.⁵¹⁹ Não se quer com isso dizer que os conteúdos de aprendizados não sejam relevantes, mas que, para o propósito da evolução social, esses conhecimentos e conteúdos prementes nas imagens de mundo só adquirem relevância quando institucionalizados em *sistemas de ação* e, ainda, que o padrão para aferir o grau de variação ou de desenvolvimento desses conteúdos não é encontrado nos conteúdos em si, mas em padrões formais de racionalidade, os quais Habermas torna explícitos a partir da pragmática formal, depositando na capacidade discursiva o mais alto grau de operacionalidade dessa racionalidade. Com isso, abrem-se as condições, sob o ponto de vista formal, para medir a racionalidade das imagens de mundo de um ponto de vista objetivo e transcultural. Pelo menos é essa a pretensão de Habermas quando força uma transposição da pragmática formal para os *sistemas sociais* de ação.

Constata-se, desse modo, a importância que a pragmática formal possui no envoltório da teoria da evolução social. Por um lado, as imagens de mundo estão cada vez mais abertas e reflexivas e menos fixadas em conteúdos; por outro, as estruturas que garantem a identidade social e individual são cada vez mais formais. O caminho de Habermas, a partir da *Teoria da ação comunicativa*, consistirá em reivindicar, no quesito da evolução social, a importância da linguagem como imanente ao desdobramento histórico do gênero humano. Não que este aspecto já não estivesse assentado em escritos anteriores como *Trabalho e Interação* e *Técnica e Ciência como Ideologia*, analisados no capítulo primeiro deste trabalho. O que se deseja mostrar é que a *Teoria da Ação Comunicativa* em comparação aos escritos dos anos setenta, que analisamos no segundo capítulo, não reivindicará a homologia ontogenética priorizando os aspectos ontogenéticos sejam eles da identidade, da dimensão prático-moral ou da aprendizagem. O elemento diferencial, nessa nova constelação teórica, é que a homologia, mesmo levando-se em conta a identidade, a dimensão prático-moral e a capacidade de aprendizagem, será vista primeiramente a partir da linguagem.

⁵¹⁸ ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. Weber e Habermas: Religião e Razão Moderna. In: *Síntese Nova Fase*: Belo Horizonte: v. 21, n. 64, Jan-Mar/1994. p. 39.

⁵¹⁹ É importante notar que a concepção de racionalidade para Habermas atrela-se, pelo viés da virada lingüística, ao aparato da filosofia da linguagem, que assegura aos sujeitos as condições de estabelecer relações lingüísticas por meio do reconhecimento intersubjetivo e, nesse sentido, ocorre um distanciamento do modelo operado a partir das faculdades subjetivas kantianas. Cf. SEGATO (2006), p. 16.

Desse modo, o foco na linguagem visa, entre outras coisas: (i) recolocar o equilíbrio entre ontogênese e filogênese, o que significa assegurar as condições da homologia ontofilogenética, enquanto base estrutural da teoria da evolução social; (ii) assegurar uma compreensão da modernidade configurada por um modelo procedimental de razão; (iii) e retirar da própria razão procedimental as condições formais para medir o grau de evolução dos distintos mundos da vida configurados historicamente. Ao menos isso é o que pretende Habermas.

Acresce ainda que, por uma semelhança sem igual, o conceito de interação (reconhecimento), fundamental para balizar a interação comunicativa não é compreendido senão pelo viés lingüístico. Desde *Trabalho e Interação* é possível perceber que Hegel teve significativa relevância para Habermas, ao indicar o modelo intersubjetivo de identidade do Eu (self-identity), ou seja, que o Eu é formado a partir do reconhecimento do outro. Porém, Hegel, conforme atesta Habermas, não foi capaz de superar o paradigma da filosofia da consciência e modelar a identidade do Eu pelos parâmetros intersubjetivos. Nos escritos de Habermas subseqüentes à década de 1970, ele também teria encontrado dificuldades em promover o conteúdo da crítica que dirigiu a Hegel, já que a sua ligação à psicologia do desenvolvimento o impediu de assegurar uma identidade do Eu desprendida da plataforma ontogenética modelada por Piaget e Kohlberg. As reflexões acerca do desenvolvimento do Eu seguiram intimamente ligadas aos pressupostos da ontogênese, sem obter o resultado esperado de um Eu construído na dimensão da interação. Em *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, são tecidas algumas críticas a Kohlberg – este que, em grande medida, serviu de apoio, nos anos setenta, para Habermas construir o modelo de sujeito capaz de autonomia e de auto-realização – afirmando que ele não foi capaz de superar a ontogênese e, por esse motivo, deixou o indivíduo desvinculado dos sistemas sociais (ou dimensão sócio-interativa). Na *Teoria da Ação Comunicativa*, o conceito de interação (reconhecimento) continua sendo central na explicação do desenvolvimento da identidade do Eu. “Na proposta de explicar o desenvolvimento da subjetividade humana individual em termos de reconhecimento (*Anerkennung*), Habermas assegura a conexão entre subjetividade e intersubjetividade e sublinha a constituição social do Eu”.⁵²⁰ Para essa empreita Habermas manterá Kohlberg e Piaget como pano de fundo, e seguirá por trilhas sociológicas, na companhia de Mead e Durkheim.

⁵²⁰ COOKE, Maeve. Realizing the post-conventional self. In: *Philosophy & Social Criticism*: an international, inter-disciplinary quarterly journal. Vol. 20, nº 1/2, 1994 (a). p. 89. “In offering na at of the development of the individual human subject in terms of recognition (*Anerkennung*), Habermas secures the connections between subjectivity and intersubjectivity and underlines the social constitution of the self”.

4. 1. – A contribuição de Mead: a individuação social.

A análise da pragmática formal realizada a partir da linguagem ordinária tem como foco o empreendimento de um conceito amplo e complexo de racionalidade comunicativa que seja capaz de balizar, de um ponto de vista crítico, as patologias e injustiças sociais à luz de normas fundamentadas discursivamente e, ainda, servir de parâmetro para a compreensão do processo de desenvolvimento do indivíduo na perspectiva de sua constituição social.⁵²¹ Levar a pragmática formal adiante significa levar consigo a primazia dada à linguagem – enquanto forma possível de realização do entendimento, de cooperação social e de processos de aprendizagem autocontrolados – deixando de lado a subjetividade solitária criadora de mundos.⁵²² No aspecto específico da ‘individuação social’, Habermas afirma que a tentativa “[...] promissora de apreender conceitualmente o conteúdo pleno do significado da individuação social encontra-se na psicologia social de G. H. Mead”.⁵²³ Em *Pensamento Pós-Metafísico*, de 1997, Habermas reflete, em linhas gerais, a importância de Mead na superação das aporias advindas do modelo reflexivo da autoconsciência. Porém, a atenção especial desse escrito é o conceito de ‘individuação social’, em que a individuação, conforme destaca, não resulta de um procedimento solitário do sujeito, mas antes de um processo de socialização mediado lingüisticamente.⁵²⁴

Mead tem um outro mérito, no meu entender [o de Habermas], que é o de ter acolhido certos motivos encontráveis em Humboldt e Kierkegaard: que a individuação não é representada como auto-realização de um sujeito auto-ativo na liberdade e na solidão, mas como um processo lingüisticamente mediado da socialização e, ao mesmo tempo, da constituição de uma história de vida consciente de si mesma. A identidade de indivíduos socializados forma-se simultaneamente no meio do entendimento lingüístico com outros e no meio do entendimento intra-subjetivo-histórico-vital consigo mesmo. A individualidade forma-se em condições de reconhecimento intersubjetivo e de auto-entendimento mediado intersubjetivamente.⁵²⁵

É importante notar, conforme afirmamos anteriormente, que o propósito da individuação social inicialmente colhida nos escritos do jovem Hegel de Iena, não pôde contar com apoio do

⁵²¹ COOKE, (1994a), p. 88.

⁵²² HABERMAS, Jürgen. “Individuação através de socialização. Sobre a Teoria da subjetividade de George Herbert Mead”. In: *Pensamento Pós-Metafísico. Estudos Filosóficos*. Tradução de Flávio Beno Sibeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. p. 187. Doravante as referências seguintes deste texto seguirão com a abreviatura do título da obra: PPM.

⁵²³ PPM, p. 185.

⁵²⁴ DALBOSCO, Cláudio Almir. G. H. Mead e o problema do modelo reflexivo da autoconsciência: considerações introdutórias. In: MÜLLER, Maria Cristina; CENCI, Elve Miguel (orgs). *Ética, Política e Linguagem: confluências*. Londrina: Edições Cefil, 2004. p. 163.

⁵²⁵ PPM, p. 186.

Hegel maduro, posto que este não alcançou a superação do paradigma da filosofia do sujeito. Por outro lado, ao seguir Piaget e Kohlberg, nos anos setenta, Habermas não conseguiu, da perspectiva do desenvolvimento do indivíduo – em seu processo de individuação e formação da identidade – colocar a evolução do sujeito que caminha em direção à autonomia e à auto-realização, dentro do paradigma da intersubjetividade, visto que o peso da ontogênese sempre deslocou a dimensão interativa para o campo estrito da personalidade. Por esse motivo, todo esforço empreendido na construção da teoria da evolução social resultou, em parte, fracassada, uma vez que o peso dado à psicologia do desenvolvimento somente serviria de padrão figurativo para uma possível correlação com a dimensão filogenética, sem, no entanto, ter alcançado as condições teóricas para certificar, a partir do desenvolvimento do indivíduo, a homologia ontofilogenética.

A respeito da homologia ontofilogenética, Mead apresenta duas importantes características que o levaram a adquirir destaque na reflexão habermasiana. A primeira refere-se ao papel atribuído à intersubjetividade mediada linguisticamente; e a segunda tem a ver com o seu “[...] propósito de pensar processos de individuação e de socialização sem reduzi-las a uma das duas variantes mais conhecidas de determinismo, a individualista ou a coletivista”.⁵²⁶ Tais características adquirem significativa relevância para o modelo de teorias sociais, principalmente a de Habermas que busca manter-se sob a oxigenação proveniente da teoria social crítica, sem abrir mão de uma teoria da evolução social.

Ao longo da história da filosofia, a construção do sujeito tem revelado modalidades distintas para caracterizar o “Eu”. O rompimento da modernidade em relação à posição metafísica da Idade Média contribuiu para assegurar um conceito de individualidade muito próximo do campo epistemológico. Descartes, por exemplo, estabeleceu o Eu por meio da evidência originária do pensamento que concede ao sujeito a consciência de si enquanto ser pensante (cogito-eu). O problema do pensamento cartesiano para o cômputo da filosofia social consiste em responder de que forma a estrutura argumentativa do Eu pensante é capaz de incluir o outro tanto em seu pensamento como em sua ação, aspecto esse que Descartes, em seu procedimento argumentativo, mostrou ineficaz.⁵²⁷ Abre-se, portanto, a partir do desdobramento do sujeito consigo mesmo, o caminho para a relação entre “sujeito e objeto”, em que o sujeito cognoscente firma-se como fonte espontânea do conhecer e do agir. Kant levou essa concepção adiante distinguindo no indivíduo (sujeito) o Eu

⁵²⁶ DALBOSCO (2004), p. 155.

⁵²⁷ DALBOSCO (2004), p. 166.

transcendental e o Eu empírico e fez repousar no primeiro as condições de possibilidade do conhecimento possível e do agir autônomo e livre.⁵²⁸ O modelo de “Eu” individuado, nesses autores, reflete a constituição do paradigma do sujeito ou filosofia da consciência, paradigma este que toma a subjetividade como auto-referência do sujeito cognoscente, num procedimento auto-reflexivo da própria consciência. Em síntese, o modelo reflexivo da autoconsciência refere-se a “[...] um processo reflexivo que, embora tenha a liberdade como conceito-chave, transforma o próprio sujeito da reflexão em objeto, porque só se alcança o *status* de sujeito reflexivo mediante a condição de tomar-se a si mesmo como objeto”.⁵²⁹ Dessa relação paradigmática entre sujeito e objeto, a consciência ou racionalidade tem sua gênese na representatividade que o sujeito dispõe do objeto. Por outro lado, é ainda possível falar da consciência ou autoconsciência, desde que o sujeito mantenha uma relação consigo próprio, ou seja, elabore a representação que ele faz de si ao tomar a si mesmo como objeto. Nesse caso, ocorre uma duplicação do sujeito, ao ser ele ao mesmo tempo sujeito e objeto.⁵³⁰ É justamente essa aporia que a reflexão de Mead busca superar, encontrando endosso na reflexão habermasiana. Não é possível para esses autores – Mead e Habermas – manter um modelo reflexivo de autoconsciência que autorize o sujeito a compreender-se a si mesmo sob a condição de ele próprio tornar-se objeto de sua própria reflexão.

A chamada virada lingüística possibilitará recolocar o sujeito em outro paradigma – o da intersubjetividade – e dessa forma, Habermas destaca a importância de Humboldt, que pesquisou o nexos entre individualidade e intersubjetividade com o auxílio do entendimento realizado através da linguagem, e de Mead que possibilitou reduzir “[...] a instância-eu da filosofia da consciência a um ‘*Me*’, a um *Selbst* que se põe apenas em contextos de interação, sob os olhos de um *Alter* – tirando assim todos os conceitos fundamentais da filosofia da base da consciência e transportando-os para a linguagem”.⁵³¹

No paradigma do entendimento recíproco é fundamental a atitude performativa dos participantes da interação que coordenam seus planos de ação ao se entenderem entre si sobre algo no mundo.

⁵²⁸ PPM, p. 192. Em Kant a filosofia teórica persegue as condições de possibilidade do conhecimento objetivo, enquanto a filosofia prática busca as condições de possibilidade do agir moral, ou seja, as condições de possibilidade da lei moral, que, por sua vez, permite julgar a moralidade das ações. Para que a lei moral tenha o *status* de lei é preciso que possua as mesmas características do conhecimento, isto é, objetividade, universalidade e necessidade. Tais características, não podendo ser deduzidas da experiência devido ao seu caráter particular e contingente, devem ser deduzidas *a priori* do sujeito transcendental.

⁵²⁹ DALBOSCO (2004), p. 160-161. Em *Discurso Filosófico da Modernidade* (p. 411) Habermas afirma que o paradigma da consciência conduz à posição aporética “das autotematizações contraditórias do sujeito que se conhece para, dessa maneira, apenas se envolverem mais a fundo no cientificismo auto-reificante”.

⁵³⁰ DALBOSCO (2004), p. 160.

⁵³¹ PPM, p. 196.

O ego ao realizar um ato de fala, e o álter ao tomar posição sobre este, contraem uma relação interpessoal. Esta é estruturada pelo sistema de perspectivas reciprocamente cruzadas de falantes, ouvintes e presentes não participantes no momento. A isto corresponde, no plano da gramática, o sistema de pronomes pessoais. Quem se instruiu nesse sistema aprendeu como se assumem, em atitude performativa, as perspectivas da primeira, segunda e terceiras pessoas, e como elas se transformam entre si.⁵³²

A questão que se põe, no entanto, é saber, a partir dessa nova matriz sustentada pela intersubjetividade, em que consiste o processo de individualização. Em Durkheim a resposta, ainda que simplificada, vem “[...] das forças espontâneas que capacitam o indivíduo a ser ele mesmo”.⁵³³ Em Mead esse processo “[...] resulta da internalização das instâncias controladoras do comportamento, que de certo modo imigram de fora”.⁵³⁴ Na verdade, Mead pretende integrar três elementos que ocorrem simultaneamente no processo de individuação e socialização: a estrutura de papéis, a formação da consciência e a autonomia dos indivíduos. Não haveria prioridade ou primazia entre individuação e socialização; ambas, para ele, ocorrem de forma paralela e simultânea, pois o processo de desenvolvimento do indivíduo acontece interligado ao prosseguimento da socialização, de tal modo que as expectativas de comportamentos sociais são transferidas ao interior do sujeito, possibilitando surgir neles uma instância de consciência, responsável pela sua individuação perante os outros ‘eus’ do grupo. A consciência e, conseqüentemente, a individuação dela decorrente exige do sujeito a diferenciação de papéis em relação às diversas expectativas de comportamento que os outros esperam dele. Significa, em outros termos, que o indivíduo toma consciência de si mediante a consciência de estar diante de um grupo em si diferenciado, com múltiplas perspectivas normativas. Ao assumir um determinado papel, o individuo está consciente da necessidade de tomar determinada postura diante da expectativa que aquele grupo ou contexto estabelecido espera dele. Habermas parece priorizar a forma como Mead observou a individualização social, ou seja, a ótica da ‘individuação progressiva’, o que tende a necessariamente considerar, em razão da própria modernização das sociedades, a construção de uma identidade do Eu pós-convencional.⁵³⁵

Na finalização do texto *Individuação através de socialização. Sobre a Teoria da subjetividade de George Herbert Mead*, Habermas tece a seguinte consideração: “Somente à luz da racionalização do mundo da vida é possível entender o processo de *individuação* dos sujeitos socializados, como algo que não se resume à liberação singularizadora de sistemas de personalidade

⁵³² DFM, p. 414.

⁵³³ PPM, p. 184.

⁵³⁴ PPM, p. 185.

⁵³⁵ PPM, p. 227.

comandados pela auto-reflexão”.⁵³⁶ Tal expressão manifesta a dívida de Habermas para com Mead, pelo fato de que este possibilitou a compreensão do Eu por meio de seu núcleo intersubjetivo. Esse aspecto trazido por Mead é importante porque possibilita a Habermas, por um lado, manter a individuação social vinculada à integração social e, por outro, evitar que o Eu seja compreendido na esteira das teorias de sistemas. Assumir, portanto, que o processo de individuação social seja garantido à luz da racionalização do mundo da vida é, por si só, uma postura que limita, e muito, a força da teoria sistêmica. Para Habermas, a tentativa de compreensão da individuação dentro dos parâmetros da teoria de sistemas é insuficiente porque, em tal contexto, o indivíduo encontra-se como um ser isolado que se descobre em múltiplos papéis a assumir em seu entorno, confrontado por uma multiplicidade de escolhas, as quais devem ser decididas sempre em função do sistema. Daí segue que a “inclusão crescente num número cada vez maior de sistemas de funções não significa um crescimento da autonomia, significa quando muito, uma modificação no modo do controle social”.⁵³⁷

Para a teoria de sistemas, o processo de racionalização do mundo da vida é visto de forma unilateral, pois enxerga na dissolução tradicional das formas de vida a impossibilidade de a integração social ser exercida mediante normas orientadas ao entendimento, não restando senão a opção da inclusão funcional dos indivíduos aos imperativos dos subsistemas autonomizados. A percepção de Habermas a respeito da individuação social no sentido sistêmico é a de que o indivíduo é apenas singularizado quanto à função que passa a exercer sistemicamente, sem que ocorra a individuação no seu sentido enfático,⁵³⁸ ou seja, a potencialização de um indivíduo capaz de realizar-se sob parâmetros da integração social num mundo da vida altamente racionalizado. Se esse indivíduo for interpretado na ótica sistêmica como um Eu destituído de dimensões normativas e reduzido pura e simplesmente às suas realizações de adaptação sistêmica, então teremos um ser singularizado incapaz de realizar, entre outros, a integração social, a auto-reflexão moral e existencial, o reconhecimento da perspectiva do outro e, portanto, o reconhecimento intersubjetivo, base constitutiva da geração do entendimento. Justamente para evitar esse caminho é que Habermas se serve de Mead, recolocando o Eu e seu progressivo desenvolvimento na direção da autonomia, numa perspectiva de intersubjetividade. Livrar-se da interpretação sistêmica exige o esforço, por um lado, de assegurar ao indivíduo as condições de realizar-se plenamente em sua individuação,

⁵³⁶ PPM, p. 234.

⁵³⁷ PPM, p. 230.

⁵³⁸ PPM, p. 231.

mediante um processo de socialização que considere as estruturas normativas, caminho este que será seguido através dos pressupostos lingüísticos da ação comunicativa; e, por outro, o empenho de certificar que o indivíduo resista à racionalização do mundo da vida, ou seja, que ele não venha a sucumbir aos parâmetros funcionais do sistema, mas possa construir e manter a identidade de um Eu pós-convencional no lastro normativo altamente abstrato e racionalizado dos mundos da vida. Desse modo justifica-se o porquê de Habermas manter a individuação ligada à racionalização do mundo da vida. Por um lado para evitar que a individuação ocorra fora dos parâmetros da integração social e, por outro, para indicar a construção do Eu pós-convencional, na qual o indivíduo – em seu processo de individuação progressiva – não sucumba à racionalização do mundo da vida e seja visto como parte inerente do mesmo processo de racionalização. Nisso tudo é ainda importante ver e extrair dos mundos da vida altamente racionalizados os seus espaços e contextos normativos, pois é a partir destes que são dadas às referências interpessoais legítimas para uma relação de intersubjetividade.⁵³⁹

Mead descarta ainda a possibilidade de reconstrução do uso da linguagem na perspectiva do observador e direciona-se à pragmática lingüística pelo viés da perspectiva do participante, na qual o indivíduo deve referir-se a si mesmo sempre a partir da perspectiva da segunda pessoa.⁵⁴⁰ O *Me* se livra de uma contemplação reificadora (entenda-se contemplação reificadora quando o sujeito é tomado como sujeito representador de objetos – atitude objetivadora – e acaba por considerar-se a si próprio nas mesmas condições em que toma os objetos), à medida que o sujeito abandona o papel de observador e assume o papel de falante, aprendendo a se ver e a se compreender numa perspectiva social, na qual também se compreende no papel de um ouvinte. Estas são as condições necessárias que permitem dispor o diálogo, a relação de *Ego* e *Alter ego*. No campo da relação entre falante e ouvinte brotam as circunstâncias favoráveis para o enfoque performativo (distinto do enfoque objetivador de um observador), em que o *Alter* encontra-se situado no mesmo nível do *Ego*, dispondo de condições de equidade para a geração do entendimento.⁵⁴¹ O mote da linguagem é o ponto forte em Mead para assegurar a individuação.

O efeito da individuação do processo de socialização mediado através da linguagem explica-se pelo próprio meio lingüístico. É inerente à lógica do uso dos pronomes pessoais, especialmente à perspectiva do falante que se orienta a uma segunda pessoa, o fato que este não pode despojar-se *in actu* de sua insubstituibilidade ou fugir para o anonimato de uma terceira pessoa: ele é forçado a levantar uma pretensão, ou seja, a de ser reconhecido.⁵⁴²

⁵³⁹ PPM, p. 224.

⁵⁴⁰ PPM, p. 227.

⁵⁴¹ PPM, p. 206

⁵⁴² PPM, p. 225.

A reflexão de Mead presta importante contribuição para ampliar o foco da racionalidade, retirando-a das aporias em que a mesma se encontrava devido, em parte, ao modelo de cunho epistemológico levado a cabo pelo idealismo alemão desde Descartes, em parte, ao modelo restritivo de razão operada pelo modelo técnico-científico. Com a ampliação do foco da racionalidade a tendência é considerar a dimensão da ação humana de vital importância e com ela o processo interativo mediado simbolicamente. A ação deixa de ser resultado de uma consciência individual que, para constituir-se reflexivamente, toma a si e ao mundo exterior como objeto. A ampliação do conceito de racionalidade e, conseqüentemente, o de ação possibilita assegurar a construção da identidade do Eu fora do paradigma objetivador e restrito da relação entre sujeito e objeto, o qual transforma o próprio sujeito em objeto. A visão ampliada de racionalidade permite que o Eu realize o intercâmbio com o mundo objetivo, social e subjetivo, visando a alcançar uma visão mais ampla de interação.

Em razão da própria estrutura de pensamento que construiu, Mead, em grande medida, influenciado pela reflexão hegeliana, tornou-se crítico do modelo reflexivo da autoconsciência, o que viria despertar interesse em Habermas, uma vez que este se debatia, desde o final da década de 1960, com as aporias internas colhidas no idealismo alemão. Mead teve influência do jovem Hegel, semelhantemente a Habermas (vide *Trabalho e Interação*, de 1967) e, portanto, são autores que se posicionaram contrários ao modelo reflexivo restritivo desenvolvido pelo idealismo alemão e passaram a fomentar o desenvolvimento de uma teoria da intersubjetividade no quadro do pensamento pós-metafísico. O mote central de Mead é a idéia de que os ‘sujeitos humanos devem a formação de si mesmos à experiência de um reconhecimento intersubjetivo’.⁵⁴³

A parte que Habermas concede a Mead em sua *Teoria da Ação Comunicativa* resulta, grosso modo, da tentativa de suplantar a aporia implícita no paradigma da relação entre sujeito e objeto. Porém, um dos grandes destaques recolhidos na exposição de Mead é o fato deste transladar a compreensão dos fenômenos de consciência para fenômenos que somente são passíveis de sentido se aprendidos por meio de manifestações lingüísticas. Cabe notar que:

[...] neste sentido, a linguagem assume um significado determinante para a forma sócio-cultural da vida humana, sendo que a tese de Mead a esse respeito é clara ao dizer, em *Mind, Self and Society*, que a linguagem dá origem a um princípio de organização completamente diferente, produzindo tanto um tipo distinto de indivíduo como também de sociedade.⁵⁴⁴

⁵⁴³ DALBOSCO (2004), p. 165-166, nota 13.

⁵⁴⁴ DALBOSCO (2004), p. 162.

Mesmo restituindo a importância da linguagem para a edificação de um novo modelo de teoria social, Habermas faz a Mead três críticas fundamentais: a primeira, a de que ele não teria realizado de forma cabal a distinção entre ação mediada por símbolos e ação regida por normas, deixando de lado a dimensão proposicional da linguagem; a segunda, a da sua não-percepção quanto à necessidade de um nível de interação simbolicamente mediada que seja desligada do *self* e também da estrutura normativa da sociedade; a terceira, a sua falta de atenção quanto à análise da linguagem como meio de geração do entendimento.⁵⁴⁵ Mesmo diante dessas críticas, sobre as quais discutiremos adiante, Mead não deixa de ser importante para Habermas, principalmente, em se tratando da superação das aporias do paradigma da consciência, tão caro à reflexão habermasiana.

O interacionismo simbólico de Mead tem o mérito de forçar o Eu (autoconsciência) a sair de si evitando que, ao mesmo tempo, ele se converta em objeto de si mesmo. À medida que o sujeito adquire a capacidade de empregar símbolos significantes, ele vai alcançando condições de assumir o papel do outro, sendo essa postura um quesito fundamental para o indivíduo constituir-se a si mesmo.

Habermas irá, portanto, apropriar-se de duas contribuições fundamentais advindas de Mead. A primeira refere-se à noção de consciência como constituída simbolicamente; a segunda remete à concepção própria de individuação como um processo lingüisticamente mediado pela socialização. O sujeito constrói-se socialmente não mais com o auxílio de uma consciência reflexiva individual, mas, sim, por meio da ação simbólica. Ocorre uma mudança fundamental em relação à consciência, constituída não mais pelo ato reflexivo individual, e sim pela disposição da ação simbólica, ou seja, pelo uso pragmático da linguagem.⁵⁴⁶

Outro aspecto a considerar na obra de Mead é a presença do behaviorismo social, importante na construção do conceito simbólico-interacionista de ação. No entanto, o próprio Mead faz críticas ao behaviorismo, quando este pretende reduzir a consciência a resultado de simples reações comportamentais condicionadas. Habermas critica Mead por não ter explorado exaustivamente o potencial lingüístico, no entanto, essa é também a mesma crítica que Mead dirige ao behaviorismo, acusando-o de negligenciar o trato com a linguagem e sua significação. Mead compreende “[...] o símbolo não só como um ‘estímulo substituto’ para uma reação ou reflexo condicionado, mas, muito mais do que isso, como significação de uma coisa ou de uma ação”.⁵⁴⁷ Para ele o estímulo-reação,

⁵⁴⁵ DALBOSCO (2004), p. 163, nota 11.

⁵⁴⁶ DALBOSCO (2004), p. 170.

⁵⁴⁷ DALBOSCO (2004), p. 172.

próprio da ação humana, não se explica apenas do ponto de vista comportamental, mas fundamentalmente por meio da linguagem significativa, principalmente quando a relação entre organismos salta da interação gestual para a simbólica.

Com influência pragmatista e behaviorista definidas, Mead formula sua própria tese de que é por meio da ação, entendida enquanto um processo estímulo-reação mediado simbolicamente, e não por um ato de consciência introspectivo, que o indivíduo constitui o mundo e a si mesmo. No entanto, e aí reside a sua novidade, passa a definir a ação dos organismos, num sentido mais amplo, como uma ação lingüística constituída por gestos (sinais) e a ação humana, num sentido mais específico, como constituída por uma linguagem simbólico-significativa. Sua contribuição consiste, portanto, em pensar a ação humana enquanto uma estrutura constituída por símbolos significantes, os quais ele concebe, diferentemente de Watson, como gestos que possuem uma significação e, por isso, expressam muito mais do que simples impulsos.⁵⁴⁸

Aspecto incontestado e de fundamental importância nesse sentido é a manifestação de que o significado da ação humana não resulta da reflexão solitária da consciência, mas do processo social constituído simbolicamente. E a própria noção de ‘significação’ passa a merecer atenção, porquanto sua compreensão não deriva fora do âmbito da experiência realizada pelo indivíduo nem de sua introspecção subjetiva, mas da “relação triádica do gesto, da reação correspondente e da ação social”.⁵⁴⁹ Em outros termos, pode-se considerar a significação, como veremos a seguir, proveniente da experiência que estimula o indivíduo a adotar, como reação, a atitude do outro.

O conceito forte em Mead de ‘assumir a atitude do outro’ não se restringe a uma mera imitação da ação produzida por terceiro; não reduz esse conceito a uma visão simplista de comportamentalismo em que um indivíduo, como expressão de uma reação, unicamente repete a ação do outro. Assumir a atitude do outro possui uma significação que extrapola o condicionamento comportamentalista do behaviorismo e refere-se fundamentalmente à atitude do indivíduo que “[...] adota a atitude do outro frente ao próprio estímulo deste e ao adotá-lo modifica-o no sentido de que sua reação se torna distinta [da própria atitude do outro] e conduz, por sua vez, a novas mudanças”.⁵⁵⁰

Alguém só pode construir seu *Self* na medida em que adota a atitude do outro e age sobre si mesmo como agem os outros. No nível em que a conversação de gestos pode converter-se em parte da conduta – na direção e controle da experiência – justamente neste nível torna-se possível o *Self*. O que o constitui é o processo social de influenciar sobre os outros numa ação social e logo adotar a atitude dos outros, provocada pelo estímulo e por fim reagir frente a esta reação.⁵⁵¹

⁵⁴⁸ DALBOSCO (2004), p. 173.

⁵⁴⁹ DALBOSCO (2004), p. 173.

⁵⁵⁰ MEAD, G. Mead, *Mind, Self and Society*, p. 223. *Apud*: DALBOSCO (2004) p. 176.

⁵⁵¹ MEAD, G. Mead, *Mind, Self and Society*, p. 214. *Apud*: DALBOSCO (2004) p. 177.

Basicamente três são os passos inerentes à formação do *Self*. Num primeiro momento trata-se da autoconsciência que o indivíduo constrói mediante a experiência de sua ação sobre os outros. No passo seguinte entra a capacidade de o indivíduo adotar a atitude do outro, internalizando em sua própria ação o comportamento de terceiros. Por último, o emprego da comunicação, inicialmente através de gestos e, posteriormente, por meio da expressão de símbolos prenes de significação. Estes passos formativos prestam-se, não obstante, para demonstrar que o *Self* é produto de uma construção mediante o processo interativo que implica na participação do outro, portanto, aquilo que Mead designa como ‘individuação social’. A construção individual do *Self*, nessa plataforma reflexiva, fica descartada. Mesmo que Mead não dê atenção ao desenvolvimento da linguagem simbólica, Habermas destaca a sua importância no aspecto da passagem da linguagem por sinais (gestos) para a linguagem por símbolos. Ainda nessa explicação da passagem de um modelo de linguagem a outro, cabe destacar que Mead permite aproximar sua reflexão ao ponto de vista psicogenético, que trata da passagem, por fases, da infância à construção do adulto.⁵⁵² Colocado de outra forma, significa a aquisição de novos padrões lingüísticos por meio de processos de aprendizagem.

A aprendizagem é um aspecto que fará com que Habermas mantenha a psicologia do desenvolvimento no corpo da *Teoria da Ação Comunicativa*. A psicologia, nos moldes desenvolvimentistas de Piaget e Kohlberg, não condiz com uma visão funcionalista que se posiciona favorável ao pressuposto evolucionista circunscrito simplesmente à sobrevivência e à adaptação do organismo ao meio que o circunda. A psicologia do desenvolvimento não trata de adaptação, mas de processos de mudanças mentais que trazem reflexos aos âmbitos cognitivos e interativos dos indivíduos,⁵⁵³ ou seja, trata da aquisição dos pressupostos cognitivos e interativos por intermédio dos processos de aprendizagem.

O pensamento psicológico de Kohlberg considera que o desenvolvimento da consciência moral acompanha o próprio desenvolvimento individual numa ordem de estágios invariáveis e universais. Kohlberg não trata da avaliação de conteúdos morais, mas da maneira como os indivíduos em idades e culturas diferentes enfrentam ações conflitivas, e como refletem ou raciocinam para alcançar as soluções desses dilemas morais. Os resultados das pesquisas de

⁵⁵² DALBOSCO (2004), p. 178.

⁵⁵³ BLASI, Augusto. Vico, la psicología desarrollista y la naturaleza humana. In: TAGLIACOZZO, Giorgio; MOONEY, Michael; VERENE, Donald Phillip. (Compiladores) *Vico y el Pensamiento Contemporáneo*. Traducción de María Aurora Díez-Canedo y Stella Mastrangelo. México: Fondo de Cultura Económica, 1997. p. 272.

Kohlberg tornaram-se conhecidas no final da década de 1950 ⁵⁵⁴ e foram respaldadas por confirmações empíricas realizadas pelo próprio Kohlberg e também por outros pesquisadores. Esse campo de investigação é muito recente e orienta-se por características peculiares, nas quais se destaca: (i) a manutenção do foco de análise desenvolvimentista com base em uma estrutura unitária e formal; (ii) a reivindicação de uma estrutura de desenvolvimento ordenada por idades que aponta para uma hierarquia progressiva; (iii) a exigência de uma estrutura do desenvolvimento vinculada à formalidade e à universalidade; e (iv) a necessidade de manter a estrutura do desenvolvimento atrelada ao desdobramento de processos cognitivos.⁵⁵⁵ Mesmo havendo, de um ponto de vista teórico, dificuldades em intercalar essas quatro características para assegurar unidade e consistência teórica à psicologia do desenvolvimento, não há como negar que a idéia básica de Kohlberg, no campo do desenvolvimento da consciência moral, visa à demonstração plausível de que os níveis mais avançados de resolução de conflitos são mais adequados do ponto de vista da justiça e de que não se alcançam os estágios superiores de justiça senão passando antes pelos inferiores.⁵⁵⁶

A contribuição da psicologia do desenvolvimento no corpo da *Teoria da Ação Comunicativa*, é importante destacar, mantém-se mais em razão do suporte que concede ao conceito de aprendizagem – segundo o qual os estágios superiores permitem uma maior refletividade cognitiva e moral em relação aos estágios inferiores – do que propriamente em razão de sua capacidade de fomentar a vinculação ontofilogenética da teoria da evolução social. Esta última, como vimos, se levada adiante, significa pôr a teoria da evolução social a girar em falso dentro da falácia ontogenética. Limitar os ganhos advindos da psicologia do desenvolvimento ao plano da aprendizagem, sem que ela [psicologia do desenvolvimento] assuma a dianteira da homologia, permite que Habermas desloque a teoria da evolução social do redutor ontogenético sem perder os referenciais psicológicos desenvolvimentistas que dão suporte à mola propulsora do processo evolutivo: a aprendizagem. Logo, a aprendizagem, enquanto fomento da evolução social e ponto de

⁵⁵⁴ Cabe lembrar que Kohlberg introduziu no ano de 1958 uma escala de seis estágios que permitiram a classificação de juízos morais e alternativas possíveis de ação diante de situações problemáticas ou conflituosas. Esses seis estágios respeitam a seguinte ordem: orientação para a punição e a obediência; orientação ingênua e egoísta; orientação para o ideal do bom menino; orientação para a preservação da autoridade e da ordem social; orientação legalista-contratual e orientação por princípios. No ano de 1976, Kohlberg subdividiu os seis estágios, distribuindo-os em três níveis distintos de moralidade: pré-convencional, convencional e pós-convencional. Tais níveis caracterizam “[...] a percepção que o sujeito tem da regra social como reguladora das ações no grupo”. A esse respeito conferir: FREITAG, Bárbara. A questão da moralidade: da razão prática de Kant à ética discursiva de Habermas. In: *Tempo Social*. Revista de Sociologia/USP. São Paulo: 1(2), segundo semestre/1989, p. 33.

⁵⁵⁵ BLASI (1997), p. 269.

⁵⁵⁶ BLASI (1997), p. 281.

intersecção da homologia ontofilogenética, não se restringe apenas aos pressupostos psicológicos que a alicerçam, mas se mantém aberta para os pressupostos decorrentes do desenvolvimento coletivo. Essa maleabilidade que o conceito de aprendizagem possui para integrar o individual e o coletivo sedimenta-se no conceito de interação (agir comunicativo) que, por sua vez, exige sua compreensão assentada em outro paradigma distinto do paradigma da consciência.

Na *Teoria da Ação Comunicativa*, Mead faz avançar o propósito de Habermas de alterar o paradigma da consciência, com o objetivo de solucionar a problemática que, seguindo a linha do pensamento kantiano e hegeliano, passando por Marx, Weber, Lukács até chegar à teoria crítica, interpretou a racionalidade como binômio de coisificação/dominação. Livrar-se da aporia em que a racionalidade havia mergulhado exigiu de Habermas recursos teóricos, mesmo os provenientes de fontes outras que não o da Filosofia. Mead, de sua parte, contribuiu com a sua teoria da comunicação para os fundamentos da Sociologia e, Durkheim, autor recorrente na *Teoria da Ação Comunicativa*, recolocou a importância da integração social. Ainda que o recurso a esses autores na *Teoria da Ação Comunicativa* visasse a objetivos específicos delineados por Habermas, a nossa referência a eles será feita em consideração à homologia ontofilogenética.

A importância da teoria da comunicação de Mead contribuiu para Habermas avançar num aspecto teórico significativo, principalmente naquilo que perseguimos neste trabalho: a evolução social. Ele forneceu, em suas análises acerca do processo de desenvolvimento da comunicação, três importantes orientações: a primeira considera o desenvolvimento das estruturas de interação dentro de um viés evolutivo; a segunda indica que tais estruturas de interação somente são possíveis de serem atingidas graças à linguagem, ou seja, a mediação simbólica é um pressuposto *sine quo non* do próprio desenvolvimento das condições socioculturais; a terceira joga luz na teoria psicológica da aprendizagem (ontogênese) demonstrando a necessidade desta perspectiva teórica libertar-se das amarras do paradigma da filosofia da consciência e integrar-se ao paradigma da intersubjetividade. Como dissemos anteriormente, Habermas recua na utilização da psicologia do desenvolvimento, não a abandona por completo, mas recoloca sua função como suporte teórico da aprendizagem, deixando a relação ontofilogenética fluir pelo caminho da sociologia. Porém, não cabe limitar a psicologia da aprendizagem a parâmetros estreitos, deixando-a refém da estrutura paradigmática da relação cognitiva entre sujeito e objeto. Se assim fosse, o alcance da teoria da aprendizagem permaneceria reduzido, principalmente ao tratar ela das questões que envolvem o ambiente sociocultural normativo. Mead, à medida que se coloca contrário ao individualismo metodológico e também ao

objetivismo da teoria do comportamento, aproxima-se da psicologia do desenvolvimento e torna-se um referencial importante para Habermas, que já trilhava, num passado recente, as sendas de Piaget e Kohlberg. Por esse motivo, como vimos, Mead afasta-se da metodologia própria do behaviorismo que entende o comportamento do organismo individual como reação aos estímulos de seu entorno, captáveis por meio de observação, para localizar na interação a forma como os organismos reagem e se relacionam uns com os outros. A interação permite abarcar o comportamento simbolicamente orientado e, por sua vez, também serve como ponto de partida para a “reconstrução de estruturas gerais de interação lingüisticamente mediada”.⁵⁵⁷

Habermas tem em mente que a linguagem se diferencia em três funções fundamentais: o entendimento, a integração social e a socialização. Mead, por sua vez, considera a linguagem somente em duas dessas dimensões, a saber: a socialização e a integração social. Mesmo não havendo considerado a função do entendimento, Habermas destaca a importância que tem Mead, ao tornar evidente, através de suas análises, o conceito de racionalidade comunicativa.⁵⁵⁸

A propósito, Habermas se interessa por Mead, fundamentalmente naquilo que lhe permite reconstruir a passagem da interação mediada por gestos para a interação mediada por símbolos. Os gestos, pela própria especificidade de estabelecer um significado idêntico aos símbolos utilizados, são tidos como uma etapa evolutivamente nova de comunicação.

Considera a linguagem de gestos – conversation of gestures – difundida nas sociedades desenvolvida de vertebrados como ponto de partida evolutivo de um desenvolvimento da linguagem que conduz primeiro a etapa de interação mediada simbolicamente em termos de linguagem de sinais e depois à fala proposicionalmente diferenciada.⁵⁵⁹

No momento inicial a interação é constitutiva dos gestos emitidos pelos movimentos dos organismos, o que acaba servindo de estímulo à reação comportamental de outros organismos. Essa espécie de conversação de gestos apenas provoca estímulos comportamentais tanto naquele que emite o gesto quanto naquele que, por meio de seu próprio comportamento, responde reagindo ou adaptando-se.

A comunicação gestual, apesar de proporcionar considerável avanço na inter-relação comportamental, permanece ainda dependente de contextos não diferenciados, o que significa que a expressão de termos que identificam uma determinada situação não é compreendida de forma independente do contexto, porém serve de ponto de partida para se entender a formação de uma

⁵⁵⁷ TkH II, p. 13; TAC II, p. 11.

⁵⁵⁸ TkH II, p. 14; TAC II, p. 12.

⁵⁵⁹ TkH II, p. 15; TAC II, p. 13.

convenção semântica capaz de gerar a identificação de um mesmo significado para sinais comuns partilhados, fomentando a interação da pluralidade dos participantes.

O próprio significado é oriundo da relação sistêmica dos organismos, porque institui comportamentos decorrentes de complexos funcionais mínimos, os quais devem ser levados em conta na reprodução e sobrevivência dos grupos de organismos, como a procura de alimentos, o ataque, a defesa e os cuidados com a prole. Assumir um desses papéis funcionais implica adotar uma determinada forma de comportamento comum aos olhos de terceiros. Daí a compreensão de Mead segundo a qual o “significado é uma propriedade do sistema”, não algo imanente ao organismo em sua singularidade.⁵⁶⁰ Porém, o organismo singular não é destituído de sua participação no processo de geração do significado, visto que, num primeiro momento, os significados gerados nas estruturas de comportamentos decorrentes de complexos funcionais objetivos, necessitam, num segundo momento, ser interiorizados, isto é, convertidos mediante a internalização subjetiva. “Mead concebe a internalização como subjetivação de estruturas objetivas de sentido, como transição ao interior”.⁵⁶¹ O potencial semântico visível nos comportamentos dirigidos por gestos, sempre que internalizado, gera condições de utilização de símbolos na relação interativa. É um passo dado que abre a possibilidade de utilização da linguagem simbólica. Nesse terreno, a preocupação de Mead é a explicação da passagem da interação mediada por gestos para a mediada por símbolos, tendo como ponto norteador a teoria do significado.

Esta – a teoria do significado, como fio condutor da reconstrução de Mead – é importante para a própria caracterização da mente ou inteligência (subjetiva), já que o pensamento é possível somente a partir de símbolos significantes, ou seja, a partir de símbolos que possuem um significado comum. Se a significação é um elemento indispensável para firmar a relação intersubjetiva entre os participantes da interação, não menos importante o é para a relação do sujeito consigo mesmo, modelo de relação que Santo Agostinho chamou de diálogo interior (solilóquio). Constitui essa relação reflexiva consigo mesmo numa espécie de subjetividade de ordem superior, caracterizada “por uma forma de subjetividade lingüisticamente constituída, que torna possível a ação comunicativa”.⁵⁶²

Uma das questões colocadas por Mead é a tentativa de compreender como o sujeito se descobre a si mesmo. A resposta não se esclarece no modelo de relação instrumental do sujeito

⁵⁶⁰ TkH II, p. 18; TAC II, p. 16.

⁵⁶¹ TkH II, p. 21; TAC II, p. 19.

⁵⁶² TkH II, P. 23; TAC II, p. 21.

isolado com as coisas e acontecimentos que o circundam, mas através do modelo que prioriza a relação interativa de vários sujeitos entre si.⁵⁶³ Porém, Mead parte da consideração de que é preciso pressupor a *autoconsciência* como condição necessária para a possível utilização de símbolos lingüísticos com significados idênticos.⁵⁶⁴ Aqui parece que seu argumento cai numa circularidade. Ao mesmo tempo que a autoconsciência é pressuposta para o uso dos sinais lingüísticos, estes mesmos sinais lingüísticos, responsáveis pela interação, são também imputados pela geração de autoconsciência. A questão é colocada do seguinte modo: “Como pode surgir tal auto-referência privilegiada sob condições de interação, *antes* que tenha se formado um meio lingüístico com perspectivas-falante-ouvinte, as quais tornariam possível ao *ego* assumir perante si mesmo o papel de um *Alter ego*?”.⁵⁶⁵

O que faz Mead é buscar as condições que permitam reconstruir internamente ‘as condições de possibilidade para uma autoconsciência originária’ antes mesmo de a comunicação lingüística ter se consolidado. No entanto, como há uma declarada renúncia por parte de Mead quanto à explicitação dessa autoconsciência a partir de um sujeito isolado, é preciso ao menos pressupor que essa autoconsciência esteja amparada numa pré-compreensão lingüística, ou seja, na comunicação realizada por meio de gestos. Talvez seja esse o motivo pelo qual Mead reconstrói o desenvolvimento da estrutura de interação lingüística desde os primórdios. Na etapa inicial da interação mediada por gestos não há ainda uma compreensão da consciência de si, apenas o comando dos instintos. A interação, nesse estágio, não é modelada por uma relação de intersubjetividade, existindo apenas a chamada perspectiva do observador, daquele que enxerga no comportamento do outro alguma atitude objetiva – promovida por gestos, tais como: fuga, defesa, atenção, etc. – que acaba por afetar o comportamento de quem observa. A questão que se coloca é saber se o comportamento realizado por uma pessoa, em decorrência de uma reação a um comportamento praticado por outro, pode ser encarado como uma “interpretação” por parte dessa pessoa. Em outros termos: é possível àquele que observa o outro – por exemplo, na realização de um comportamento, como a atitude objetiva da fuga – ‘interpretar’ esse gesto praticado e assumir para si o mesmo comportamento do outro. Ao que tudo indica, os gestos, enquanto configuração de um nível pré-lingüístico de comunicação, influem no comportamento de terceiros em razão do próprio instinto, não sendo possível afirmar ainda que tais gestos gerem uma ‘interpretação’ do

⁵⁶³ PPM, p. 208.

⁵⁶⁴ PPM, p. 207.

⁵⁶⁵ PPM, p. 209.

comportamento adotado pelo indivíduo. Somente num passo seguinte, quando da utilização de gestos sonoros, torna-se possível afirmar a gênese da ‘interpretação’.

No gesto sonoro, os organismos, seja aquele que produziu seja aquele que ouviu o som, captam simultaneamente o som produzido. Essa simultaneidade na captação do som emitido permite também uma influência mútua entre quem pronuncia e quem ouve. O gesto sonoro produzido por um organismo influi em si mesmo, em sua reação comportamental, e influi num segundo organismo de forma semelhante. Porém, aqui não se trata apenas de influência mútua, mas de aprendizado mútuo. Veja que o “meu gesto sonoro ganha para mim um novo significado, extraído da perspectiva do outro que reage a esse gesto”. Significa que um organismo “aprende a compreender o próprio comportamento na perspectiva do outro”.⁵⁶⁶ Essa compreensão do próprio comportamento, fruto da forma como o outro reage à emissão de um determinado gesto sonoro, não é simplesmente reação instintiva, mas exige que o som emitido seja portador de significado e, portanto, de um significado passível de ser interpretado. O gesto sonoro deixa de ser apenas um segmento do comportamento que permite a assimilação de reações idênticas entre os organismos, e passa a constituir-se em estímulo, desde que o significado sonoro seja devidamente interpretado. Até o momento não temos ainda a explicação de como se dá a interpretação, mas já se sabe que a mesma tem sua condição dada na significação oculta que segue o som emitido. Com bases nessas considerações é possível, desde já, perceber que a auto-referência originária (ou consciência de si) está estritamente vinculada a um processo que conduz a comunicação a uma etapa evolucionária nova e, que, portanto, “[...] a autoconsciência originária não é um fenômeno que habita no sujeito, ou que está à sua disposição, mas que é gerado comunicativamente”.⁵⁶⁷

A autoconsciência não é algo gerado imediatamente no interior do sujeito, mas proveniente de uma relação mediada simbolicamente, o que obriga a aceitação de dependência da subjetividade em relação à linguagem. No nível da compreensão ética, o *selbst* é dependente do reconhecimento do outro e somente tem sua formação assegurada, à medida que se obriga a formular respostas que atendam às expectativas geradas por este outro. Daí a afirmação de que “Esse Eu contém um núcleo intersubjetivo, porque o processo de individuação, do qual ele surge, corre através da rede de interações mediadas pela linguagem”.⁵⁶⁸ Mead tem o mérito de ter dedicado suas pesquisas ao

⁵⁶⁶ PPM, p. 210.

⁵⁶⁷ PPM, p. 211.

⁵⁶⁸ PPM, p. 204.

objetivo de refletir o ‘modelo intersubjetivo do Eu produzido socialmente’, o que certamente contribui significativamente para a formulação da teoria da ação comunicativa de Habermas.

Deve ser levando em conta, conforme afirma Habermas, que Mead apaga a diferença entre auto-referência epistêmica e auto-relação prática do sujeito. A interação mediada simbolicamente disponibiliza ao sujeito as condições de formar a sua autoconsciência e também uma espécie de ‘comando cognitivo auto-referencial do próprio comportamento’.⁵⁶⁹ Porém, esse comando do próprio comportamento, que inicialmente é derivado da perspectiva simplesmente instintiva, passa posteriormente a atuar mediante “expectativas de comportamento generalizadas normativamente”, como decorrência do processo próprio originado pela instauração da comunicação lingüística. Contudo, a interação mediada simbolicamente não suporta em si o fardo das ‘expectativas de comportamento generalizadas normativamente’, ficando na dependência de que haja uma vinculação entre instituições sociais e sistema de personalidade.⁵⁷⁰ Aqui, a estrutura de personalidade deve internalizar, numa instância reflexiva, as expectativas de comportamento dos outros, de tal modo que os controles sociais implicados nas instituições mantenedoras de interação sejam eles próprios internalizados. Este ponto em Mead não é diferente do problema que Habermas enfrenta, a saber, a implicação da relação ontofilogenética, tão necessária a uma teoria social crítica que pretende manter o indivíduo e a sociedade vinculados de forma equilibrada no mesmo processo de racionalização e/ou aprendizagem. O fato de Mead não responder satisfatoriamente à problemática colocada pela teoria da evolução social é o que fará Habermas buscar apoio nas reflexões de Durkheim, valorizando, sobretudo, a dimensão da consciência coletiva originária no sagrado.

Cabe, ainda, mencionar que os papéis funcionais assumidos, os quais geram comportamentos funcionalmente especificados, permitem tratar das expectativas de comportamento que os organismos esperam uns dos outros, o que abre caminho para o tratamento de questões normativas, isto é, das ações reguladas por normas. Isso admite, por sua vez, um deslocamento no próprio campo da interação, das questões semânticas para as normativas.

Do que foi dito até agora, a passagem da interação praticada por gestos ao modelo da interação praticada por uma estrutura simbólica compreende basicamente três etapas: na primeira, a própria transformação dos gestos em símbolos, porquanto os organismos conseguiram atingir significados idênticos quanto aos sinais expressos por todos os envolvidos; na segunda, a

⁵⁶⁹ PPM, p. 213.

⁵⁷⁰ PPM, p. 213.

transformação de atitudes comportamentais produzidas pela relação causal ‘estímulo-reação-estímulo’ para o modelo de relação interpessoal entre falantes e ouvintes – aqui se inaugura o espaço da interação comunicativa propriamente dita – ; na terceira, considerada um estágio superior, os participantes da interação devem distinguir as ações orientadas ao entendimento das ações orientadas ao êxito. Cada uma dessas etapas é justificada, segundo Mead, pela ‘adoção de atitude do outro’ (taking the attitude of the other).⁵⁷¹

A forma como Mead compreende a comunicação por gestos encontra na ‘adoção de atitude do outro’ o mecanismo pelo qual é possível indicar a passagem para um estágio mais evoluído de comunicação. A reação comportamental em relação a um gesto emitido, que faz que os organismos interpretem, de forma semelhante com atitude similar, o mesmo gesto, fará com que haja comportamentos co-extensivos na interação. Essa inter-relação na interpretação dos gestos processados tanto pelo primeiro quanto pelo segundo organismo gera duas conseqüências: a expectativa de um determinado significado e a expectativa de comportamento apoiada nessa mesma base de significação.

Ao fazer um gesto mostrando ao outro o que este deve fazer ou a forma como deve reagir, o indivíduo manifesta que ele próprio (emissor) está consciente do significado do gesto que emitiu. Nesse sentido, o significado é inerente à experiência realizada, a emissão do gesto. Na experiência realizada – emissão do gesto – já está contemplada a adoção de atitude do segundo indivíduo, pois aquele que emitiu o gesto [primeira pessoa] tem de pressupor, de forma implícita, a resposta que o segundo indivíduo dará explicitamente. É com esse encadeamento argumentativo que Mead acomoda a explicação de como é possível converter gestos em símbolos significantes. É preciso que o indivíduo, na emissão de um gesto, tenha como reação, ainda que de forma implícita, a mesma resposta que o outro indivíduo dará a esse mesmo gesto.⁵⁷² Isso demonstra a ocorrência da ‘internalização’ por parte do indivíduo que emitiu o gesto. Este internaliza a relação entre o gesto por ele emitido e a reação comportamental que espera do outro indivíduo. Em suma, o primeiro adota uma atitude pela qual o segundo reagirá ao gesto produzido. Assim é factível afirmar com Mead que ‘a adoção da atitude do outro’ é um mecanismo extremamente importante para caracterizar o aparecimento da linguagem.⁵⁷³ Há que se pressupor uma internalização crescente (ascendente) por parte dos indivíduos envolvidos na interação, de forma que as respostas produzidas

⁵⁷¹ TkH II, p. 20-21; TAC II, p. 18-19.

⁵⁷² TkH II, p. 23; TAC II, p. 21.

⁵⁷³ TkH II, p. 25; TAC II, p. 23.

sejam resultantes de um procedimento dialógico e não simplesmente fruto de reações a estímulos no sentido behaviorista. Os indivíduos precisam dispor de condições que lhes permitam, diante de determinado enunciado, assumir posturas afirmativas ou negativas já internalizadas. “Ademais, para poder responder com um ‘sim’ ou com um ‘não’ ante enunciados ou ante imperativos, falante e ouvinte têm de dispor já de uma linguagem proposicionalmente diferenciada”.⁵⁷⁴

A idéia corrente é a de que um falante possa implicitamente antecipar a reação do ouvinte. Habermas, a esse respeito, busca esclarecer a questão considerando o nível de interação no qual um primeiro organismo consegue interpretar seus próprios gestos da mesma forma que um segundo organismo interpretaria. Nesse nível, o primeiro organismo, ao emitir um gesto qualquer, já tem consigo, de forma implícita, a expectativa de que o gesto por ele emitido terá um significado determinado para o segundo organismo. Essa expectativa ou consciência presente no primeiro organismo – de que o seu gesto será aprendido por terceiros a partir de um significado já determinado por antecipação – gera uma mudança significativa no modo de operacionalizar a interação entre os dois organismos. O primeiro organismo passa a dispor do segundo organismo como de um ‘objeto social’ e vice-versa, pois ambos os organismos passam a se perceber não como algo que apenas reage adaptativamente ao gesto emitido, mas como alguém que disponibiliza de uma reação comportamental, em razão da *interpretação* que fez do gesto representado. A mudança de atitudes ocorrida entre os dois organismos – que passam a relacionar-se como autores e destinatários de gestos, ao mesmo tempo, capazes de assumir a posição de intérpretes desses gestos e, conseqüentemente, do comportamento de ambos – possibilita falar que o modelo de interação, ora desempenhado, assume uma intenção comunicativa.

Constata-se que a mudança do comportamento adaptativo para o modelo de interação interpretativa – na qual os organismos têm ciência de que a atitude de dirigir-se ao outro contempla, de forma internalizada, a expectativa de comportamento que um espera do outro – dispõe as condições para que tais organismos aprendam os papéis comunicativos de falantes e ouvintes. Na consideração de Mead “[...] o essencial para a comunicação é que o símbolo provoque em um indivíduo o mesmo que provocará em um segundo. Tem de haver essa classe de universalidade para qualquer pessoa que se encontre na mesma situação”.⁵⁷⁵

⁵⁷⁴ TkH II, p. 26; TAC II, p. 24.

⁵⁷⁵ MEAD, G. *apud* TkH II, p. 29; TAC II, p. 27.

Porém, Habermas faz a Mead a crítica de que este não conseguiu dar a devida atenção à internalização da atitude que o outro adota diante da utilização defectiva de símbolos. Para esse intento que não fora contemplado por Mead, a análise do conceito de regra em Wittgenstein, é o caminho indicado por Habermas. Para Mead, não é possível simplesmente descrever o conteúdo semântico (significado) inserido numa interação, de um ponto de vista objetivista que se atém apenas à reação comportamental dos envolvidos, os quais são captados pela perspectiva do observador. Como vimos acima, Mead possui uma noção evolutiva de interação, em que a relação entre organismos, inicialmente instintiva, alcança, pouco a pouco, uma regulação regida pela comunicação lingüística. Ao alcançar o nível da interação lingüística, Mead não pode se furtar a reconstruir, da perspectiva interna dos participantes, as condições de possibilidade da relação intersubjetiva mediada simbolicamente. Esta não é, porém, uma tarefa a ser realizada pela ótica do observador, pois, nesse caso, a análise ficaria circunscrita à teoria do comportamento sem levar em conta a dimensão semântica da interação.

Dito em outros termos: Mead não pode dar-se por satisfeito em seu empreendimento teórico, de nivelar suas análises pela constância de significados percebidos na perspectiva do observador, mas deve explicitar como se alcança a *identidade* de significados. E aqui há de se notar a diferença entre ‘constância de significados percebidos’ e ‘identidade de significados’. No primeiro, apreendido pela perspectiva do observador, não há como explicitar o real motivo pelo qual os participantes alcançam o mesmo significado diante de um determinado estímulo comportamental. Nesse caso, o observador pode, quando muito, simplesmente constatar que ocorreu, por parte dos envolvidos, na interação, uma interpretação coincidente de estímulo, sem explicitar a gênese da identidade dos significados aceitos para ambos os participantes. Nas palavras de Habermas, a identidade do significado “[...] só pode vir assegurada mediante a validade intersubjetiva de uma regra que fixe de modo ‘convencional’ o significado de um signo”.⁵⁷⁶

É certo que em seus escritos circunscritos mais ao campo da linguagem, Habermas sinaliza a importância de Frege na condução da guinada lingüística e com ela a operacionalização da linguagem como meio de entendimento e coordenação de ações. De Frege ele irá resgatar a distinção entre representações e pensamentos. Enquanto as representações são sempre subjetivas, os pensamentos, enquanto portadores de uma propriedade comum objetiva, ultrapassam os limites da consciência individual. Os objetos quando tomados apenas como representações não deslocam a

⁵⁷⁶ Tkh, p. 31; TAC II, p. 28.

esfera da subjetividade, mas quando apreendidos pelo pensamento – enquanto concebidos em estados de coisas – e traduzidos em proposições, constituem um fato como possibilidade de conhecimento. O que Habermas procura ressaltar é que o pensamento só pode ser expresso por proposições. Mas o pensamento tem de demonstrar o que lhe caracteriza como propriedade comum, propriedade objetiva. Segundo Habermas o pensamento apresenta dois momentos: é aquilo que vai além dos limites de uma consciência individual empírica; e seu conteúdo é independente em relação à corrente de vivência de um indivíduo. O que Habermas quer supor com isso é que determinadas expressões lingüísticas possuem o mesmo significado, ou seja, em uma determinada comunidade de linguagem, falantes e ouvintes podem compreender uma expressão gramatical de modo idêntico. Portanto, supõe que as expressões mantenham o mesmo significado.

Habermas deseja mostrar que na passagem da interação mediada por gestos para a interação mediada por símbolos ocorre “a constituição de um comportamento regido por regras, de um comportamento que pode ser explicado em termos de uma orientação por convenções semânticas”.⁵⁷⁷ Habermas parece esforçar-se para distanciar-se dos conceitos de ‘adoção da atitude do outro’ e de ‘internalização’ e conduzir a discussão sobre a interação para o âmbito próprio da linguagem, inicialmente semântico e posteriormente pragmático.

A recorrência ao conceito de regra de Wittgenstein implica, por um lado, esclarecer a conexão entre *identidade de significados* e *validade intersubjetiva*, e, por outro, jogar luz na explicação de Mead quanto à gênese lógica das convenções semânticas.⁵⁷⁸

O *conceito de regra*, segundo Habermas, carrega uma importância fundamental no uso de expressões simbólicas porque permite manter, de forma unificada, tanto a *identidade do significado* quanto a *validade intersubjetiva*. Daí provém a noção de que “a compreensão de uma ação simbólica está ligada à capacidade de seguir regras”,⁵⁷⁹ pois da mesma forma que se compreende o jogo de xadrez a partir do domínio das regras que orientam a partida, também a compreensão de determinada ação simbólica acontece em virtude do domínio e da capacidade de seguir regras. A capacidade de seguir regras possui, para Habermas, um significado especial porque é por meio desta capacidade que se torna possível a explicação da *identidade de um significado*. Um primeiro passo, nessa explicação, provém da afirmação segundo a qual “os significados devem a sua identidade a

⁵⁷⁷ Tkh, p. 31; TAC II, p. 28.

⁵⁷⁸ Tkh II, p. 31; TAC II, p. 28-29.

⁵⁷⁹ Tkh II, p. 32; TAC II, p. 29.

uma regulação convencional”.⁵⁸⁰ As regras revelam, nesse sentido, que a identidade (própria de uma regra) não pode ser reduzida a regularidades empíricas, mas depende antes da validade intersubjetiva. “[...] A identidade da regra na pluralidade de suas realizações não descansa em invariações observáveis, senão na intersubjetividade de sua validade”.⁵⁸¹ O que Habermas busca é assegurar o posicionamento de Wittgenstein que afirma haver entre identidade e validade de regras uma conexão sistemática, pois a identidade das regras deve contemplar a mútua instrução daqueles que seguem a regra, conduzindo a um acordo e, também, à possibilidade de crítica recíproca dos envolvidos na interação. A presença de Wittgenstein em Habermas é bastante marcante, posto que o autor de *Investigações Filosóficas* demonstra a peculiaridade da identidade dos significados como proveniente da capacidade de seguir regras intersubjetivamente válidas, o que permite tanto o ajustamento de comportamentos dos envolvidos à regra como também o juízo crítico que se pode fazer do comportamento, avaliando-se há concordância com a regra ou desvio em relação a ela.

A questão que interessa a Habermas, retornando novamente a Mead, é a explicação da gênese da regra adquirida pelos participantes da interação. As características que Mead introduz na estrutura de interação devem ter em conta que, ao adotar a atitude do outro, o participante tenha condições de contemplar a “[...] capacidade de interpretar coincidentemente um gesto e de empregar gestos fônicos com intenção comunicativa”.⁵⁸² Porém, o passo seguinte para empreender uma interação mediada simbolicamente que contemple plenamente a significação lingüística encontra-se na capacidade de adotar uma postura crítica ante um objeto simbólico. Dito em outros termos, esse passo somente se concretiza quando os membros da interação conseguem antecipar posturas críticas para os casos em que a expressão simbólica é empregada fora de um contexto determinado. Por exemplo: um membro da tribo grita ‘ataque’ num contexto em que não se verifica nenhum ataque de inimigos. Num caso como este, a expectativa de comportamento diante do gesto emitido se vê frustrada porque os membros da tribo foram capazes de interpretar a expressão simbólica fora de contexto e sem propósito para aquele momento. Isso demonstra que a antecipação da perspectiva do outro, quanto à manifestação de determinada expressão simbólica fora do contexto, preenche, na própria expectativa de comportamento, a possibilidade de crítica em relação àquilo que se espera. Nas palavras de Habermas: “[...] sobre a base dessa antecipação podem formar-se expectativas de um novo tipo, expectativas de comportamento [...] que se baseiam na convenção de que o gesto

⁵⁸⁰ Tkh II, p. 32; TAC II, p. 30.

⁵⁸¹ Tkh II, p. 33; TAC II, p. 31.

⁵⁸² Tkh II, p. 37; TAC II, p. 34.

fônico só há de entender-se no sentido de [o objeto simbólico] ser emitido em determinadas condições de contexto”.⁵⁸³

Nesta etapa é possível afirmar que se tenha alcançado o nível da interação mediada simbolicamente, em que os símbolos são empregados por convenções semânticas. Os participantes, na interação, fazem emissões simbólicas que se atêm a regras, pois o substrato comunicativo aí presente está na expectativa de que essas emissões sejam reconhecidas pelos outros participantes, em conformidade a tais regras. Aqui Habermas segue Wittgenstein buscando mostrar que há uma relação interna entre ‘competência de seguir regras’ e ‘capacidade de responder com um sim ou com um não’ visando averiguar se o símbolo empregado está de acordo com a regra que rege o seu emprego. Essas duas competências são igualmente determinantes para a aquisição da consciência de regra.⁵⁸⁴

Nas considerações que Habermas faz em relação a Mead, encontra-se a crítica de que este trata o processo evolutivo, que conduz ao aparecimento das interações mediadas simbolicamente, de forma muito vaga. Com a elaboração do conceito de interação simbolicamente mediada, Mead teria permanecido preso à explicação da possibilidade do entendimento por meio de significados idênticos, como vimos acima, sem, no entanto, avançar no esclarecimento de como este novo padrão de linguagem, em si diferenciado, pode substituir os antigos padrões reguladores de comportamento. Segundo Habermas, a reflexão de Mead permite seguir o percurso evolutivo da linguagem até o momento em que os participantes envolvidos em uma interação dispõem de condições para trocar sinais simbólicos com o propósito de efetuar a comunicação. Deve-se levar em conta que nesse estágio a linguagem de sinais altera também o mecanismo de coordenação do comportamento. Não apenas isso, pois há de se considerar também a distinção entre a interação mediada simbolicamente e a etapa superior de comunicação, caracterizada por uma linguagem diferenciada, que Mead não teria explorado suficientemente.

Mead, segundo Habermas, teria perseguido “[...] a evolução que parte da interação mediada simbolicamente, somente a partir da linha que conduz à ação regulada por normas e passa por alto pela linha que conduz a uma comunicação lingüística diferenciada proposicionalmente”.⁵⁸⁵ Nesse sentido, Habermas cobra a possibilidade de a linguagem ser tomada como meio que contempla o entendimento, a coordenação de ação e a socialização dos indivíduos. A função que a linguagem

⁵⁸³ Tkh II, p. 39; TAC II, p. 36.

⁵⁸⁴ Tkh II, p. 39; TAC II, p. 36.

⁵⁸⁵ Tkh II, p. 41; TAC II, p. 38.

ocupa enquanto *medium*, nesses três segmentos, constitui o núcleo que torna possível explicitar a passagem da interação mediada por símbolos para a interação regida por normas. Ao menos é a tese que Habermas procura defender e que serve, ao mesmo tempo, para mostrar a insuficiência da reflexão de Mead, que se limita apenas aos aspectos da coordenação das ações e da socialização. Mead privilegiou a relação complementar entre mundo subjetivo (socialização) e mundo social (integração social), a partir da gênese do *Self* (Eu) e da interação simbolicamente mediada que desaguaria na regulação normativa da sociedade. Habermas diz a esse respeito que Mead “[...] se limita aos aspectos de coordenação de ação e de socialização, a esse processo de formação que se desenvolve através do meio da linguagem, do que co-originariamente resultam tanto a identidade social de organismos socializados quanto às instituições sociais”.⁵⁸⁶ A reflexão de Mead não reservou, portanto, espaço para a linguagem enquanto *medium* do entendimento.

Mead conseguiu demonstrar a passagem da ação mediada por gestos para a ação simbolicamente mediada, o que possibilitou esclarecer aspectos relativos à gênese da comunicação. Numa linha progressiva, os gestos evoluíram para o emprego de símbolos e daí para os significados oriundos das convenções simbólicas que desaguaram, posteriormente, nas ‘convenções semânticas intersubjetivamente válidas’. A reconstrução desse percurso evolutivo, pelo viés da *interação* entre participantes, permitiu alcançar os papéis comunicativos de falantes e ouvintes e, partir daí a diferenciação entre ações orientadas para o entendimento e ações orientadas em razão das conseqüências. Tal é, em síntese, o percurso teórico de Mead, naquilo que Habermas procura destacar em sua *Teoria da Ação Comunicativa*.

O aspecto importante em vista do nosso objeto de pesquisa é a afirmação de Habermas, segundo a qual, Mead teria permanecido, em sua reflexão, preso aos parâmetros da ontogênese. Mead promoveu a socialização como constituição do *Self* (si mesmo) mediado pela linguagem, e mesmo quando recorreu à adoção da atitude do outro, não alcançou a dimensão da filogênese, mas apenas reforçou a construção do mundo interior. Não obstante se considerem as reações comportamentais de *alter* como um caminho possível da filogênese, deve-se ter o cuidado de perceber que o comportamento de *alter* não é senão uma expectativa normativa de comportamento que já está antecipada, de forma internalizada no sujeito (*Self*). Portanto, o sujeito (*Self*) mantém-se

⁵⁸⁶ Tkh II, p. 41-42; TAC II, p. 39.

como prioritário em face da sociedade, o que revela uma leitura altamente inflacionada pela ontogênese em detrimento do aspecto filogenético.⁵⁸⁷

A atuação da linguagem no âmbito da socialização e da integração social, na visão de Mead, pressupõe certamente o entendimento, porém, não o entendimento tido por Habermas, o qual é considerado como *medium* lingüístico na transmissão do saber cultural. Em Mead os processos de entendimento “[...] não se sedimentam no saber cultural, senão em estruturas simbólicas do si mesmo (*Self*) e da sociedade, em competências e padrões de interação”.⁵⁸⁸

O aspecto que contribui para a compreensão da interação em Mead refere-se à duplicação do *Self* (Eu) numa estrutura representada pelo *I* e pelo *Me*. Essa duplicação do *Self* consiste em um aspecto filosófico-metodológico importante, pois evita colocar o *Self* como resultado da reflexão solitária do sujeito ou como simples produto da sociedade. Aqui reside um dos pontos mais importantes de sua reflexão: evitar o determinismo seja individualista seja coletivista.⁵⁸⁹ Em linhas gerais o *I* e o *Me* se caracterizam da seguinte forma:

O *I* é a instância de internalização do mundo exterior, portanto, inclui a relação que o indivíduo mantém com os outros. O *I* constitui-se na reação produzida pelo indivíduo em relação à atitude da comunidade, no entanto, essa reação restringe-se à experiência interna do sujeito, àquilo que se realiza atrás do palco onde são encenados os gestos e toda manifestação simbólica que é explicitada pela consciência.⁵⁹⁰

Já o *Me* refere-se ao “conteúdo expresso na posição do outro que é internalizado pelo *I*”.⁵⁹¹ Em outros termos podemos afirmar que o *Me* refere-se às atitudes dos outros no sentido de que tais atitudes afetam a conduta do indivíduo, provocando nele uma determinada reação. Entre os elementos que caracterizam o *Me* pode-se destacar, como o mais importante, a perspectiva da segunda pessoa. Em síntese, o *Me* é o voltar sobre si mesmo que o indivíduo opera baseado na perspectiva da segunda pessoa, ou seja, o *Me* refere-se à imagem que o sujeito forma de si mesmo, percebendo-se a partir da perspectiva da segunda pessoa.

Segundo Habermas, o *Me* é interpretado como “outro generalizado (generalized other), isto é, como expectativas de comportamento do ambiente social, generalizadas normativamente, que de

⁵⁸⁷ TkH II, p. 42; TAC II, p. 39. Conferir também essa informação em: TkH II, p. 69; TAC II, p. 65.

⁵⁸⁸ TkH II, p. 43; TAC II, p. 40.

⁵⁸⁹ DALBOSCO (2004), p. 174.

⁵⁹⁰ DALBOSCO (2004), p. 174.

⁵⁹¹ DALBOSCO (2004), p. 175.

certa forma imigram para o interior da pessoa”.⁵⁹² Duas características são próprias do *Me*: a força conservadora e a manutenção do *status quo*, de modo a refletir “[...] as formas de vida e as instituições que são reconhecidas e exercitadas numa sociedade particular. Ela funciona como agente na consciência dos indivíduos socializados e expulsa da consciência tudo o que é espontaneamente desviante”.⁵⁹³

Pode-se dizer, sintetizando, que “[...] o *I* é a reação do organismo às atitudes dos outros, o *Me* é o grupo organizado de atitudes dos outros que o indivíduo mesmo adota”.⁵⁹⁴ O aspecto relevante dessa duplicação do *Self* está na abertura que é concedida à possibilidade de tratar a formação da autoconsciência do ponto de vista intersubjetivo. Nesse sentido, incontestemente é o fato de a consciência individual ser “conquistada mediante a compreensão da própria ação como representada simbolicamente na perspectiva de uma segunda pessoa”.⁵⁹⁵

Aquilo que Habermas fundamentalmente segue em Mead é a forma como este explicou a passagem dos gestos para a consolidação da linguagem e como foi possível a utilização, no âmbito da comunicação, de expressões simbólicas com significado idêntico. Na verdade, são os passos dados em direção à comunicação, mas o que Habermas irá reivindicar, e que em sua opinião Mead não explorou suficientemente, é o esclarecimento do novo mecanismo de coordenação de ações que se implantou na passagem da interação pré-lingüística (gestos) para uma interação baseada na linguagem. Nesse novo modelo de interação, a coordenação de ações, segundo Habermas, não pode estar desprendida da tradição cultural. E, nesse ponto especificamente, Habermas dirá na *Teoria da Ação Comunicativa*, que há dois caminhos para esclarecer o novo padrão de coordenação de ações. Ou se segue Mead em sua teoria e psicologia social, caminho criticado pelo próprio Habermas, uma vez que a teoria social de Mead é unilateral e não aborda questões provenientes da dimensão cultural, portanto, constitui-se em uma teoria social com *déficit* filogenético; ou se opta pelo caminho de uma teoria da comunicação que aborde o conceito amplo de ação comunicativa e, nesse sentido, passa a contar com o entendimento lingüístico enquanto ponto norteador da coordenação da ação. Esse último é o caminho escolhido por Habermas. Por esse caminho – o da teoria da comunicação – a questão a ser respondida é: “[...] Como pode o *ego* vincular ao *alter* através das

⁵⁹² PPM, p. 213-214.

⁵⁹³ PPM, p. 214.

⁵⁹⁴ MEAD, G. p. 218 *apud* DALBOSCO (2004), p. 175.

⁵⁹⁵ DALBOSCO (2004), p. 176.

ofertas a que seus atos de fala se unem, de modo que as ações do *alter* fiquem conectadas sem conflito com as ações do *ego*, dando assim lugar a um vínculo de cooperação?”.⁵⁹⁶

Contudo, interessa-nos, no momento, reter a crítica de Habermas, segundo a qual Mead teria sobreposto a dimensão ontogenética à filogenética. Habermas afirma que Mead “[...] se concentra na linguagem como meio em que se efetua a coordenação da ação e como meio em que se cumpre a socialização, deixando quase sem analisar a linguagem como meio em que os sujeitos chegam a se entender”.⁵⁹⁷ Essa ausência referente à permanência do ‘entendimento’ na teoria de Mead será buscada em Durkheim e, com isso, acredita Habermas concluir a tarefa da reconstrução filogenética.

Os mundos subjetivo, social e objetivo são constitutivos, na sua gênese, com as *três raízes pré-lingüísticas da força ilocucionária* dos atos de fala. Mead, em sua teoria da comunicação, promove um tratamento desequilibrado dessas três dimensões, pois concede primazia à reconstrução do mundo social – no qual trata da formação da estrutura de ação e do modo pelo qual os indivíduos assumem seus papéis sociais – e do mundo subjetivo – mostrando como ocorre a formação da identidade e as condições de o indivíduo participar de interações regidas normativamente. Para os mundos social e subjetivo estão direcionados, respectivamente, os conceitos de *papel social* e de *formação da identidade*. Já ao mundo objetivo, onde ocorrem a percepção e a manipulação dos objetos externos, Mead não dispensa a devida atenção. Para Habermas, é possível avançar na reflexão de Mead e dela extrair a percepção do mundo externo em termos psicológicos. Porém não há interesse, em nosso trabalho, seguir por este caminho. O que nos interessa e nos move desde o início, em razão da teoria da evolução social, é saber como Mead inter-relaciona os mundos social e subjetivo e verificar como Habermas se apropria dessa reconstrução para assegurar o êxito de uma relação equilibrada entre socialização e integração social, entre indivíduo e sociedade.⁵⁹⁸

Ao tratar da formação da identidade, Mead visa a dar conta também das expectativas de comportamento que são estruturadas a partir do momento em que ocorre o deslocamento de padrões concretos de comportamento para assunção de papéis sociais propriamente ditos. É importante notar que no momento em que se passa a ter expectativas de comportamento (e de comportamentos generalizados), vem abaixo a sanção proveniente de pessoas particulares que encarnam autoridade.

⁵⁹⁶ TkH II, p. 45; TAC II, p. 42.

⁵⁹⁷ TkH II, p. 46; TAC II, p. 43.

⁵⁹⁸ Com base nas colocações de Habermas é possível sintetizar duas fraquezas no pensamento de Mead. A primeira refere-se ao fato de não ter dado conta de um conceito amplo de racionalidade que pudesse contemplar o entendimento, a coordenação de ações e a socialização, ficando restrito apenas às duas últimas. A segunda está relacionada ao fato de permanecer preso à dimensão ontogenética, sem ter dado suficientemente conta da relação ontofilogenética.

Habermas destaca que Mead e também Freud perceberam bem essa mudança da autoridade particular para a autoridade suprapessoal.

Freud e Mead se deram conta de que estes padrões de comportamento se desligam das intenções e dos atos de fala das pessoas particulares e da vinculação de tais intenções e atos a um determinado contexto e adquirem a forma externa de normas sociais à medida que as sanções associadas com eles são internalizadas mediante o mecanismo de adoção da atitude do outro, isto é, ficam transladadas ao interior da personalidade fazendo assim independentes do poder de sanção das pessoas concretas de referência.⁵⁹⁹

O padrão de comportamento quando internalizado torna o indivíduo consciente de que a sua expectativa de comportamento está diluída intersubjetivamente, sob o pano de fundo da autoridade de um arbítrio suprapessoal.⁶⁰⁰ Somente nesse nível de consciência imanente aos indivíduos, devido à internalização de padrões de comportamentos, torna possível generalizar, no espaço e no tempo,⁶⁰¹ o comportamento social. “A autoridade, que reveste a forma simples de imperativos, só se

⁵⁹⁹ Tkh II, p. 57; TAC II, p. 54.

⁶⁰⁰ Em *Consciência Moral e Agir Comunicativo* Habermas faz uma menção à Mead dizendo: “[...] Mead explica por que os padrões de comportamento particulares só podem ser generalizados, depois que A ‘aprendeu’ [hat gelernt] a assumir uma atitude objetivante em face de sua própria ação, e, assim, a destacar o sistema das perspectivas de ação entrelaçadas entre A e B dos contextos particulares nos quais se dá em cada caso o encontro dessas duas pessoas. É quando A, em suas interações com B, se apropria ao mesmo tempo da atitude que um membro de seu grupo social assumiria em face de ambos, como uma pessoa não-envolvida, que ele pode se tornar consciente da permutabilidade das posições tomadas por A e B”. (188-189) [Essa passagem no original ver em: HABERMAS, Jürgen. *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, p. 165.] Nessa passagem Habermas está procurando demonstrar como ocorre a transformação das formas de reciprocidade no âmbito das relações sociais. Criam-se, desse modo, as condições para assegurar a sustentabilidade de uma forma simétrica de reciprocidade que, circunscrita à ordem imperativa de uma generalização social, viabiliza, aos membros do grupo social, o direito de esperar uns dos outros situações de ações específicas que preencham as expectativas generalizadas do comportamento. Com isso quer mostrar que o estabelecimento do nível convencional de comportamento, necessita de um conceito não estratégico de ação, isto é, precisa de um conceito a arbítrio supra-pessoal. Conforme afirma: “[...] o conceito da expectativa do comportamento satisfeita por uma autoridade supra-pessoal (isto é, do papel social) aplaina a diferença entre imperativos alheios e as intenções próprias e transforma de igual maneira tanto o conceito da autoridade quanto o do interesse”. (CMAC, 186) Fica manifesto que o arbítrio supra-pessoal é o único conceito capaz de diluir em si a polaridade entre autoridade (ordenamento heterônomo) e interesses (ordenamento subjetivo). Os detalhes da argumentação acerca do arbítrio supra-pessoal Habermas os desenvolveu em *Consciência Moral e Agir Comunicativo* ao discutir o desenvolvimento da consciência moral de Kohlberg ligado às perspectivas de ação de Selman. A esse respeito conferir minha Dissertação de Mestrado, capítulo 3. Além do enfoque na dimensão da reciprocidade presente na citação acima, cabe notar, que a explicação de Mead para alcançar o nível da reciprocidade, exige, da parte dos agentes, condições e capacidade de aprendizagem. É preciso, como ele mesmo afirma, que o sujeito da ação ‘aprenda’ a assumir uma atitude objetivante em face de sua própria ação. Isso é bastante revelador, pois demonstra que o indivíduo para Mead não só adquire sua individuação por meio do social, mas, sobretudo, aprende coletivamente, ou seja, aprende socialmente. Nesse enfoque é possível afirmar que a contribuição de Mead para Habermas, além do desdobramento evolutivo da linguagem é também a noção de que a própria aquisição da interação mediada lingüisticamente resulta de um processo de aprendizagem. É certo que, pela característica ontogenética da reflexão de Mead, o aprendizado a que se refere é um ‘aprender individual’. O aprender no sentido de ‘aprendizado coletivo’ será buscado em Durkheim. Contudo, de qualquer forma, o importante é ressaltar que a contribuição de Mead não deixa de expressar a dimensão da aprendizagem. Isso se liga à afirmação de Habermas em *Teoria da Ação Comunicativa* ao considerar a interação como um processo de aprendizagem reconstruível a partir de dentro. (Tkh II, p. 72; TAC II, p. 68.)

⁶⁰¹ A dimensão espaço-temporal é importante porque sinaliza uma vinculação específica do sistema social seja com o tempo, quando são percebidas as mudanças e as variações do próprio sistema, seja com a espacialidade, onde se enraízam as práticas sociais.

transforma em autoridade normativa por meio da internalização. Só então surge a instância do ‘outro generalizado’ que serve de fundamento à validade normativa das normas”.⁶⁰² A adoção da atitude do outro passa a conter uma conotação moral, à medida que passa a dispor de um poder sancionador do grupo social. “O conceito de padrão de comportamento socialmente generalizado, isto é, de uma norma pela qual, em princípio, se supõe em todos a competência de adotar as posições de A e de B só pode formar se A adota uma vez mais a atitude do outro, do outro generalizado, *generalized other*”.⁶⁰³

Mead tem o mérito de mostrar como o indivíduo se apropria do mundo social, deste campo próprio de interação, onde são movidas as relações interpessoais legitimamente reguladas e as orientações de ações guiadas por pretensões de validade normativas. Na apropriação do mundo social, busca-se demonstrar como acontece, de forma co-originária, a apropriação dos controles internos do mundo subjetivo. Significa, do ponto de vista ontogenético, uma delimitação cada vez mais clara do indivíduo em relação à demarcação que separa a realidade institucional do mundo social e as vivências experimentadas em seu mundo subjetivo. O que fica manifesto aqui é que Mead dá, em demasia, prevalência à ontogênese. Nas palavras de Habermas, essa posição, fica explícita com a seguinte afirmação: “[...] Mead somente reconstrói este passo evolutivo desde a perspectiva ontogenética do desenvolvimento do menino”.⁶⁰⁴

É importante ainda destacar que o desenvolvimento da teoria da socialização promovida por Mead “[...] segue o primado genético da sociedade sobre o indivíduo socializado”.⁶⁰⁵ Considera que o indivíduo somente alcança a sua identidade (*Self*) à medida que se integra aos processos sociais por meio da comunicação. Essa leitura, bem presente em Mead, leva à conclusão de que o organismo social é antecedente ao *Self*. Porém, deve-se notar que a teoria da socialização vista por esta perspectiva de leitura – ao estabelecer o organismo social como pressuposto que se dirige ao indivíduo – não contempla em Mead, o caminho inverso. Ou seja, Mead, não parte da socialização para explicar como o organismo social se desenvolveu até alcançar uma estrutura integrada de normatividade. Segundo Habermas, a consideração filogenética é um aspecto não contemplado por Mead, pois, mesmo explorando o potencial lingüístico da comunicação como caminho para a humanização, ele não foi capaz de explicar o nascimento das instituições sociais. A filogênese se

⁶⁰² TkH II, p. 63; TAC II, p. 59-60.

⁶⁰³ TkH II, p. 55; TAC II, p. 55.

⁶⁰⁴ TkH II, p. 69; TAC II, p. 65.

⁶⁰⁵ TkH II, p. 69; TAC II, p. 65.

impõe exigindo esclarecimentos de um ponto de vista genético. Com isso Habermas amplia a sua tarefa, pois assegurar condições de equilíbrio na relação ontogenética significa ir além de Mead e construir uma teoria genética (ou gerativa) da sociedade. De resto, sua preocupação é dar conta de explicitar a teoria gerativa de sociedade a partir de ações sociais (ressaltando principalmente a dimensão comunicativa) determinadas por um sistema de regras pelo qual os indivíduos, no processo de socialização, internalizam os papéis sociais. Habermas entende o solo das interações sociais como um ‘processo concreto de geração de estruturas sociais’ e, por esse motivo, tende a tratar o processo gerativo da sociedade em termos comunicativos, esquivando-se de acentuar a base dessa geração seja na consciência de indivíduos isolados, como fizeram as filosofias de Hobbes ou Kant, seja na consciência de um macro sujeito da espécie, como estabelecido por Hegel e Marx. A comunicação permite a Habermas estabelecer o padrão de relações interpessoais a partir de um sistema de regras abstratas, na qual a intersubjetividade, como ponto basilar, orienta o processo de interação e, conseqüentemente, de socialização individual.⁶⁰⁶

A impressão que se tem é que Mead trilhou um caminho que comunga com o interesse de Habermas no âmbito de uma teoria da comunicação, porém, como dissemos acima, focalizando a constituição do mundo social – com a estruturação de relações interpessoais reguladas legitimamente por normas – a partir da perspectiva ontogenética. Habermas, no entanto, chama atenção para a aprendizagem de normas no nível pós-convencional. Nesse nível, a legitimidade ou compreensão tradicionalista das normas perde o referencial de fundamentação, devendo, a partir daí, buscar aporte no conceito de racionalidade comunicativa. Como defesa se diz que o nível pós-convencional substituiu a tradição, enquanto base de legitimação das normas, por um procedimento discursivo que contempla uma alternativa hipotética em relação à cooperação e à consecução de fins coletivos pelo grupo. Na etapa pós-convencional, o mundo da vida encontra-se diferenciado e os agentes estão cientes dos interesses divergentes.⁶⁰⁷ Na visão de Habermas, o nível pós-convencional,

⁶⁰⁶ BANNELL (2006), p. 98.

⁶⁰⁷ A consciência por parte dos agentes da ação de que há interesses divergentes no nível pós-convencional não é suficiente para concordar com a alegação de que esse nível provoca uma ruptura abrupta dos valores e normas sociais e, por esse motivo, faria com que o indivíduo retornasse ao nível pré-convencional do individualismo egocêntrico. Com Habermas é possível demonstrar a improcedência desse tipo de posicionamento, visto que o nível pós-convencional acolhe ações orientadas por princípios discursivos que visam o entendimento independente de normas e valores, porém, sem negar a estrutura normativa social e os valores nela adstritos. Num outro enfoque é ainda possível dizer que o nível pós-convencional também possibilita, diante da inter-relação da postura do observador com a do participante, a realização de ações estratégicas e instrumentalizadas, cabendo, portanto, registrar que a estrutura de uma ação instrumental e/ou estratégica não é a mesma de uma ação egocêntrica individualista. Não significa que a pessoa que age estrategicamente seja, por esse motivo, tida por egocêntrica ou individualista. Sobre esse ponto conferir minha Dissertação de Mestrado “Moral Pós-convencional em Habermas”, capítulo 3, sub-itens 3.5.1 e 3.5.2.

em seu aspecto normativo, não mais dispõe de condições explicativas de um ponto de vista estritamente ontogenético, cabendo, a partir daí, uma explicação do ponto de vista da evolução social, ou seja, que leve em conta também a diferenciação social e sua exigência de padrões de normatividade que transcendam os pactos convencionais.

Para Habermas, a reflexão de Mead padece de uma argumentação que dá voltas em círculos quanto à relação ontofilogenética. A instância do ‘outro generalizado’ e, igualmente dos conceitos de ‘consenso normativo’ e de ‘interação regida por normas’, necessita de explicação no campo filogenético, mas em Mead estas questões permanecem gravitando na órbita do indivíduo, pois a dimensão social é pressuposta, mas não devidamente explicitada.

Mead procede circularmente: para explicar a passagem filogenética desde a interação mediada simbolicamente à regida por normas abre mão de uma instância que tem introduzido ontogeneticamente, inclusive quando a ontogênese deste ‘outro generalizado’ não possa, por sua vez, ser explicado sem recorrer à filogênese.⁶⁰⁸

A questão da consciência coletiva [ou identidade do grupo e ‘outro generalizado’], como dissemos, está pressuposta na reflexão de Mead, porém, reduzida ao próprio desenvolvimento da personalidade. É como se houvesse entre personalidade e sociedade um estado de consciência, mas um estado de consciência caracterizado pela fusão do *I* e do *Me* (do eu e do super-ego),⁶⁰⁹ ou seja, o sempre presente redutor ontogenético da reflexão de Mead.

Habermas acredita que o caminho para sair do impasse da circularidade seja compreender a interação a partir da perspectiva do participante, porém, considerando a interação como um *processo de aprendizagem* reconstruível desde dentro.⁶¹⁰ O que deseja, em síntese, é apreender a emergência de estruturas de interação a partir de um complexo de estruturas anteriores. Para isso leva em consideração a teoria da aprendizagem, já devidamente presente em sua obra desde a década de 1970. Mead tentou explicar a passagem de um complexo de estrutura a outro [linguagem mediada por gestos para a linguagem simbolicamente mediada] utilizando um único mecanismo que é a adoção da atitude de *alter*, por parte do *ego*. Assumir a atitude do outro representa uma maneira de agir em conformidade a normas, portanto um comportamento de acordo com um papel social. A dimensão normativa aí presente, a normatividade social inerente à prática dos envolvidos na interação, é decorrência única e exclusiva da posição do ‘outro generalizado’ que, por sua vez, representa uma autoridade normativa, mas não uma autoridade no sentido de um arbítrio

⁶⁰⁸ TKH II, p. 72; TAC II, p. 67.

⁶⁰⁹ TKH II, p. 73; TAC II, p. 69.

⁶¹⁰ TKH II, p. 72; TAC II, p. 68.

suprapessoal. Deve-se notar que se trata, nesse contexto, de um modelo normativo próprio do nível convencional. Mead não conseguiu, portanto, alcançar o nível normativo pós-convencional. Esse modelo de validade normativa que Mead faz derivar da autoridade moral do ‘outro generalizado’ somente adquire sentido caso o indivíduo (ego) interiorize as expectativas de comportamento do outro (alter) e também as possíveis sanções provenientes do grupo. Nesse ponto, Habermas tece uma importante crítica ao dizer que a explicação de Mead, no quesito da validade normativa, só pode ser válida para a ontogênese, pois a possibilidade de infringir sanções em nome dos grupos implica que estes já tenham sido constituídos antes como comunidades de ação.⁶¹¹ Portanto, Mead teria apelado para a filogênese sem ao menos ter a preocupação de explicitá-la. O *déficit* que reclama Habermas é o da ausência de uma teoria social genética.

O caminho para sair do redutor ou da circularidade ontogenética presente em Mead é buscar uma complementação na teoria da religião de Durkheim. Habermas não pretende abandonar o programa reconstrutivo de Mead, já que visualiza nele aspectos importantes para o desdobramento da teoria da ação comunicativa e, naquilo que temos buscado neste trabalho, ganhos altamente significativos para a teoria da evolução social. Por isso, o passo seguinte é complementar Mead e não abandoná-lo. Complementar naquilo em que seu pensamento é deficitário, apontando, por exemplo, a dimensão do simbolismo religioso – anterior à autoridade do ‘outro generalizado’ – enquanto núcleo arcaico da consciência normativa, aspecto que não foi levado em consideração por Mead e para o qual Habermas irá encontrar em Durkheim condições de esclarecer a gênese da dimensão filogenética.

O apoio que se busca em Durkheim é, de modo fundamental, o estudo que este faz da ‘consciência coletiva’. A partir da reconstrução do conceito de ‘consciência coletiva’ Habermas acredita ser possível identificar a raiz pré-lingüística da ação comunicativa, sua dimensão simbólica, capaz de ser reconstruída sobre a ótica da ‘ação regida por normas’.⁶¹²

⁶¹¹ TkH II, p. 73; TAC II, p. 68. Mead deriva a validade normativa da autoridade isenta de sanção, isto é, da autoridade moral do ‘outro generalizado’. Esta instância surge, certamente, por via de uma interiorização das sanções do grupo; porém a explicação só é válida para a ontogênese, pois, para que se possa infligir sanções em nome de grupos, estes têm que ser anteriormente constituídos como comunidades capazes de ação.

⁶¹² TkH II, p. 74; TAC II, p. 69.

4. 2. – A Dimensão Filogenética na perspectiva de Durkheim.

A percepção de Durkheim acerca da manifestação religiosa, no início de seus trabalhos, consistia em vê-la como fenômeno social que cumpre a função de manter a unidade do grupo social. A religião preenche o quesito de uma instituição social com o papel de assegurar o equilíbrio, a disciplina e a integração da sociedade. Para Weiss, a religião tem o “seu papel definido como produto do sentimento que vincula o indivíduo ao ser social”, cabendo à sociologia, na visão de Durkheim, “examinar as forças sociais que dominam o crente, concebidas enquanto um produto direto dos sentimentos coletivos”.⁶¹³ Assim Durkheim define a religião:

Uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles a que ela aderem.⁶¹⁴

O caráter social da religião provém das obrigações inerentes às crenças que fazem parte de um determinado grupo social e se impõem a seus membros. Portanto, a religião enquanto elemento impositivo de obrigação ao grupo social, revela-se portadora de conotações morais.

A consideração acerca da raiz pré-lingüística do agir comunicativo, Habermas busca em Durkheim, de forma específica no simbolismo religioso, mantenedor do consenso normativo tradicional e responsável pela reprodução simbólica do mundo da vida, em seus três componentes – cultura (reprodução cultural), sociedade (integração social) e personalidade (socialização). Estas funções que eram mantidas pelo sagrado perdem, pouco a pouco, seu espaço de atuação, sendo substituídas, na época moderna, pela autoridade do consenso racional promovido pelo agir comunicativo. Baseando-se na sociologia de Durkheim ele parte do modelo de sociedade totalmente integrada sob o enfoque da religião, em que a linguagem encontrava-se ociosa quanto aos papéis que, posteriormente, no processo de racionalização do mundo da vida, passou a desempenhar nos âmbitos da reprodução da vida social, da coordenação da ação e da socialização. No modelo tradicional de sociedade, mantido sob a rubrica da religião, as imagens de mundo, as instituições e, igualmente a personalidade individual estavam totalmente integradas. Somente quando a ação comunicativa passou a desempenhar, de fato, as funções de entendimento, de integração social e de formação da personalidade, pode-se afirmar a ocorrência do desligamento simbiótico entre sociedade e religião. Para Habermas “[...] somente quando as estruturas de ação orientada ao

⁶¹³ WEISS, Raquel. “Durkheim e as formas elementares da vida religiosa”. Anexo 1, p.2. (in mimeo)

⁶¹⁴ DURKHEIM, Émilie. Formas Elementares da Vida Religiosa, p. 32. *apud* In: WEISS, Raquel. “Durkheim e as formas elementares da vida religiosa”. Anexo 1 (in mimeo)

entendimento se tornam eficazes, se produz uma linguistização do sacro, o qual determina a forma da lógica de mudança que Durkheim observa na integração social”.⁶¹⁵ Na verdade, o que Habermas pretende, seguindo Durkheim, é partir de um modelo de sociedade monolítica, com seus componentes integrados e subsumidos na religião, para mostrar como a racionalidade da ação orientada ao entendimento se desprende desse contexto, num processo paralelo de abstração das imagens de mundo, da universalização do direito e da moral e da formação da individuação.

No processo sócio-evolutivo que contempla a abstração das imagens de mundo, a universalização do direito e da moral e a formação da identidade, o elemento normativo – implicado na moral e no direito – adquire significativa relevância, já que é o único a recolher a herança da religião. A modernização ou evolução cultural ligada à diferenciação entre ciência, moral e arte demonstra que nem ciência nem arte se ocuparam da preservação dos elementos religiosos; elementos que mantiveram, nos modelos sociais não diferenciados, a unidade normativa. Daí a leitura de Durkheim que aponta para uma dependência da moral e do direito, em escala cada vez maior, dos processos de formação lingüística do consenso. “[...] Quando a comunidade de fé e de cooperação se seculariza, somente uma moral universalista pode manter o caráter obrigatório”.⁶¹⁶

Durkheim se dedicou à elucidação da validade normativa das instituições sociais, buscando explicar o caráter obrigatório imanente às normas no âmbito da interação. Tais normas possuem, enquanto regras vinculantes, um caráter moral, pois determinam a ação consensual dos participantes envolvidos em uma interação. O caráter interpessoal, próprio da regra moral, Durkheim procurou caracterizá-lo a partir da filosofia prática kantiana, segundo a qual o indivíduo deve agir em correspondência com a universalidade das expectativas de comportamento de todos os membros de uma comunidade. A autoridade da norma moral impõe uma obrigatoriedade incondicional que incide diretamente na vontade do agente, considerando-se que este caráter de obrigatoriedade não deriva somente de imposições externas, mas, antes, funda-se no próprio respeito à lei. A coerção moral exercida pela consciência implica, também, levar em conta que a obrigatoriedade da ação moral não seja compreendida simplesmente como um constrangimento exercido pela consciência moral diante das inclinações, mas deve-se pressupor que haja o desejo (querer), por parte do agente, de agir moralmente.

⁶¹⁵ TkH II, p. 134; TAC II, p. 126.

⁶¹⁶ TkH II, p. 137; TAC II, p. 129.

Durkheim irá, portanto, fundamentar suas análises acerca da validade das regras morais buscando auxílio no poder impessoal do sagrado que, segundo avalia, dispõe de condições para transcender a esfera do individual. Na observância das práticas culturais, os crentes, diante do sagrado, se despem de suas ações profanas, caracterizadas por atitudes egocêntricas e utilitaristas, e adentram em uma dimensão comunicativa fundida “[...] com o poder impessoal do sagrado, o qual transcende todo o meramente individual”.⁶¹⁷ Por outro lado, o sagrado ainda estabiliza a ambivalência própria dos sentimentos morais entre seguir os preceitos morais diluídos na reciprocidade universal ou deixar-se se conduzir por apelos privados das inclinações e dos interesses pessoais. O aspecto que Habermas destaca das analogias estruturais entre o sagrado e a moral é a própria conclusão a que chegou Durkheim, a saber, a compreensão de que a moral tem uma base sagrada. “[...] Partindo das crenças, Durkheim entende a religião como expressão de uma consciência coletiva, supra-individual”.⁶¹⁸ Contudo, tal visão, segundo Habermas, cai em circularidade, já que a moral acaba sendo reduzida ao sagrado e este, por sua vez, compreendido como representação coletiva de uma entidade, da qual procede um sistema de normas obrigatórias. A impressão que se tem é que os conceitos de ‘consciência coletiva’ ou ‘representação coletiva’ não são senão a personalização da sociedade por meio de um sujeito expandido: o próprio sagrado.

As crenças são definidas como representações religiosas que “[...] caracterizam-se por impor certo olhar que divide a realidade entre o sagrado e o profano, enquanto oposições absolutas, ou, mais especificamente, as crenças são ‘representações que exprimem a natureza das coisas sagradas e a relação que elas mantêm, seja entre si, seja com as coisas profanas’”.⁶¹⁹ Acrescenta ainda que as crenças traduzem “[...] o modo com que a consciência coletiva age sobre as consciências individuais”.⁶²⁰

As representações coletivas, segundo Durkheim, estabelecem a conexão entre religião e sociedade, mas é a partir da sociedade que se deve atentar para a origem de todas as crenças, sendo dela também que deriva o sentimento do sagrado.⁶²¹ É dessa relação entre religião e sociedade que se torna possível a explicitação do sentimento do sagrado. Não cabe a nós aprofundar essa relação, cabe-nos apenas destacar o papel que o sagrado ocupa na manutenção da unidade do grupo, ou seja,

⁶¹⁷ TKH II, p. 79; TAC II, p. 74.

⁶¹⁸ TKH II, p. 80; TAC II, p. 75.

⁶¹⁹ DURKHEIM, Émilie. Formas Elementares da Vida Religiosa. *apud* In: WEISS, Raquel. “Durkheim e as formas elementares da vida religiosa”. Anexo 1. p. 9.

⁶²⁰ DURKHEIM, Émilie. Formas Elementares da Vida Religiosa, p. 231. *apud* In: WEISS, Raquel. “Durkheim e as formas elementares da vida religiosa”. Anexo 1. p. 19. (in mimeo)

⁶²¹ WEISS, Raquel. “Durkheim e as formas elementares da vida religiosa”. Anexo 1, p. 17. (in mimeo)

o papel de autoridade moral que impõe prescrições normativas que atravessam diversas constelações históricas. Ao sagrado pertencem as crenças, os mitos, as lendas e todas as representações coletivas de religiosidade de um grupo social determinado. Desse modo, para Durkheim, confundem-se o sagrado e o social. O social é o sagrado como o sagrado passa a exprimir a natureza *sui generis* do social”.⁶²²

Aspecto importante também tratado por Durkheim é a prática ritual, pois dela se depreende o consenso normativo que é simbolicamente mediado. Os ritos consistem num modo de ação religiosa em que as regras “[...] determinam como o homem deve comportar-se com as coisas sagradas”.⁶²³ Nesse sentido, os ritos ocupam uma importante função social ao garantir que os indivíduos, já no processo de formação, aos poucos, vão-se adequando às crenças de sua religião, garantindo assim coesão e unidade ao grupo religioso, o mesmo que grupo social. O consenso daí derivado encontra-se num patamar pré-lingüístico, fruto das convicções religiosas – estas sim expressas lingüisticamente – renovadas, por meio das práticas rituais, que permitem o fortalecimento da consciência de comunhão entre seus membros. A fé religiosa que, segundo Durkheim, é sempre fé de um coletivo, contribui para o encaminhamento da solução de um problema complexo de interesse de toda teoria social. Trata-se da seguinte questão por ele colocada: “[...] como podemos pertencer por inteiro a nós mesmos e também completamente a outros? Como podemos estar em nós e fora de nós?”.⁶²⁴ O encaminhamento de tal questão, na ótica de Durkheim, orienta-se através dos símbolos religiosos, os quais propiciam o mesmo significado simbólico aos membros de uma comunidade, de tal forma que a interação dos membros desse grupo, pautada sobre a mesma unidade semântica do sagrado, permite a realização, ainda que incipiente, da intersubjetividade. A esse respeito, Habermas complementa: “[...] o simbolismo religioso pode ser entendido como meio para uma forma especial de interação simbolicamente mediada. Esta, a prática ritual, serve a uma comunhão realizada comunicativamente”.⁶²⁵

Na mesma seqüência Habermas afirma: “[...] As ações rituais permitem inferir que o sagrado é expressão de um consenso normativo que é atualizado regularmente”.⁶²⁶ Segue dessa afirmação a

⁶²² FREITAG, Bárbara. *Itinerários de Antígona. A questão da Moralidade*. 4ª edição. Campinas, SP: Papirus, 1992. p. 122.

⁶²³ DURKHEIM, Émilie. Formas Elementares da Vida Religiosa. *apud* In: WEISS, Raquel. “Durkheim e as formas elementares da vida religiosa”. Anexo 1. p. 9.

⁶²⁴ TkH II, p. 83; TAC II, p. 78. Nota-se que as respostas de Mead a essas questões não são insuficientes, apenas ficam limitadas à dimensão ontogenética.

⁶²⁵ TkH II, p. 84; TAC II, p. 79.

⁶²⁶ TkH II, p. 84; TAC II, p. 79.

compreensão de que o sagrado é a base geradora do consenso normativo, e o consenso normativo, por sua vez, é o elemento constitutivo da identidade coletiva. Temos três conceitos que aparecem numa hierarquia de causalidade disposta da seguinte forma: sagrado, consenso normativo e identidade coletiva. Acerca do último cabe apontar duas observações. (i) a identidade coletiva é derivada de um consenso normativo, como dissemos acima, (ii) porém, não é um consenso alcançado ou construído por meio pretensões de validade levantadas no exercício discursivo de uma interação comunicativa. Isso porque, no estágio inicial da construção da identidade coletiva, deve-se levar em conta que a identidade individual também está em gestação. Não se tem ainda um indivíduo plenamente autônomo capaz de tematizar a validade normativa por meios discursivos. Seguindo Durkheim, afirmará Habermas: “[...] a identidade dos membros do grupo se constitui co-originariamente com a identidade do grupo”.⁶²⁷ Essa afirmação denota um aspecto importante para o que Habermas busca concluir com Durkheim: a vinculação ontofilogenética.

Partindo da prática ritual movida por símbolos religiosos, é possível dizer que desse contexto emana um consenso normativo, responsável pela identidade coletiva. Esse tripé solidifica a relação de intersubjetividade do coletivo que, tendo a unidade do sagrado como base fundante, permite que os membros dessa comunidade se expressem na categoria da primeira pessoa do plural. Daí provém a proposta de Durkheim que almeja mostrar a validade normativa das instituições (âmbito da integração social) no quesito do *consenso normativo* proveniente dos símbolos religiosos (sagrado) e, ao mesmo tempo, derivar a identidade pessoal (âmbito da personalidade) da *identidade coletiva*. Significa que ambas as dimensões – social e individual – derivam da mesma matriz: o simbolismo religioso. Do ponto de vista filogenético cabe perguntar pela distinção conceitual que possivelmente exista na proposta de Durkheim entre sagrado (símbolos religiosos), consenso normativo (derivado do primeiro) e identidade coletiva (derivado desse último). Em princípio parece não haver distinções analíticas suficientes entre esses conceitos, o que levaria a afirmar que Durkheim faz uma leitura em círculos, correndo o risco, inclusive, de reducionismo ontogenético. Habermas considera que a distinção entre estados de consciência individuais e coletivos, na leitura de Durkheim, é, em última instância, resultado de estados de consciência simplesmente do indivíduo.⁶²⁸ Diz ele: “[...] O indivíduo deve sua identidade, como pessoa, exclusivamente à identificação com, ou a interiorização de, características da identidade coletiva; a identidade pessoal é representação da identidade

⁶²⁷ TkH II, p. 85; TAC II, p. 80.

⁶²⁸ TkH II, p. 91; TAC II, p. 85.

coletiva”.⁶²⁹ Por outro lado, deve-se considerar que a identidade coletiva é refletida no indivíduo, o que reforça a afirmação acima citada de que a identidade coletiva não é senão um estado de consciência do próprio indivíduo. Tanto Durkheim como Mead têm em comum o fato de conceberem a identidade pessoal “[...] como estrutura que nasce da adoção de expectativas de comportamento socialmente generalizadas”.⁶³⁰ Porém, cada um deles, com suas propostas, pecam por leituras em círculos ou com implicações reducionistas.

Segundo Habermas o impasse colocado por Durkheim reflete, em parte, uma leitura dualista presa às categorias da filosofia da consciência, sem a devida atenção aos pressupostos do entendimento lingüístico, faltando a ele conceder atenção à comunicação lingüística como importante função mediadora. Nas palavras de Habermas “[...] esta não-atenção à dimensão do entendimento lingüístico explica também o insatisfatório dualismo que Durkheim mantém acerca da relação entre indivíduo e sociedade”.⁶³¹ Mais adiante complementa: “[...] somente através da ação comunicativa podem ramificar-se as energias de solidariedade social ligadas ao simbolismo religioso e comunicar-se como autoridade moral, o mesmo às instituições e às pessoas”.⁶³²

Habermas quer, desse modo, explorar a ação comunicativa como função mediadora entre a solidariedade social proveniente do lastro ritual, de um lado, e as normas e as identidades pessoais, de outro. Ao mesmo tempo que a ação comunicativa é vista com uma função própria de mediação, Habermas indica, ainda, um itinerário para o desdobramento evolutivo que ocorre no âmbito da interação. A idéia é partir dos fundamentos sagrados da autoridade moral [com Durkheim] e seguir, de um ponto de vista filogenético, a linha evolutiva que permite esclarecer a passagem da interação mediada por símbolos para a interação regida por normas. Num segundo momento, busca analisar a validade normativa baseada no sagrado [âmbito da interação regida por normas] para seguir, também de um ponto de vista evolutivo, a passagem da interação mediada por símbolos para a linguagem propriamente dita. Nesse ínterim, Habermas busca vincular os aspectos teóricos levantados por Mead e Durkheim, preferencialmente aqueles que fornecem fôlego à sua teoria da ação comunicativa, mas também os complexos de interação sociais postulados por estes autores, ainda que hipotéticos, para servir de ponto de partida da evolução sociocultural.⁶³³

⁶²⁹ TkH II, p. 91-92; TAC II, p. 86.

⁶³⁰ TkH II, p. 92; TAC II, p. 86-87.

⁶³¹ TkH II, p. 91; TAC II, p. 85.

⁶³² TkH II, p. 96; TAC II, p. 90.

⁶³³ TkH II, p. 118; TAC II, p. 111.

Nesse sentido insere também a concepção de educação de Durkheim, segundo a qual constitui-se um processo em que “[...] a sociedade renova continuamente os pressupostos de sua própria existência”.⁶³⁴ A educação assume para si a função de organizar o ser social no ser individual afim de fazê-lo aperfeiçoar-se no convívio com os demais indivíduos numa comunidade de coesão, unidade e moralidade.

O ser novo que a sociedade cria, através da educação, representa tudo aquilo que há de melhor no homem, tudo aquilo que existe de propriamente humano. É por esta razão que Durkheim afirma que não existe antagonismo entre a sociedade e o indivíduo, pois indivíduo e sociedade são complementares. Esta idéia de complementaridade é algo bastante peculiar em sua teoria, e é também aquilo que justifica a sua concepção de educação como um processo de transmissão e de internalização dos valores morais, como algo positivo.⁶³⁵

Contudo Habermas direciona a estrutura da evolução sociocultural para o âmbito da linguagem. A idéia, como vimos, que o orienta é a de que as funções de integração social e manifestações expressivas [personalidade], inicialmente cumpridas pela prática ritual, aos poucos, num processo evolutivo, vão-se desprendendo da autoridade sagrada até serem substituídas pela autoridade do consenso. Nas palavras de Habermas esse processo caracteriza a “[...] emancipação da ação comunicativa a respeito de contextos normativos protegidos pelo sagrado. O desencantamento e despontencialização do âmbito do sagrado se efetuam por *via de uma linguistização do consenso normativo básico assegurado pelo rito*; e com ele fica, por sua vez, desatado [desligado] o potencial de racionalidade contida na ação comunicativa”.⁶³⁶ O objetivo é atingir a unidade do coletivo por intermédio da unidade de uma comunidade de comunicação que possa efetivar, de fato, um consenso alcançado comunicativamente.

Para tanto Habermas se empenha na investigação da identidade coletiva de Durkheim, enquanto construção filogenética, colocando duas questões essenciais: (i) como é possível derivar da identidade coletiva a solidariedade social e fazer com que esta se ramifique no sistema das instituições sociais; e (ii) como é possível entender a individualidade dos membros do grupo social a partir da identidade coletiva. Tais questões constituem o pano de fundo de dois temas clássicos na teoria da sociedade: “[...] como é possível a ordem social ou integração social e como se relacionam entre si indivíduo e sociedade”.⁶³⁷

⁶³⁴ WEISS, Raquel. Tese de Doutorado, p. 44. (in mimeo)

⁶³⁵ WEISS, Raquel. Tese de Doutorado, p. 50. (in mimeo)

⁶³⁶ Tkh II, p. 118-119; TAC II, p. 112.

⁶³⁷ Tkh II, p. 86; TAC II, p. 80.

O fato de Habermas não possuir uma reflexão mais acentuada acerca da política,⁶³⁸ plenamente desenvolvida na *Teoria da Ação Comunicativa*, levou-o a tratar o tema da identidade por um viés mais próximo à esfera da ética. No campo da ética, a discussão a respeito da identidade configura-se mais ligada ao indivíduo, a sua intimidade e privacidade. No campo da política, a identidade é tematizada em vista do espaço público e da consciência cidadã.⁶³⁹ Por esse viés mais amplo, socialmente, a identidade é delimitada num campo de cisão entre homem público e homem privado, devendo igualmente buscar o ‘a si mesmo’ e o outro, o igual e o distinto. Na esteira de Hegel que compreende a identidade como luta por reconhecimento, luta formada que “parte, por sua vez, do reconhecimento explícito e fálivel da coexistência entre os homens (*eticidade*)”,⁶⁴⁰ Habermas irá tratar o reconhecimento a partir da aceitação do diálogo, do pressuposto da intersubjetividade, que move toda a construção teórica do agir comunicativo e ainda faz girar, em outra ordem, fora do paradigma da consciência, a racionalidade prática, a qual é, nesse sentido, uma reivindicação própria da modernidade.⁶⁴¹ Habermas busca, então, essa reabilitação com base no conceito de intersubjetividade – trilhando pelo viés da formação racional da vontade –, o que lhe assegura também uma base possível para a homologia da identidade individual e da identidade coletiva. Porém, ao tratar de identidade coletiva, como o faz Durkheim, o primado recai sobre uma identidade mais ética do que política.

No terreno político existe um espaço constitutivo de coletividades identificantes que se vale de componentes simbólicos de solidariedade, ritualidade e teatralidade. A identidade é um imperativo autoconstitutivo no nível do social que se reforça somente quando está interconectado com o terreno da ética, de uma reflexão normativa que permite questionarmos sobre o projeto de vida pelo qual apostamos.⁶⁴²

No entanto, Habermas almeja um espaço aberto e reflexivo que permita a formação reflexiva da vontade racional isenta de argumentações coercitivas e, desse modo, valoriza a comunicação como uma espécie de saber e de competência adquirida. É com base nesses pressupostos comunicativos que ele acredita possível a colocação da teoria social sob nova perspectiva, pela qual ela não seria plenamente identificada com a base da *eticidade*. Novamente o vemos utilizar-se da cultura e do *ethos* próprio dos grupos coletivos para destacar a importância da linguagem.

⁶³⁸ Antes de *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, Habermas ao tratar de espaços coletivos faz sempre menção ao termo ‘instituições sociais’, não dispondo ainda de uma referência explícita, por exemplo, dos conceitos de Estado e Direito. Cf: PINZANI (2001), p. 20.

⁶³⁹ LARA, Maria Pía. La Identidad Social em Habermas: entre el Consenso y la Alteridad. In: *Revista Doxa*. N. 07, 1990. p: 257-272, p. 257.

⁶⁴⁰ LARA (1990), p. 258.

⁶⁴¹ LARA (1990), p. 259.

⁶⁴² LARA (1990), p. 260.

Habermas diz que os estudos de Durkheim, principalmente sobre sociologia da religião e do direito, se aproximam da idéia de linguistização, ou seja, da fluidificação comunicativa do consenso religioso básico.⁶⁴³ Habermas quer fazer uso da idéia de linguistização, segundo a qual esta já estaria presente em alguns dos estudos de Durkheim, como forma de justificar a mudança dos âmbitos de integração social como elemento indicador de um processo de racionalização e de evolução social.

O mecanismo de desdobramento da ação comunicativa baseado na reivindicação de pretensões de validade desenvolve-se no curso do processo de linguistificação do sagrado. “A linguistificação do sagrado no domínio da reprodução simbólica (a família e a esfera pública) é, contudo, somente um lado do processo de racionalização; o outro é deslinguistização entre as formas de reprodução material – e nesta se inclui a economia e a administração estatal”.⁶⁴⁴ Se, por um lado, Habermas considera o processo de linguistificação como sinalizador no progresso da dimensão da racionalidade, por outro, nota-se um progressivo e (legítimo) processo de deslinguistificação das esferas sociais. No primeiro caso abre-se o caminho para se tratar a integração social a partir de estruturas normativas provenientes da formação discursiva da vontade. No segundo, a formação discursiva da vontade, sobrepujada pela lógica dos subsistemas, é retirada da pauta, o que abre para Habermas a dificuldade de vincular aspectos sociais mantidos sistemicamente por meio do dinheiro e do poder com a forma integrada socialmente pelo *medium* da linguagem. Habermas busca assegurar à estrutura da ação comunicativa as condições para avaliar a contradição inerente entre estruturas do mundo da vida engendradas lingüisticamente e o crescimento da complexidade sistêmica movida pela racionalidade instrumental.⁶⁴⁵

As patologias sociais daí decorrentes são consideradas resultado de os domínios de vidas estruturadas comunicativamente se subordinarem aos imperativos autônomos dos sistemas de ação organizados formalmente. Patologias resultam da batalha entre sistema e mundo da vida que produz um processo de deformação do mundo da vida, afetado, em seu interior, pelo aumento da burocratização e monetarização. É certo, não obstante, que as patologias sociais, conforme a explicação de Habermas, constituem a reformulação do tema da reificação apresentado no âmbito da teoria crítica.⁶⁴⁶

⁶⁴³ Tkh II, p. 131; TAC II, p. 123.

⁶⁴⁴ BERGER (1991), p. 167.

⁶⁴⁵ BERGER (1991), p. 175-176.

⁶⁴⁶ BERGER (1991), p. 175.

À medida que ocorre o processo de deslinguistização das esferas sociais, a prática comunicativa se vê substituída por um procedimento interno de auto-estabilização próprio dos sistemas sociais que despedem o exercício autônomo de formação da vontade racional. Contudo, Habermas deseja recuperar o potencial lingüístico da formação da vontade racional, visto que esta é “[...] mediadora entre processos históricos concretos e se apóia em esquemas reconstrutivos do que se considera uma racionalidade comunicativa”.⁶⁴⁷

[...] A teoria de Habermas encontra um conceito de intersubjetividade em cujos espaços ético-políticos ficam estruturada a projeção e discussão dos fundamentos e ideais normativos. É uma intersubjetividade de onde se devem tratar os fundamentos da identidade social, do filtro social em que recai cada individualidade. O esforço habermasiano por construir um modelo mediador entre indivíduo e o grupo social se constata com sua idéia de intersubjetividade como o espaço compartilhado em que se configura a formação racional da vontade.⁶⁴⁸ (grifos meus.)

A formação racional da vontade implica a capacidade argumentativa dada sob condições da interação social, em que a comunicação se estabelece como vínculo de reconhecimento do outro e do próprio sujeito, assegurando-se a identidade individual entre diferentes. A identidade coletiva aparece na pauta de discussão como possibilidade de rearticulação e recuperação da intersubjetividade, não como identificação valorativa histórica, mas como valorização de estruturas universais a-históricas que torna possível tratar da pluralidade de valores sem cair no relativismo.⁶⁴⁹ Ao mesmo tempo que visa servir de confluência à pluralidade de valores distribuídos localmente, a intersubjetividade também emerge como ponto de equilíbrio entre o social e o privado, permitindo tratar a identidade a partir da própria estrutura de linguagem. Tem-se aí o objetivo da teoria da ação comunicativa, que é assegurar a discussão pública exercida sem nenhuma espécie de coerção, disponibilizando-se condições de igualdades e chances simétricas para a participação de todos os envolvidos.

Para Habermas “[...] o nascimento das instituições e a formação de identidades constituem os correlatos filogenéticos da formação do mundo social e do mundo subjetivo, que Mead estuda ontogeneticamente”.⁶⁵⁰ A importância das análises de Durkheim, no contexto da reconstrução

⁶⁴⁷ LARA (1990), p. 262.

⁶⁴⁸ LARA (1990), p. 262.

⁶⁴⁹ LARA (1990), p. 267. Expõe Maria Pía Lara: “A identidade individual se concebe em relação às necessidades vinculadas com a nossa interiorização do mundo externo e social, com a auto-estima e a capacidade de orientarmos dentro da interação social em acordo aos nossos valores delimitados por ela. A identidade coletiva contempla também a reprodução cultural, a integração e socialização como fatores chave para a transmissão, reprodução e manutenção dos valores”. (270)

⁶⁵⁰ Tkh II, p. 96; TAC II, p. 90. Sobre a relação dos mundos social e subjetivo, cabe aqui uma pequena observação. A versão em espanhol da *Teoria da Ação Comunicativa*, traduzida por Manuel Jiménez Redondo, apresenta um pequeno

filogenética, é extremamente relevante e sinaliza a possibilidade, como dissemos acima, de complementar Mead e assegurar a relação ontofilogenética sem gerar *déficits* ou inflacionamento para ambas as partes, seja no lado social seja no individual.

Contudo, o projeto de Habermas é fazer com que as condições de racionalidade sejam compatíveis com as condições do consenso alcançado comunicativamente. Ele quer mostrar, a esse respeito, que a comunicação lingüística, tendo como *telos* imanente o entendimento, cumpre alguns pressupostos racionais, os quais contemplam a racionalidade própria dos sujeitos capazes de linguagem e de ação. Essa racionalidade, imanente à linguagem, penetra através de atos comunicativos a dimensão empírica das interações sociais e cumpre funções de reprodução social, isto é, permitem a manutenção e sobrevivência dos mundos sociais da vida. Nesse sentido, é significativo o fato de a racionalidade da ação orientada ao entendimento ser transformada no potencial de racionalização dos mundos da vida, visto que “[...] a linguagem cumpre funções de entendimento, de coordenação de ação e de socialização dos indivíduos, convertendo assim em um meio através do qual se efetuam a reprodução cultural, a integração social e a socialização”.⁶⁵¹

5 – Mead e Durkheim: a aprendizagem como integração e fio condutor ontofilogenético.

Em linhas gerais, a *Teoria da ação comunicativa* aponta a conjunção de Durkheim e Mead na leitura comum da perspectiva sócio-evolutiva. Ambos os autores comungam, com diferenças específicas, das mudanças que ocorrem no âmbito da interação regida por normas. Tais mudanças se especificam à medida que as funções de reprodução cultural, de integração social e de socialização se diferenciam e abandonam a plataforma do sagrado para operar com base na prática comunicativa. A comunidade religiosa que inicialmente exercia papel preponderante na cooperação social transforma-se em uma comunidade de comunicação, na qual o próprio ato de cooperação traz, implícito à estrutura da linguagem, o mecanismo de coerção que anteriormente, no âmbito do sacro, era exercida externamente pela divindade. Essa mudança, que explicita como se alcança a ação regulada por normas mediada lingüisticamente, é importante porque assegura a Habermas dois

lapso de tradução, o que pode gerar um equívoco conceitual. No lugar de mundo subjetivo, o tradutor coloca mundo objetivo. Confira a passagem, respectivamente, na tradução espanhola e no original em alemão: “Self e Society son las rúbricas bajo las que Mead estudia la construcción del mundo social y del mundo objetivo, complementarios el uno del otro”. (TAC II, 40). “>Self< and >Society< sind die Titel, unter denen Mead den komplementären Aufbau von subjektiver und sozialer Welt behandelt.” (Tkh, 43)

⁶⁵¹ Tkh II, p. 132; TAC II, p. 124.

importantes fios condutores de sua teoria de evolução social. O primeiro possibilita jogar luz sobre esta leitura de cunhagem mais antropológica, por meio da reconstrução das estruturas da ação orientada ao entendimento, realizada através da pragmática formal (universal). O segundo permite, seguindo a lingüístificação do sagrado, decifrar a lógica de mudança da integração social, conforme expresso por Durkheim. No entanto, cabe notar um importante registro de Habermas acerca da lingüístificação. “[...] A idéia de lingüístização (lingüístificação) do sacro está, certamente, apontada em Durkheim, porém só se pode desenvolver na linha do projeto reconstutivo de Mead”.⁶⁵² A inferência dessa afirmação dá-se pelo fato de Durkheim apresentar um *déficit* explicativo quanto à passagem de uma forma de integração social a outra, em que não haveria dado conta de reconstruir, a partir de dentro, a transformação da consciência coletiva. Aqui cabe novamente a crítica de Habermas, segundo a qual Durkheim não levou devidamente em conta o fio condutor da evolução da linguagem. Em outros termos, ele não foi capaz de perceber o potencial da ação comunicativa.

Como Habermas pretende recolocar a leitura sócio-evolutiva no mesmo caminho de desenvolvimento pavimentado pelo potencial lingüístico, a estratégia é recorrer a Mead⁶⁵³, já que este autor, entre outros temas, desenvolveu uma teoria da comunicação, como destacamos anteriormente, e entendeu o processo de fluidificação comunicativa das instituições como um processo de racionalização, sendo ainda o primeiro, na visão de Habermas, a buscar a partir de Kant uma fundamentação genética da ética do discurso. Daí decorre a afirmação de Habermas, que visa a destacar o papel e a importância da ética do discurso: “[...] somente uma moral convertida em ‘ética do discurso’ fluidificada comunicativamente, pode neste aspecto substituir a autoridade do santo. Nela fica dissolvido o núcleo arcaico do normativo e desdobra-se o sentido racional da validade normativa”.⁶⁵⁴

Outro aspecto importante, que a moral – no caso aqui tratada, a ética do discurso – possui em relação às esferas da ciência e da arte, é que somente ela – a moral – além de conservar a dimensão normativa do sacro, diluída comunicativamente, também se mantém, a exemplo do sagrado, integrada aos três componentes estruturais do mundo da vida (*Lebenswelt*). Segundo Habermas, é possível afirmar, de um ponto de vista analítico, que a moral se mantém: no âmbito da cultura (tradição), na forma de *representações morais*; no âmbito institucional da sociedade, enquanto

⁶⁵² TkH II, p. 139; TAC II, p. 131.

⁶⁵³ Cabe notar que o recurso a Mead não faz com que Habermas retorne ao redutor ontogenético, mas se apropria do fio condutor deixado por Mead para fazer avançar a incorporação do pensamento de Durkheim.

⁶⁵⁴ TkH II, p. 140; TAC II, p. 132.

regras morais; e no âmbito da personalidade, como *consciência moral*. Apesar de a distinção ser possível analiticamente, trata-se da mesma e única moral. O importante a destacar é que Habermas, como vimos, deseja tratar a sociedade a partir de um conceito complexo de mundo da vida e, nesse sentido, uma teoria social que vise a romper com leituras unilaterais – as quais se prendem apenas a um dos componentes do mundo da vida (cultura, sociedade ou personalidade) – deve pressupor algum elemento que transite abertamente nas esferas cultural, social e individual. Tal elemento, para Habermas, é a linguagem incorporada e materializada na ética do discurso. “Na medida em que a linguagem se impõe como princípio de socialização (*Vergesellschaftung*), as condições de sociabilidade convergem com as condições de intersubjetividade criada comunicativamente”.⁶⁵⁵ Por intermédio da estrutura da linguagem, diluída comunicativamente na ética do discurso, encontra-se o caminho que permite levar adiante o vínculo entre indivíduo e sociedade e, ao mesmo tempo, assegurar entre ambas as esferas um equilíbrio ontofilogenético. Por esse viés, Habermas não apenas coloca a teoria da evolução social em novos trilhos, como também busca garantir uma solução para a relação entre indivíduo e sociedade, problema caro a toda teoria social.

Pela maneira com que se apropria da ética do discurso, nos moldes praticados por Mead, Habermas visa a manutenção, como vimos, do potencial da lingüística do sagrado diluído nas estruturas da comunicação, e visa também a assimilação da leitura que Mead faz acerca da ética do discurso, modelada pelo foco da teoria da evolução social.

Os supostos fundamentais de uma ética comunicativa desenvolve Mead desde um ponto de vista sistemático e, simultaneamente, desde o ponto de vista da uma teoria da evolução. Do ponto de vista sistemático trata de mostrar que esta é a melhor forma de fundamentar uma ética universalista. Porém, sendo assim, trata também de explicá-la do ponto de vista da teoria da evolução social.⁶⁵⁶

Nesse aspecto cabe notar que a ética do discurso carrega implícita a própria estrutura da linguagem, um ‘ideal formal de entendimento lingüístico’, o qual não é requerido por uma exigência peculiar da razão prática, mas é visto como um potencial incerto nas práticas de reprodução da vida social. Como é possível notar, “a religião é importante, para Habermas, no plano da gênese e não na

⁶⁵⁵ Tkh II, p. 143; TAC II, p. 134.

⁶⁵⁶ Tkh II, p. 147; TAC II, p. 138. A citação indica que a ética do discurso precisa ter sua base assentada na teoria da sociedade e na teoria da evolução social. Em outros termos: a moral universalista necessita de formas de vida que correspondam à sua aplicabilidade no nível pós-convencional. Isso é o que Habermas registra no final de ‘Notas Programáticas para a Fundamentação de uma Ética do Discurso’. “As morais universalistas dependem de formas de vida que sejam de sua parte, a tal ponto ‘racionalizadas’, que possibilitem a aplicação inteligente de discernimentos morais universais e propiciem motivações para a transformação dos discernimentos em agir moral. Apenas as formas de vida que vêm, neste sentido, ‘ao encontro’ de morais universalistas preenchem as condições necessárias para revogar as operações abstrativas da descontextualização e da desmotivação”. (Cf: CMAC, p. 131-132.)

manutenção de um estágio pós-convencional de consciência moral”.⁶⁵⁷ Se o ponto de vista sistemático aponta para a justificação do potencial comunicativo como aquilo que há de melhor para a fundamentação de um procedimento normativo universal, resta à teoria da evolução social, no âmbito da teoria social crítica, informar as condições de possibilidade que permitem à situação ideal de comunicação fazer-se presente empiricamente a uma comunidade real de comunicação, e apontar, também, por exemplo, nas comunidades reais de comunicação, quais são os bloqueios que impedem a confirmação de um consenso alcançado comunicativamente, sob parâmetros democráticos da formação consensual da vontade.

Ocorre que, ao colocar a situação ideal de fala (ou comunicação) no horizonte das estruturas sociais, inevitavelmente já se está assentando um pressuposto sinalizador do ponto a que a forma de reprodução social deva chegar. Poder-se-ia, por exemplo, objetar que, a partir do momento em que a teoria da evolução social se apropria da dimensão lingüística, ela própria estaria se revestindo de um carácter teleológico com características fortemente ‘ideais’ e, quiçá inalcançáveis. Duas considerações contrárias ao idealismo e a favor de Habermas podem aqui ser colocadas: primeiro, que as condições ideais não são formulações ou postulados fabricados num esforço desmedido da razão prática, como se percebe na filosofia kantiana, são, antes, condições de possibilidade inscritas no próprio exercício das comunicações ordinárias, e segundo, que a teoria da evolução social não está projetando teleologicamente um estágio a ser alcançado de forma aleatória, idealista ou com resquícios metafísicos. Ela tem apenas identificado, nos pressupostos indispensáveis para a realização da comunicação, o fio condutor que permite, a partir da linguagem – condição inerente da reprodução social – projetar, ao mesmo tempo, o modelo de sociedade possível de ser alcançada, sob os parâmetros democráticos da formação consensual da vontade, e indicar os condicionamentos empíricos que impedem a realização plena de uma comunicação irrestrita e não distorcida.

Ainda sobre a importância da linguagem, atentamos para uma afirmação importante de Habermas ao sinalizar a identificação que há entre comunidade ideal de comunicação e identidade do Eu. “À comunidade ideal de comunicação corresponde uma *identidade do Eu que possibilite a auto-realização sobre a base de um comportamento autônomo*”.⁶⁵⁸ É importante notar que esta identificação já estava presente, ainda que não plenamente manifesta, em *Para a Reconstrução do*

⁶⁵⁷ ARAÚJO (1994), p. 34.

⁶⁵⁸ Tkh II, p. 150; TAC II, p. 141.

Materialismo Histórico.⁶⁵⁹ A afirmação que agora colhemos em *Teoria da Ação Comunicativa* aponta para uma vinculação entre identidade do Eu e comunidade ideal de comunicação que transcende o plano da ontogênese. Na obra de 1976, esse indicativo de transposição da ontogênese para a filogênese é tentado por vários caminhos, porém, como mostramos no capítulo dois deste trabalho, o resultado foi parcialmente sem êxito. É certo que um dos motivos que levaram ao fracasso da relação ontofilogenética, naquele contexto, foi o inflacionamento concedido à psicologia do desenvolvimento. As tentativas de assegurar a homologia entre ontogênese e filogênese esbarraram, em grande parte, na incapacidade de sair do terreno psicológico. O fio condutor dado pela psicologia do desenvolvimento fazia a leitura volver-se em círculos, partindo e voltando ao mesmo ponto: o indivíduo. Esse aspecto que aqui destacamos na *Teoria da Ação Comunicativa* – o da identificação entre comunidade ideal de comunicação e identidade do Eu – representa não mais uma vinculação entre identidade e desenvolvimento da consciência moral, como praticado na década de 1970. Representa, acima de tudo, uma mudança corretiva e estratégica que coloca a identidade unida à linguagem. Pois, o tratamento dispensado à explicitação da comunidade ideal de comunicação (ou situação ideal de fala) não depende mais da consciência moral de Kohlberg. É certo que Habermas não abandona completamente a estrutura da psicologia do desenvolvimento, mas a passagem da ação comunicativa (nível convencional) para o discurso (nível pós-convencional) é fundamentada num conceito mais amplo que o de consciência moral. Habermas empregará, em *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, o conceito de interação enquanto sinalizador da situação ideal de fala (nível do discurso), o que nos faz notar que o conceito de ‘interação’ substitui o de ‘consciência moral’ enquanto fio condutor do processo que conduz por fases ao nível pós-convencional, e que a explicitação desse nível (discurso) é esclarecida a partir de pressupostos normativos inerentes ao exercício da prática lingüística comum (agir comunicativo).

Na *Teoria da Ação Comunicativa* o que se percebe é que Habermas ainda insiste no projeto da homologia da década de 1970, porém, substituindo a consciência moral pela linguagem e colocando no lugar de Piaget e Kohlberg autores da sociologia, como vimos, Mead e Durkheim. O inflacionamento psicológico tende a ser pulverizado a partir de uma leitura mais sociológica.

⁶⁵⁹ Em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, Habermas dedica-se a mostrar o desenvolvimento próprio da identidade num sentido gradativo por fases: Identidade natural (natürliche Identität), identidade de papel (Rollen-Identität) e identidade do Eu (Ich-Identität). Tal seqüência é vinculada aos níveis pré-convencional, convencional e pós-convencional do desenvolvimento da consciência moral de Kohlberg. A identidade nesse contexto é medida em função do próprio desenvolvimento da consciência moral, portanto, num padrão de medida ontogenético. Ver ainda em TkH II, p. 161; TAC II, p. 152 (nota 179) comentário de Habermas acerca da identidade de papéis e identidade do Eu.

Duas passagens em *Teoria da ação Comunicativa* demonstram o caminho que Habermas passou a seguir visando a desatrelar ‘identidade’ de ‘consciência moral’ e a explicar a ‘identidade’ a partir da filosofia da linguagem.

Mead e Durkheim definem a identidade dos indivíduos em relação com a identidade do grupo a que pertencem. A unidade do coletivo constitui o ponto de referência da comunidade de todos seus membros, a qual expressa em que estes podem falar de si na primeira pessoa do plural. Simultaneamente, há de pressupor a identidade da pessoa para que os membros do grupo possam falar entre eles na primeira pessoa do singular. A expressão ‘identidade’ pode justificar-se em ambos casos em termos de teoria da linguagem”.⁶⁶⁰

Mais adiante, na mesma obra, Habermas reforça sua posição, afirmando: “[...] Contudo, eu creio que o conceito de identidade proveniente da psicologia social é também suscetível de uma explicação em termos de filosofia da linguagem”.⁶⁶¹ A troca efetuada da consciência moral de Kohlberg pela teoria da linguagem, nesse caso especificamente, pela teoria da comunicação de Mead, visa a alcançar um equilíbrio entre as esferas social e individual. É o equilíbrio desses dois componentes do mundo da vida que permitirá à teoria da evolução social sobreviver além do artefato meramente ontogenético. A compreensão da identidade, grosso modo, deve dar conta de trafegar nas três dimensões do mundo – objetivo, social e individual. A identidade é formada à medida que o indivíduo se percebe no mundo social a que pertence – portanto, mundo social e mundo subjetivo se estruturam complementarmente e de forma simultânea – e delimita esse mundo social e também o mundo externo dos fatos quanto ao acesso privilegiado de seu mundo subjetivo. Habermas afirma, com base em Mead, que a relação entre os mundos social e individual fica refletida na relação própria dos dois componentes da identidade: o *I* e o *Me*.

A reconstrução realizada pela pragmática formal (universal) das condições de possibilidade do entendimento possível, visando a alargar a infraestrutura da *situação ideal de fala*, permite estabelecer um marco ou padrão avaliativo das tendências e/ou desvios evolutivos. Porém, a projeção de uma comunidade ideal de comunicação (nível do discurso) pode, além de constituir-se em padrão avaliativo de desenvolvimento – e esse é o caminho que Habermas se esforça por sedimentar –, correr o risco de produzir equívocos (quanto a um evolucionismo desmedido) ou até mesmo a abertura para lançar as premissas de uma filosofia da história.

No entanto, Durkheim, seguindo o caminho da linguistificação do sacro, colocou os três componentes do mundo da vida – produção cultural, integração social e socialização – destituídos de

⁶⁶⁰ TkH II, p. 151; TAC II, p. 142-143.

⁶⁶¹ TkH II, p. 151-152; TAC II, p. 143.

qualquer legitimidade sacra, assentando seus fundamentos na dimensão lingüística, especificamente nos pressupostos da ação orientada ao entendimento. Isso levou ao inflacionamento da própria linguagem, a qual passou a responder pela produção *de acordos racionalmente motivados* nas três esferas distintas de experiências: cognitiva, prático-moral e expressiva. Tanto Durkheim quanto Mead entenderam esse processo, sob o enfoque de tendências evolutivas, como característico de “uma racionalização comunicativa do mundo da vida”.⁶⁶² Tal racionalização vista a partir da perspectiva interna do mundo da vida, ou seja, especificamente como racionalização comunicativa, representa a diferenciação dos componentes estruturais do mundo da vida, isto é, a separação da cultura, da sociedade e da personalidade em relação à base unitária representada anteriormente pelo sagrado. A conseqüência desse processo de racionalização deságua em aspectos já mencionados anteriormente, quais sejam: o saber sagrado é substituído por um saber que exige a apresentação de razões diante das pretensões de validade levantadas no mundo objetivo; no campo normativo, ocorre a distinção entre legalidade e moralidade e a exigência de pretensões universais para a moral e para o direito; e no âmbito individual, o desdobramento do Eu em busca da autonomia e da auto-realização.⁶⁶³

Esse quadro reconstrutivo pesa a favor ou contra sua simplificação, ou seu alto grau de abstração, possibilita, em linhas gerais, jogar luz sobre o processo de racionalização comunicativa do mundo da vida. A questão, porém, é saber acerca da validade dessa reconstrução, quando contrastada com o modo de operacionalização empírica e funcionalista da sociedade. Pelo que se vê, os três componentes do mundo da vida, desacoplados entre si, mantêm um alto grau de formalismo, principalmente no âmbito da universalização da moral e do direito e no âmbito da personalidade. As reservas de *eticidade* desconsideradas dos aspectos estruturais da evolução social cobram caro quando se fala, entre outras coisas: (i) da consciência coletiva e sua integração à consciência individual; (ii) do fôlego de uma ética normativa amparada apenas por procedimentos; e (iii) da força dos conteúdos valorativos transformados em valores formais, como igualdade, liberdade e dignidade, etc. Enfim, são fatores que podem gerar problemas ou *déficits* normativos operacionais no campo da sociedade e da integração social e, também, problemas psicopatológicos no âmbito da construção da identidade individual.⁶⁶⁴

⁶⁶² TkH II, p. 164; TAC II, p. 154.

⁶⁶³ TkH II, p. 164; TAC II, p. 154-155.

⁶⁶⁴ TkH II, p. 166; TAC II, p. 155-156.

Se o formalismo presente na racionalização comunicativa do mundo da vida é fator a ser contrastado no plano empírico, não menos importante é ponderar o idealismo que tal reconstrução pode carregar quando desconsidera o funcionalismo da sociedade. Anteriormente argumentamos contra o idealismo da teoria da evolução social de Habermas dizendo que o padrão de desenvolvimento estabelecido ancora-se em pressupostos inerentes ao funcionamento da linguagem, indispensáveis para a reprodução social. Nesse aspecto, a evolução social habermasiana livra-se do peso teleológico sinalizado sob pecha metafísica. Porém, agora, o que estamos colocando é uma exigência que faça desdobrar a evolução social de seu pedestal teórico para incorporar-se ao plano funcionalista da sociedade. Enfim, o normativismo e o funcionalismo devem ser postos na mesma balança. Habermas, como é possível perceber, não se limita apenas a descrever o funcionamento da sociedade moderna; deseja, ainda, apresentar soluções concretas para os problemas que impedem a realização da emancipação.⁶⁶⁵ É justamente esse o momento no qual Habermas chega ao limite com a teoria da comunicação de Mead. Mesmo usando esse autor como fio condutor do processo reconstutivo da evolução social, Habermas afirma que ele faz uma leitura unilateral, contemplando apenas as funções sociais que se enquadram na ação comunicativa, deixando de lado os aspectos da reprodução material da sociedade. “[...] Mead passa por alto na economia, na estratégia, na luta pelo poder político; somente atende à *lógica* e não à *dinâmica* da evolução social”.⁶⁶⁶ É interessante que Habermas tece considerações críticas a Mead, mostrando a negligência que este cometeu ao deixar aspectos como a economia, o bem-estar e a luta pelo poder político ausentes de sua teoria social. Na visão de Johannes Berger, essa mesma crítica cabe também a Habermas, uma vez que ele sinalizou o curso da história estilizado como um processo no qual a racionalidade comunicativa, presente na ação comunicativa, é reconhecida na esfera do mundo da vida dispondo de supremacia no indicativo da lógica evolutiva. Habermas teria deixado de enfatizar os aspectos que envolvem a luta social e a busca pela consolidação do poder no desdobramento da evolução social.⁶⁶⁷ O que Habermas precisa agora é encontrar condições de integrar o funcionalismo a essa plataforma evolutiva de racionalização comunicativa do mundo da vida, sem ceder demasiado ao funcionalismo, para garantir o primado da evolução social sob a égide da ação comunicativa e não da ação sistêmica. Eis

⁶⁶⁵ PINZANI, Alessandro. A teoria jurídica de Jürgen Habermas: entre funcionalismo e normativismo. In: *Veritas: Revista de Filosofia da PUCRS*. Porto Alegre: v. 46, n. 1, março 2001, p. 22.

⁶⁶⁶ Tkh II, p. 169; TAC II, p. 159.

⁶⁶⁷ BERGER (1991), p. 172.

uma tarefa que desloca a discussão da homologia ontofilogenética para o debate acerca da integração entre sistema e mundo da vida.

Como temos visto, a constituição tanto do indivíduo quanto da sociedade ocorre simultaneamente intermediada pelo agir comunicativo, o que demonstra que a teoria da sociedade, a partir de a *Teoria da Ação Comunicativa*, não trabalha mais naquela perspectiva da década de 1970, de integração entre ontogênese e filogênese, através de instâncias aproximativas, como o direito e a moral, por exemplo. Sua visão agora é de desdobramento simultâneo dessas duas modalidades a partir de uma mesma matriz proveniente do agir comunicativo. Em outros termos, pode-se dizer que os componentes estruturais do mundo da vida se constroem reciprocamente mediadas lingüisticamente.⁶⁶⁸

A aproximação da teoria social de Mead serviu de suporte para iniciar uma base de sustentação ontofilogenética dos componentes do mundo da vida. Porém, Habermas percebeu em Mead um forte idealismo que impossibilita a compreensão empírica dos motivos racionais. Mesmo tendo um papel importante no esclarecimento da interação guiada normativamente e mediada lingüisticamente, Mead é facilmente levado a um idealismo por não ser capaz de sair do âmbito da interação lingüística e acompanhar a dinâmica dos subsistemas. Mead teve o papel de contribuir para a retomada do fio condutor da relação ontofilogenética por intermédio da individuação pela socialização. “[...] O principal objetivo é o de explicar a gênese histórica do agir comunicativo, bem como a centralidade da comunicação lingüística na formação tanto das estruturas normativas da sociedade quanto das identidades dos indivíduos”.⁶⁶⁹

Já o conceito de consciência coletiva de Durkheim constitui-se uma importante base de apoio para Habermas reconstruir o processo filogenético das sociedades, destacando principalmente a forma de mudança de integração social como um processo de racionalização, ou melhor, um processo de desenvolvimento da racionalidade comunicativa ou evolução social. Apoiado na idéia de que a identidade coletiva ou do grupo se reproduz na estrutura da personalidade, ou seja, na identidade individual, Habermas entendeu que o fio condutor fornecido por Durkheim e orientado por Mead contribuiria para a explicitação da gênese histórica do agir comunicativo, mais precisamente, para a lógica do desenvolvimento das estruturas de intersubjetividade que são

⁶⁶⁸ COOKE (1994-a), p. 252.

⁶⁶⁹ BANNELL, p. 100.

responsáveis, simultaneamente, pela reprodução cultural, integração social (filogênese) e socialização (ontogênese).

Alcançar o entendimento mútuo no agir comunicativo é, para Habermas, um mecanismo que socializa e, *ao mesmo tempo*, individua (*individuates*) o sujeito. Essa idéia é a chave para explicar a formação da identidade do indivíduo. Esse processo é, simultaneamente, ontogenético e filogenético; ou seja, a interação entre os indivíduos forma as estruturas intersubjetivas de uma sociedade, enquanto os recursos dessas estruturas são mobilizados no agir comunicativo para formar a identidade do indivíduo.⁶⁷⁰

⁶⁷⁰ BANNELL, p. 103.

Conclusão

Os trabalhos de Habermas na década de 1970 priorizaram, sobretudo, duas frentes de pesquisas. De um lado, o empreendimento pelos fundamentos da racionalidade comunicativa visando recompor o fôlego normativo da teoria crítica, e, por outro, a construção de uma teoria da evolução social visando dar conta “[...] do desenvolvimento das estruturas normativas da consciência e de seu influxo na configuração histórica das sociedades”.⁶⁷¹

Como vimos em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, as estruturas de racionalidade integrada à ação comunicativa emergiram como possibilidade de visualização, presença e manifestação nas imagens de mundo, nos mecanismos de resolução consensual de conflitos e na formação das identidades. O próprio mecanismo normativo, presente nas estruturas de racionalidade e encarnadas na cultura, na sociedade e na personalidade, é que possibilita o desenvolvimento da evolução social, ou seja, a formação de novos *princípios de organização* orientados por novas formas de interpretação social, que servirão de base para suportar o aumento da complexidade sistêmica e a implementação de novas forças produtivas. Pode-se dizer que, em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, Habermas concebeu os passos iniciais para assegurar a conexão entre teoria da comunicação e teoria da evolução social. Porém, como vimos, as amarrações buscadas por ele para assegurar tal vínculo não foram suficientes, naquele contexto.⁶⁷² Na *Teoria da Ação Comunicativa* ocorrerá, por outro caminho, a integração dessas duas linhas de investigações, e a racionalidade comunicativa, mais bem amadurecida, servirá de fio condutor para a explicação, via evolução social, da gênese da modernidade, sobretudo por intermédio da racionalização das imagens de mundo, da formalização dos parâmetros normativos e da formação reflexiva da identidade.⁶⁷³

Desde a distinção entre *trabalho* e *interação* está posta a idéia de que a constituição e a realização da espécie humana baseiam-se em dois momentos distintos que contemplam a reprodução material e a reprodução simbólica, seguindo etapas de desenvolvimento social até a consecução de níveis pós-convencionais de interação social e de realização da identidade pessoal.⁶⁷⁴

⁶⁷¹ OLMOS (1991), p. 174.

⁶⁷² OLMOS (1991), p. 179.

⁶⁷³ OLMOS (1991), p. 174.

⁶⁷⁴ OLMOS (1991), p. 178.

A reconstrução da história do gênero humano em Marx orientou-se pela alteração sucessiva dos modos de produção marcados por uma *dinâmica evolutiva* resultante da dialética entre forças produtivas e relações de produção. A partir da distinção entre *dinâmica* e *lógica* evolutiva proposta por Habermas foi possível classificar a reconstrução histórica de Marx como resultado único e exclusivo da *dinâmica evolutiva*, portanto, uma reconstrução unilateral.

Marx situa o motor do desenvolvimento social no incremento das forças produtivas, isto é, no nível do que Habermas denomina ação racional-teleológica ou ação estratégica, em que os sujeitos (atores enfrentados na ação estratégica) seguem máximas decisórias determinadas para si mesmas em monólogo. Trata-se, pois, de processos de aprendizagem situados em uma dimensão puramente objetivante, no qual a racionalização depende da acumulação de conhecimentos verdadeiros, porém não implica necessidade de veracidade nem de conformidade a um contexto normativo, isto é, de consenso.⁶⁷⁵

Para ampliar o foco de reconstrução do materialismo histórico, Habermas substituiu a relação dialética presente em Marx por duas dimensões de aprendizagem que contemplam tanto o conhecimento técnico quanto a consciência prático-moral. A concepção de aprendizagem situada na ação comunicativa, mais especificamente na dimensão prático-moral, implicou em normas de validade intersubjetiva conectadas por expectativas recíprocas de comportamento. A capacidade de aprendizagem nesse contexto permite a orientação de práticas de interações que se desdobram e se aperfeiçoam em sintonia com o desenvolvimento da consciência moral. Portanto, aqui reside para Habermas o motor e, ao mesmo tempo, o elemento balizador da evolução social. A mudança de foco em relação à dialética de Marx permitiu ainda que Habermas reformulasse o conceito de modo de produção, tornando-o mais abstrato no conceito de *princípio de organização*, conceito este que servirá de lócus institucional para a aprendizagem e para avaliação do nível de aprendizagem que determinada sociedade ocupa dentro da lógica do desenvolvimento.⁶⁷⁶

Enfim, Habermas ampliou a noção de racionalidade, considerando-a em duplo sentido: a racionalidade instrumental e estratégica que é aplicada à base material da sociedade, por um lado, e a racionalidade comunicativa que é incorporada no nível da integração social, por outro. Os modelos

⁶⁷⁵ OLMOS (1991), p. 180.

⁶⁷⁶ OLMOS (1991), p. 181. Por um lado, é bastante claro que a pretensão de Habermas é evitar o reducionismo de questões práticas a questões técnicas, reducionismo que ele vê manifesto em Marx. Porém, por outro lado, cabe questionar se a interpretação que Habermas faz do conceito de trabalho de Marx já não é por si próprio reducionista. (Aspecto que destacamos no primeiro capítulo, mas não aprofundamos.) Havendo acerto na leitura de Habermas acresce ainda contra Marx a crítica de que, apesar de seu interesse essencialmente prático na promoção do progresso humano, sua reflexão acabou por sucumbir ao saber empírico analítico, elevando o caráter utópico e visionário de sua teoria social ao quadrante puramente científico. A esse respeito conferir: POPPER, Karl. *A Sociedade aberta e seus inimigos*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edump, 1987, p. 88-96; e HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e Interesse*.

de racionalidade são transladados, ao lado das tipologias de ação, para as sociedades. Nesse sentido, a compreensão e classificação das sociedades baseiam-se tanto no nível de produção quanto no nível de integração social.⁶⁷⁷ Essa duplicação se fez necessária, segundo Habermas, para não se incorrer na limitação imposta por Marx, ao reduzir a sociedade ao nível de sua base material.

Habermas dá destaque à complexidade da configuração das sociedades modernas, fazendo a exigência de um conceito igualmente complexo de racionalidade que dê conta das esferas da coordenação de ações, da integração social e da socialização. Contudo, o que procura assegurar com firmeza ao longo de sua reflexão é o fato de que quanto mais complexo seja o modo de produção tanto mais elevado é o sistema de integração social. Mesmo considerando que os processos de aprendizagem estão presentes em ambas às esferas de racionalidade, não deixa de ponderar que é tão somente o aprendizado acumulado na estrutura da dimensão prático-moral, com sua lógica própria, que possibilita a implementação de um novo modo de produção, ou melhor, um novo *princípio de organização*.⁶⁷⁸

Naquilo que seguiu, em nossa reflexão concedemos atenção especial ao problema da relação ontofilogenética. No âmbito da *Teoria da Ação Comunicativa* perseguimos a forma como Habermas procurou estabilizar o desenvolvimento individual e sociocultural pelo caminho da comunicação mediada lingüisticamente.⁶⁷⁹ Desse modo, tivemos o cuidado de encontrar outro caminho para a relação ontofilogenética diferente daquele praticado em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, uma vez que, nessa obra, conforme demonstramos, Habermas incorreu no erro da falácia ontogenética (ontogenetic fallacy) que se refere à transferência da estrutura da lógica do desenvolvimento ontogenético para a cultura e a sociedade como um todo.

Assegurar a relação ontofilogenética sem incorrer na falácia ontogenética é uma tarefa árdua que exigiu de Habermas a manutenção de alguns pontos já desenvolvidos no projeto inicial da teoria da evolução social. Daqueles esboços esquemáticos da década de 1970, dois pontos são transladados para a *Teoria da Ação Comunicativa*: (i) o conceito de aprendizagem e (ii) a dialética entre forças produtivas e relações de produção de Marx. É notável que na obra magna de 1981, Habermas não se desfaz completamente da dialética marxista entre forças produtivas e relações de produção, porém,

⁶⁷⁷ HELLER (1997), p. 312.

⁶⁷⁸ HELLER (1997), p. 313.

⁶⁷⁹ STRYDOM, Piet. The Ontogenic Fallacy: The Immanent Critique of Habermas's Developmental Logical Theory of Evolution. In: *Theory, Culture & Society: Explorations in Critical Social Science*. Vol. 9, number 3, august/1992. p. 307. ["Doubt is also expressed as to whether a structural similarity could be established between individual and sociocultural development by way of linguistically mediated communication".]

mantendo a idéia de que os aumentos de complexidade dependem, por sua parte, da diferenciação estrutural do mundo da vida.

Quando se elege a institucionalização de níveis de diferenciação sistêmica como elemento distintivo das correspondentes formações sociais, o resultado é um paralelismo com os conceitos marxistas de base e superestrutura. Os impulsos para uma diferenciação do sistema social procedem do âmbito da reprodução material. Portanto, podemos entender como ‘base’ o complexo institucional que ancora no mundo da vida o mecanismo sistêmico que se faz em cada caso com o primado evolutivo, e que com ele circunscreve as possibilidades de aumento de complexidade em uma determinada formação social. O que resulta tanto mais lógico se com Kautsky interpretamos a distinção entre ‘base’ e ‘superestrutura’ na perspectiva da evolução social.⁶⁸⁰

O que se destaca desse contexto é uma correlação entre desenvolvimento do nível sistêmico e evolução social decorrente da racionalização do mundo da vida,⁶⁸¹ sem, no entanto, abrir mão da dialética entre forças produtivas e relações de produção. Em linhas gerais, a teoria da evolução social, internamente (do ponto de vista da teoria), se firma diante da costura das obras de Habermas amparada, sobretudo, pelo dinamismo das estruturas normativas. Contudo, externamente (do ponto de vista histórico), a evolução social permanece alvo certo de críticas.

Dois fatores interligados são atualmente responsáveis pela falta de confiança nas teorias de evolução social. Por um lado, a perda da crença no progresso, o que inevitavelmente gera ceticismo quanto às grandes narrativas da história, e, por outro, o pós-modernismo que corrobora a insustentabilidade dessas narrativas.⁶⁸² Porém, os posicionamentos críticos em relação à evolução social devem, antes de tudo, desconstruir qualquer possibilidade de a história ser entendida como uma unidade ou de refletir certos princípios unificadores de organização e transformação. É interessante, nesse caso, que aqueles que se põem favoráveis à corrente pós-moderna devam sustentar, antes de tudo, a consciência da pós-modernidade ou do que ela seja, ou ao menos a transição da modernidade a esse outro patamar de referência. “Falar da pós-modernidade como suplantando a modernidade parece invocar aquilo mesmo que é (agora) declarado impossível: dar alguma coerência à história e situar nosso lugar nela”.⁶⁸³

Habermas, no entanto, em sua defesa de uma modernidade inacabada, fruto da incompletude da realização dos ideais do iluminismo, não obsta à possibilidade de um olhar atento ao desdobramento dos fatos históricos e, ainda, levado pela necessidade de oxigenar a teoria crítica a

⁶⁸⁰ Tkh II, p. 251; TAC II, p. 237.

⁶⁸¹ OLMOS (1991), p. 196.

⁶⁸² GIDDENS, Anthony. *As Conseqüências da Modernidade*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora Unesp, 1991, p. 14.

⁶⁸³ GIDDENS (1991), p. 53.

partir de ‘diagnóstico do presente’, se vê impellido a sustentar, sem apelos à teleologia ou à metafísica, uma teoria de evolução social. Sem a evolução social não é possível considerar sequer uma teoria da modernidade, como o fez na esteira de Hegel, contemplada enquanto ‘consciência de época’. Segundo o próprio Habermas, foi Hegel quem possibilitou tornar “[...] explicita a teoria da modernidade, que estava apenas delineada no conceito kantiano de razão, e desenvolvê-la em uma crítica das divisões de uma modernidade em conflito consigo própria”.⁶⁸⁴ O aspecto de destaque em Hegel, conforme registrado em *O Discurso Filosófico da Modernidade*, é que este autor foi o primeiro a tornar possível que a filosofia se reconhecesse a si própria como pensamento da sua própria época, o que permitiu elevar a história contemporânea a um nível filosófico.⁶⁸⁵ Hegel atentava à consciência histórica moderna, ou seja, à consciência da sua própria época como problema filosófico que exigia da filosofia uma tarefa onerosa: a autocertificação dessa época, o que constituiu o problema filosófico da modernidade, já que “[...] a modernidade não pode e não quer continuar a ir colher em outras épocas os critérios para a sua orientação, ela tem que criar em si própria as normas por que se rege. A modernidade vê-se remetida para si própria sem que a isso possa fugir”.⁶⁸⁶

Nesse contexto, é preciso lembrar que o tema da autocertificação não é localizado simplesmente no idealismo alemão, mas determina igualmente o pensamento de Habermas. Extrair critérios internos às formas modernas, sem, no entanto, recorrer às formas históricas particulares, é uma exigência que toca nos fundamentos normativos da teoria crítica. Habermas nem pode apelar para uma crítica imanente de tipo marxista ou hegeliano, uma vez que a consciência burguesa se torna cínica e instrumentaliza seus próprios ideais, nem pode buscar um critério imparcial em juízos normativos sem lastro na realidade.⁶⁸⁷

A questão posta exige que a teoria social crítica seja orientada por meio de fundamentos normativos os quais são alcançados na teoria da ação comunicativa. A partir do pressuposto comunicativo, Habermas, sem se desvencilhar da necessidade do diagnóstico do tempo presente, projeta a possibilidade segundo a qual somente na base de uma teoria da ação [comunicativa] é possível realizar um diagnóstico exaustivo das sociedades contemporâneas.⁶⁸⁸ A ação comunicativa comunga de condições ‘críticas’ e, ao mesmo tempo, de condições favoráveis à realização de ‘diagnóstico do tempo presente’. Projetar a partir da teoria da ação tais condições no seio de uma

⁶⁸⁴ HABERMAS, Jürgen. A Filosofia como guardador de lugar e como Intérprete. In: HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Trad: Guido de A. Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 21.

⁶⁸⁵ DFM, p. 73.

⁶⁸⁶ DFM, p. 12. Ver também a esse respeito: HABERMAS, Jürgen. A Nova Intransparência: a crise do Estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas. In: *Novos Estudos Cebrap*: São Paulo. n° 18, setembro/1987, pp: 77-102. [Tradução de Carlos Alberto Marques Novaes.]

⁶⁸⁷ REPA (2000), p. 86.

⁶⁸⁸ BERGER (1991), p. 171.

teoria social crítica significa, num primeiro momento, inscrever a racionalidade da ação na prática cotidiana do mundo da vida e, num segundo, projetar uma teoria da evolução social situada na própria base da teoria crítica da sociedade. O primeiro pressuposto é mais fácil de ser assegurado, ao passo que o segundo passa pela defesa de um possível progresso universal contido nas sociedades e nas instituições que possibilita a compreensão moderna de mundo sob parâmetros igualmente universais. Nesse sentido, a teoria da evolução social deve contribuir para os pressupostos de crítica e de diagnóstico do tempo presente, sem prescindir dos conteúdos normativos e sem distanciar-se demasiado dos conteúdos empíricos, sob pena de fazer acordar os sonhos altissonantes da filosofia da história.

Enquanto as sociedades pré-modernas mantinham a tradição como “um modo de integrar a monitoração da ação com a organização tempo-espacial da comunidade”, as sociedades modernas se reorganizaram em torno de um processo de reflexividade da vida social “constantemente examinadas e reformadas à luz de informação renovada sobre estas próprias práticas, alterando assim constitutivamente seu caráter”.⁶⁸⁹ Isso não implica desconsiderar que nas sociedades tradicionais não hajam ocorrido mudanças e alterações das práticas sociais, mas, sobretudo, destacar que nas sociedades modernas se atingiu uma radicalização extremada no processo de revisão e de crítica de seus pressupostos e convenções, o que faz crer que “[...] estamos em grande parte num mundo que é inteiramente constituído através de conhecimento reflexivamente aplicado, mas onde, ao mesmo tempo, não podemos nunca estar seguros de que qualquer elemento dado deste conhecimento não será revisado”.⁶⁹⁰

Não obstante, na modernidade, a tradição perde o lugar privilegiado que dispunha nas sociedades pré-modernas, como mecanismo de coordenação das práticas sociais. Menos que pela tradição, as ações sociais são permanentemente renovadas e reavaliadas mediante a apropriação dos conhecimentos que vão sendo produzidos sobre as próprias ações e os sistemas sociais nos quais elas têm lugar. Isso não significa que a tradição desapareça; ela passa, contudo, a subordinar-se ao crivo da avaliação reflexiva”.⁶⁹¹

A capacidade de autonomia de reflexão seja do indivíduo seja das sociedades pós-convencionais parece contrastar com as evidências empíricas do cotidiano contemporâneo. Fazemos aqui menção a um questionamento de Sérgio Costa dirigido à categoria de reflexividade de Beck e Giddens que, sem querer forçar críticas externas ao próprio autor em questão, também serve à

⁶⁸⁹ GIDDENS (1991), p. 45.

⁶⁹⁰ GIDDENS (1991), p. 46.

⁶⁹¹ COSTA, Sérgio. *Dois Atlânticos. Teoria Social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p 15.

Habermas: “De que serve, por exemplo, constatar que se tornou mais reflexiva uma sociedade na qual a polícia perdeu o controle sobre a criminalidade e os cidadãos têm de estar permanentemente atentos à própria segurança?”.⁶⁹² Aqui se tem um problema, considerando-se que a própria teoria da evolução social, conforme matizes estabelecidos na década de 1970, tende a projetar tanto o indivíduo como a sociedade num processo ascendente de autonomia, reflexão e criticidade, o que, inevitavelmente, é contrastado pela leitura dos fatos históricos produzidos principalmente a partir do século XX.⁶⁹³ Por isso, a questão é saber se a teoria da evolução social, sem abrir mão de pressupostos normativos, não giraria em falso no auxílio que concede à teoria social crítica quanto à realização do diagnóstico do tempo presente. Não seria essa teoria, em razão da impossibilidade de renunciar a pressupostos normativos oriundos da ação comunicativa, uma construção teórica desvinculada da dimensão empírica – entenda-se por dimensão empírica os fatos sociais e o próprio desdobramento histórico – e, por esse motivo, altamente inflacionada de utopia? Ou seria a evolução social uma construção contrafactual que paira acima do empírico enquanto condição de possibilidade do julgamento dos níveis de desenvolvimento dos sistemas sociais?

A dificuldade de Habermas, como vimos, foi a de mover a sua teoria da evolução enquadrada em pressupostos normativos e, ao mesmo tempo, manter aproximações com o contexto empírico,

⁶⁹² COSTA (2006), p. 22.

⁶⁹³ Considerando o texto *A nova intransparência: a crise do Estado de Bem estar social e o esgotamento das energias utópicas*, podemos nele ver a reflexão de Habermas sobre o esgotamento das energias utópicas, principalmente a utopia nutrida com base na sociedade do trabalho. O que se ressalta nesse texto é um olhar pessimista de Habermas diante dos fatos e acontecimentos históricos que marcam os tempos atuais. Diz ele: “As utopias clássicas traçaram as condições para uma vida digna do homem, para a felicidade socialmente organizada; as utopias sociais fundidas ao pensamento histórico – que interferem nos debates políticos desde o século XIX – despertam expectativas mais realistas. Elas apresentam a ciência, a técnica e o planejamento como instrumentos promissores e seguros para um verdadeiro controle da natureza e da sociedade. Contudo, precisamente essa expectativa foi abalada por evidências massivas. A energia nuclear, a tecnologia de armamentos e o avanço no espaço, a pesquisa genética e a intervenção da biotecnologia no comportamento humano, a elaboração de informações, o processamento de dados e os novos meios de comunicação são técnicas de conseqüências intrinsecamente ambivalentes. E quanto mais complexos se tornam os sistemas necessitados de controle, tanto maiores as probabilidades de efeitos colaterais disfuncionais. Nós percebemos diariamente que as forças produtivas transformaram-se em forças destrutivas e que a capacidade de planejamento transforma-se em potencial desagregador”. (p.105) Se este diagnóstico é indubitável e abre brechas para teorias que apontam um quadro desolador de dominação, opressão, irracionalidade e falta de perspectiva emancipatória, Habermas não pode desconsiderar tal realidade empírica em razão do potencial da racionalidade comunicativa movido pelo caráter emancipador da teoria da evolução social em direção do mais alto grau de autonomia e de reflexão das sociedades pós-convencionais. O perigo que ronda a relação entre a teoria da evolução social e a dimensão empírica é, sobretudo, a sobrevalorização da ação comunicativa quando comparada aos fatos sociais no desdobramento histórico, o que supõe um caminho unilinear e de mão única da racionalidade em direção à emancipação que opera normativamente sem o lastro empírico. Segundo Piet Strydom, a questão pode ser formulada do seguinte modo: Habermas não teria transformado a *Dialética do Esclarecimento* em uma teoria unilinear do progresso da razão sem se preocupar com a dimensão empírica e/ou ideológica da modernidade? (Cf: STRYDOM (1993), 304-322.) A resposta a esta questão já abordamos anteriormente quando mostramos a distinção entre *dinâmica evolutiva* e *lógica evolutiva* promovida por Habermas visando a assegurar o equilíbrio entre o normativo e o empírico.

porém, distanciando-se ao máximo do funcionalismo e evitando os respingos críticos que são dirigidos às teorias de evolução de modo geral.

Contudo, devemos ressaltar que a teoria da ação e da racionalidade comunicativa, sob a perspectiva sociológica – levando-se em conta a diferenciação das esferas culturais promovidas por Max Weber a partir do pensamento de Kant – abriu condições para compreender a modernidade fora de um possível paradoxo da racionalização ou de uma dialética da razão que bloqueia a emancipação. Com a tese da seletividade,⁶⁹⁴ segundo a qual a racionalização conduz à deformação dos espaços vitais de socialização do mundo da vida, devido ao sobrepujamento do modelo de racionalidade com respeito a fins sobre a racionalidade comunicativa, Habermas faz notar que não é inerente ao processo de racionalização determinar *a priori*, de forma necessária, o eclipsamento da extensão do agir comunicativo.

Não existe uma *necessidade* lógica, conceitual ou histórica de que os imperativos sistemáticos *devam* destruir o mundo vital. A dialética da ilustração sublinha *em efeito* o que é característico das sociedades contemporâneas industrializadas – as ameaças reais que se estabelecem na integridade comunicativa do mundo da vida.⁶⁹⁵

É manifesto que o processo de racionalização não contém em si uma lógica própria que gera, por conseqüência, as patologias da modernidade, antes, ao contrário, a teoria da ação e da racionalidade comunicativa contempla uma lógica imanente de modernização.⁶⁹⁶ Essa ligação perdurável que Habermas buscou promover entre teoria da ação, teoria da racionalidade e teoria da modernidade, justifica-se por duas razões fundamentais: (i) Não há nada a inviabilizar a afirmação de que a construção histórica e real dos mundos da vida possa contemplar, ainda que apenas em expectativa, uma racionalização comunicativa dos espaços cotidianos geridos pela relação de intersubjetividade. O diagnóstico teórico e crítico de Habermas indicou que o processo de racionalização produziu uma série de patologias na modernidade; no entanto, estas não bloqueiam a possibilidade de reivindicar a legitimidade de sistemas sociais ancorados no exercício pleno do agir

⁶⁹⁴ A tese da seletividade procura demonstrar que a dinâmica social e econômica da modernidade não corresponde à integralidade da lógica interna do processo de racionalização conforme analisado por Weber. Segundo Repa, “sem a perspectiva dada pela tese da seletividade, não se poderia ver como explicar a compreensão cognitivista do projeto moderno e ao mesmo tempo sua suplantação por meio de uma reinterpretação assentada em uma racionalidade complexa. Se o projeto não puder se separar de alguma maneira de sua realização efetiva, o potencial racional da modernidade – e com ele suas projeções utópicas sobre uma vida emancipada – não poderia ser discernido da modernização burguesa enquanto tal. A partir da tese da seletividade, a modernização capitalista pode ser concebida como racionalização parcial. Mais: não há, como haveria em Weber, uma lógica inexorável que leve a uma dialética do esclarecimento culminando na perda de sentido e de liberdade”. (Conferir: REPA (2000), p. 38.

⁶⁹⁵ BERNSTEIN, Richard J. Introdução. In: GIDDENS, A., *et al. Habermas y la modernidad*. Tradução de Francisco Rodríguez Martín. Madrid: Edições Cátedra, 1991. p. 46.

⁶⁹⁶ BERNSTEIN (1991), p. 48.

comunicativo. (ii) A defesa de uma lógica inevitável no decurso da modernização levou Habermas a construir, do ponto de vista teórico – entenda-se teórico reconstrutivista⁶⁹⁷ – o delineamento de uma teoria de evolução social que visa a assegurar aquilo que do ponto de vista do diagnóstico da modernidade não foi inteiramente bloqueado: a expectativa da construção histórica de mundos da vida racionalizados sob a ótica da ação comunicativa; enfim, a aposta de que ainda “existem fundamentos racionais de uma esperança social”.⁶⁹⁸ Desse modo, a tarefa de Habermas consistiu em assegurar a *reconstrução racional* (vertical) da teoria da evolução social, destacando no corpo da *Teoria da Ação comunicativa*, de modo especial, aquilo que sobreviveu da estruturação do projeto inicial da teoria da evolução social estabelecida nos anos setenta, ou seja, os processos sociais de aprendizagem. Afirma Bernstein “Existe uma lógica da evolução social no sentido de que uma vez que se têm alcançado os processos sociais de aprendizagem de que já não podemos nos esquecer, a menos que consciente ou inconscientemente os reprimamos”.⁶⁹⁹ Habermas parece situar a possibilidade de a aprendizagem ocorrer mesmo a partir de catástrofes.⁷⁰⁰ Os fenômenos de violência e barbárie que marcaram o século XX, sobretudo, até os anos cinquenta, subtraíram as condições de uma orientação positiva e esclarecida da época. Mas, ainda assim, diz Habermas, será que não “aprendemos algo a partir das catástrofes da primeira metade do século?”.⁷⁰¹ Do potencial da aprendizagem resultam as condições de otimismo mesmo diante de uma época bloqueada quanto aos caminhos que levam à emancipação. O quadro desolador de nossa constelação histórica, do ponto de vista empírico, não é condição suficiente para decretar o abandono e o descrédito do potencial racional e emancipador da ação comunicativa.

A ação comunicativa, nesse sentido, é uma tipologia formal de ação e sua inserção em nível meta-teórico não deixa de estar enraizada no mundo social, nas determinações empíricas de cada espaço de organização social, porém sem deixar relativizar as pretensões de validade. É por intermédio da teoria da ação, em sentido amplo, que Habermas extraiu a tipologia da ação orientada ao entendimento e da ação orientada a fins, permitindo, por um lado, a distinção basilar de sua teoria da sociedade entre sistema e mundo da vida, e, por outro, a possibilidade de promover uma teoria de

⁶⁹⁷ Ver a Introdução desse trabalho. Ver ainda REPA, Luiz. REPA, Luiz. *A transformação da filosofia em Jürgen Habermas: os papéis de reconstrução, interpretação e crítica*. São Paulo: Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo. Orientador Ricardo Terra, 2004. (in mimeo)

⁶⁹⁸ BERNSTEIN (1991), p. 49.

⁶⁹⁹ BERNSTEIN (1991), p. 49.

⁷⁰⁰ HABERMAS, Jürgen. *A Constelação Pós-Nacional. Ensayos Políticos*. Tradução de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Litera Mundi, 2001p. 65.

⁷⁰¹ HABERMAS (2001), p. 60-61.

evolução social que vá além das limitações de uma filosofia da história e do materialismo histórico de Marx. Os resultados que Habermas visou a alcançar com a sua teoria da ação comunicativa referem-se fundamentalmente ao “[...] esforço por manter a vigência e a validade de uma teoria crítica da sociedade no contexto do pensamento contemporâneo do pós-guerra”.⁷⁰²

A ação comunicativa possui o mundo da vida como dimensão complementar, pois é nesse solo ‘quase transcendental’ que se misturam dois elementos importantes já destacados: linguagem e cultura. Todo procedimento que visa a alcançar o entendimento “[...] requer como correlato um pano de fundo de linguagem e cultura dadas previamente e sem o que não seria possível a comunicação”.⁷⁰³

No projeto de Habermas, a teoria da ação conectada com a pragmática formal dos atos de fala se coloca como um modelo idealizado, de caráter meta-teórico, senão que também aspira a sua conexão com delineamentos empíricos, sobretudo, de tipo sociológico. A pragmática formal necessita da pragmática empírica para evitar idealizações do conceito de ação comunicativa.⁷⁰⁴

Aspecto significativo foi Habermas ter acrescentado à ação comunicativa, além de seu desempenho lingüístico na transmissão de significado, compreensão e entendimento, também a capacidade de realização de interação social. Esse elemento constituiu fator preponderante que lhe possibilitou a construção de uma teoria da sociedade capaz de abordar desde a gênese e constituição das sociedades até a estruturação de uma teoria de evolução social com pretensões de avaliar, nas diversas constelações históricas, o grau de desenvolvimento e/ou regressão social. A ação comunicativa exerce um papel básico e extremamente significativo na estruturação da evolução social, porém, é fato notável que ela própria e a teoria da evolução social mantêm um vínculo de circularidade, pois à medida que a evolução social se estrutura teoricamente, tendo por base a racionalidade comunicativa, é a teoria da evolução social que torna possível situar o desdobramento histórico da própria racionalidade comunicativa. Cabe ainda dizer que a teoria da evolução social não se ocupa apenas em apontar o grau de desenvolvimento social, mas também verificar e constatar quando determinado *princípio de organização* reprime as possibilidades de emancipação, permanecendo estagnado ou até mesmo regredindo em níveis de consciência, autonomia e reflexividade. Nesse sentido, o conceito de mundo da vida, arena da interação social, é a dimensão que melhor traduz o conceito de ação comunicativa para a extensão sociológica.

⁷⁰² OLMOS (1991), p. 183.

⁷⁰³ OLMOS (1991), p. 189.

⁷⁰⁴ OLMOS (1991), p. 190.

Assim a teoria da sociedade em Habermas deve proceder da ação racional, porém de um conceito ampliado de ação que transcenda os limites da racionalidade meio-fim e permita entender o papel da ação comunicativa seja na interação seja na evolução social a partir da tradição que remonta a Mead e Durkheim.⁷⁰⁵ O primeiro proporcionou uma elucidação da ontogênese a partir da estrutura simbólica das interações e o segundo se ocupou da filogênese, recorrendo ao mecanismo de linguistização do sagrado como elemento formador da identidade coletiva. Ambas as interpretações são incorporadas por Habermas, que está atento mais ao caráter sistemático das mesmas do que propriamente ao histórico.⁷⁰⁶

Mead, concentrando-se na interação mediada simbolicamente, estabeleceu algumas distinções – gestos, sinais e fala diferenciada – que lhe permitiram demonstrar, num processo evolutivo, como ocorre o nascimento de formas comunicativas expressas lingüisticamente na transposição de modelos de interações mediadas por gestos para modelos de interações mediadas por símbolos. O aspecto importante da análise de Mead que Habermas incorporou integralmente em sua reflexão é a concepção de que o indivíduo desenvolve a sua identidade (individuação) não de forma isolada, mas integrado socialmente. A consequência é a confirmação de que a personalidade se explica recorrendo necessariamente ao mundo social. Ademais, assegura-se, ainda a partir da reflexão de Mead, outro elemento indispensável à teoria da ação habermasiana: a compreensão de que a interação simbólica não permite apenas o emprego comum de significados, mas abre caminho para a interação regida por normas. Porém, como vimos, a fraqueza de Mead foi não ter esclarecido suficientemente a gênese do mundo social. Durkheim, por sua vez, serviu de apoio no fornecimento de subsídios para uma reflexão mais polarizada na dimensão filogenética, o que certamente contribuiu para a tematização do conceito de identidade coletiva e sua vinculação às identidades individuais e, também, para a certificação de estruturas normativas baseadas inicialmente no sagrado, as quais serviram de fio condutor para Habermas esclarecer a gênese normativa da ação comunicativa e da formação discursiva da vontade.

O núcleo da concepção habermasiana da identidade coletiva como intersubjetividade é tomado de Durkheim. A autoridade moral das normas sociais tem seu ancoramento no religioso. Na intersubjetividade, o consenso normativo é mediado de uma forma simbólica por tudo aquilo que promove culturalmente uma identidade coletiva. A modernidade inaugura a ‘linguistificação do sagrado [...] e desse modo, os fatores próprios do mundo da vida – reprodução cultural, integração social e desenvolvimento da personalidade – passam a ser orientados pela força e propulsão da ação comunicativa, como decorrência do processo de racionalidade comunicativa.⁷⁰⁷

⁷⁰⁵ BERGER (1991), p. 167.

⁷⁰⁶ OLMOS (1991), p. 192.

⁷⁰⁷ LARA (1990), p. 263-264.

O empreendimento de Habermas no quesito da evolução social priorizou a demonstração de condições estruturantes que apontam o desenvolvimento de novos níveis de integração social por meio da universalização e abstração das estruturas normativas da moral e do direito. Esse roteiro concede o ‘desencantamento do potencial de racionalidade da ação comunicativa’, permitindo que a razão comunicativa opere formalmente sem vínculos a condicionamentos empíricos e, ainda, assegura a separação entre ação orientada ao entendimento e ação orientada ao êxito que faculta o desacoplamento de sistema e mundo da vida, ponto fundamental para a “[...] reformulação da tese clássica da coisificação, formulada agora em termos de colonização do mundo da vida”.⁷⁰⁸

O nosso trabalho não excede os limites dos textos habermasianos produzidos na década de 1980. No entanto, cabe ainda dizer que a abordagem da teoria da evolução social permanece aberta nos escritos da década de 1990, principalmente *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Avançar até a constelação da década de 1990 significa abordar o vínculo entre teoria da sociedade e teoria do direito. Nessa nova constelação a permanência da teoria social nos moldes estabelecidos na década de 1960 obriga-nos a questionar se ainda existe o vínculo desta com a teoria da evolução social ou se a presença significativa, nesse momento, da teoria do direito (e filosofia do direito) e da teoria política (e filosofia política) anulam o pressuposto evolutivo. Podemos dizer que o papel desempenhado pelo direito, como elo de intermediação entre sistema e mundo da vida, não altera nem recoloca a questão da homologia. Porém, o que deve ser questionado é se *Direito e Democracia* mantém – e em que medida – a teoria da evolução social, principalmente no que concerne aos conceitos de moral e de direito, e à contribuição destes na consolidação de um Estado Democrático de Direito.

Em *Direito e Democracia* Habermas adota uma nova concepção acerca do direito, ao indicar que a figura jurídica que alhures se opunha “[...] à força social integradora da comunicação converte-se aqui num meio da integração social, assumindo a forma de coerção legítima do Estado”.⁷⁰⁹ O novo posicionamento do direito na obra de Habermas se faz possível devido à constelação que reivindica a vinculação da teoria da sociedade com a teoria do direito apoiado no princípio do discurso.⁷¹⁰ A teoria do discurso assume contornos importantes tanto na ótica da teoria da sociedade quanto na perspectiva da teoria do direito. Pelo enfoque da teoria da sociedade, o

⁷⁰⁸ OLMOS (1991), p. 196.

⁷⁰⁹ DD, posfácio, p. 325.

⁷¹⁰ DD, I, p. 24.

direito ocupa-se de funções relativas à integração social. “Ele (o direito) funciona como uma espécie de correia de transmissão que transporta, de forma abstrata, porém, impositiva, as estruturas de reconhecimento recíproco existente entre conhecidos e em contextos concretos do agir comunicativo, para o nível das interações anônimas entre estranhos, mediadas pelo sistema”.⁷¹¹ Nesse quesito, o direito exerce também a função de estabilizar expectativas de comportamento, por meio da garantia de relações simétricas entre titulares de direitos subjetivos. E pelo enfoque da teoria do direito, a teoria do discurso visa a alcançar um ponto de equilíbrio entre as teorias contratualistas – que concedem a autonomia dos indivíduos por meio do arbítrio privado em celebrações contratuais – e as teorias fortemente morais – que depositam na autodeterminação dos indivíduos ‘uma capacidade genuinamente moral’.⁷¹²

Para compreender a teoria da sociedade e a sua vinculação à teoria do direito por meio da teoria do discurso há que se questionar o sentido específico que encerra a teoria da sociedade em *Direito e Democracia*, além de recolocar a afirmação de Habermas, contida no prólogo de *Problemas de Legitimação do Capitalismo Tardio*, segundo a qual, a teoria da evolução social deve constituir a base de uma teoria da sociedade. Em suma, deve-se responder até que ponto a teoria da sociedade, em sua conexão com a teoria do direito, leva adiante os pressupostos da evolução social.

O pressuposto é que “a evolução social na direção da modernidade está estreitamente vinculada à construção do Estado de direito”.⁷¹³ Habermas parece que tende a ler, no movimento da história, uma transformação e aperfeiçoamento do ordenamento jurídico. O dispositivo para este processo evolutivo está assentado na idéia de aprendizagem social. “Devido às suas características formais, o direito positivo, que surge na modernidade como resultado de um processo de aprendizagem social, pode ser tomado como meio adequado para a estabilização de expectativas de comportamento; e parece não haver, nas sociedades complexas, um equivalente para ele”.⁷¹⁴ A colocação do Estado de Direito no foco central da reflexão habermasiana, a partir de *Direito e Democracia*, implica admitir que “[...] o direito aparece como uma realidade necessária, como um *factum* que não pode ser omitido no curso do processo de evolução social...”.⁷¹⁵ A questão, porém, é saber, em primeiro lugar, qual é o papel específico que a evolução social ocupa na arquitetura de

⁷¹¹ DD, posfácio, p. 308.

⁷¹² DD, posfácio, p. 309.

⁷¹³ MARTINS, Clélia Aparecida. A teoria do discurso na filosofia do direito de Habermas. In: PINZANI, A; DUTRA, Delamar V. *Habermas em Discussão*. Florianópolis: Nefipo, 2005, p. 79.

⁷¹⁴ DD, posfácio, p. 322.

⁷¹⁵ MARTINS (2005), p. 73.

Direito e Democracia; em segundo lugar, avaliar se a evolução social se mantém fiel aos pressupostos estabelecidos nas décadas anteriores. Mas isto já é assunto para outra oportunidade de pesquisa. O importante é registrar que o direito ocupa uma posição oscilante no pensamento habermasiano. O direito, seja como parte integrante das instituições da sociedade (década de 1970) seja como elemento que integra sistema e mundo da vida (1990), possui nesses diferentes períodos uma dimensão que cristaliza o potencial de aprendizagem, destoando da experiência da década de 1980, período em que ele é compreendido como artifício de institucionalização da racionalidade instrumental, portanto, vinculado unilateralmente à dinâmica evolutiva.

O propósito de discutir a teoria da evolução social habermasiana permitiu não apenas reunir um número bastante significativo de informações contidas nas entrelinhas dos escritos de Habermas, mas, sobretudo, destacar a importância e a integração dos diversos autores que compõem o grande mosaico da teoria da ação comunicativa. Nesse sentido, a contribuição de Weber foi conceder o lastro sociológico, enquanto diagnóstico de época, da indicação do modelo de sociedade em que estamos situados, ou seja, uma sociedade pós-convencional. Habermas se apropria de Weber para colocar sua teoria da ação comunicativa em uma base sociológica, o que significa a possibilidade de sedimentar uma visão empírica da sociedade pós-convencional por intermédio do desacoplamento entre sistema e mundo da vida. O interesse sociológico visa o restabelecimento da crítica social, por intermédio de uma teoria social crítica que não seja relativista, mas assentada na universalidade da razão, e também para tratar da racionalidade apoiada mais num ponto de vista social do que transcendental.⁷¹⁶

A sociedade pós-convencional dispõe da consciência de sua época em razão do caráter reflexivo que lhe é próprio. A refletividade é condição inerente para a aprendizagem e esta sociedade sabe que o seu desenvolvimento baseia-se nessa capacidade. Com Mead foi possível perceber que o desenvolvimento e a capacidade da aprendizagem individual só se realizam coletivamente. E com Durkheim colhe-se o indicativo de que nesse modelo de sociedade pós-convencional, a integração social também depende de um padrão de aprendizagem pós-convencional, ou seja, construído na tematização discursiva das pretensões de validade. Para finalizar, Piaget, o pano de fundo do mosaico, serviu de suporte para colocar a teoria e a história da ação comunicativa na dimensão estrutural da lógica do desenvolvimento.

⁷¹⁶ A esse respeito conferir: POSTONE, Moishe. *Time, Labor, and Social Domination. A reinterpretation of Marx's critical theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 243.

Referências Bibliográficas

ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução: Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. *Religião e Modernidade em Habermas*. São Paulo: Editora Loyola; Coleção Filosofia, 1996.

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. Weber e Habermas: Religião e Razão Moderna. In: *Síntese Nova Fase*: Belo Horizonte: v. 21, n. 64, Jan-Mar/1994. p.15-41.

ARROYO, Juan Carlos Velasco. *La Teoría Discursiva del Derecho. Sistema jurídico y democracia en Habermas*. Prólogo de Javier Muguerza. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales/Boletín Oficial del Estado, 2000.

BANNELL, Ralph Ings. Razão Comunicativa e pragmática formal: sobre a noção de aprendizagem no pensamento de Habermas. In: PINZANI, Alessandro; DUTRA, Delamar Volpato. *Habermas em Discussão*. Anais do Colóquio Habermas realizado na UFSC. Florianópolis: Nefipo, 2005, p. 38-49.

BANNELL, Ralph Ings. *Habermas e a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica. Coleção: Pensadores & Educação. 2006.

BANNWART JÚNIOR, Clodomiro José. *Moral Pós-convencional em Habermas*. Campinas: Dissertação de Mestrado/UNICAMP, 2002. (in mimeo)

BANNWART JÚNIOR, Clodomiro José. A dimensão Prático-moral sob a perspectiva da Evolução social em Habermas. In: MÜLLER, M. Cristina; CENCI, Elve M. (org). *Ética, Política e Linguagem: confluências*. Londrina: Cefil, 2004.

BANNWART JÚNIOR, Clodomiro José “Modernidade e o novo lugar da Filosofia: a idéia de Reconstrução em Habermas”. In: *Mediações*: Revista de Ciências Sociais – Sociedade e Literatura. Londrina: v. 10, n. 01, jan/jun. 2005, p. 185-200.

BERGER, Johannes. The Linguistification of the Sacred and the Deslinguistification of the Economy. In: HONNETH, Axel; JOAS, Hans. (ed) *Communicative Action. Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action*. Translated by Jeremy Gaines and Doris L. Jones. Cambridge: Polity Press, 1991.

BERNSTEIN, Richard J. Introdução. In: GIDDENS, A., et al. *Habermas y la modernidad*. Tradução de Francisco Rodríguez Martín. Madrid: Edições Cátedra, 1991. p. 13-61.

BLASI, Augusto. Vico, la psicología desarrollista y la naturaleza humana. In: TAGLIACOZZO, Giorgio; MOONEY, Michael; VERENE, Donald Phillip. (Compiladores) *Vico y el Pensamiento Contemporáneo*. Traducción de María Aurora Díez-Canedo y Stella Mastrangelo. México: Fondo de Cultura Económica, 1997. p. 259-281.

BODEI, Remo. *A Filosofia do Século XX*. Tradução de Modesto Florenzano. Bauru, SP: Edusc, 2000.

BOLADERAS, Margarita. *Comunicación, Ética y política: Habermas y sus Críticos*. Madrid: Editorial Tecnos, 1996.

COOKE, Maeve. *Language and Reason. A Study of Habermas's Pragmatics*. Cambridge, Massachusetts: The Mit Press, 1994 (a).

COOKE, Maeve. Realizing the post-conventional self. In: *Philosophy & Social Criticism: an international, inter-disciplinary quarterly journal*. Vol. 20, nº 1/2 . 1994 (b), pp: 87-101.

COSTA, Sérgio. *Dois Atlânticos. Teoria Social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

CRESPI, Franco; FORNARI, Fabrizio. *Introdução à Sociologia do Conhecimento*. Tradução de Antonio Angonese. Bauru, SP: Edusc, 2000.

DALBOSCO, Cláudio Almir. G. H. Mead e o problema do modelo reflexivo da autoconsciência: considerações introdutórias. In: MÜLLER, Maria Cristina; CENCI, Elve Miguel (orgs). *Ética, Política e Linguagem: confluências*. Londrina: Edições Cefil, 2004.

DINIZ, Débora. *Conflitos Morais e Bioética*. Prefácio de Sérgio Paulo Rouanet. Brasília: Letras Livres, 2001.

DOMINGUES, José Maurício. *Teorias Sociológicas no Século XX*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

DURKHEIM, Emile. *Educação e Sociologia*. Tradução de Lourenço Filho. 11ª edição. São Paulo: Melhoramentos; Rio de Janeiro: Fundação Nacional de Material Escolar, 1978.

DUTRA, Delamar José Volpato. A Legalidade como Forma do Estado de Direito. In: *Kriterion*. Belo Horizonte: nº 109, jun/2004.

DUTRA, Delamar José Volpato. *Razão e Consenso em Habermas: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia*. 2ª edição revisada e ampliada. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.

EDER, Klaus. As sociedades aprendem, mas o mundo é difícil de mudar. In: *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*. São Paulo: nº 53, 2001, pp: 5-28.

FAUCONNET, Paul. A obra pedagógica de Durkheim. In: DURKHEIM, Émilie. *Educação e Sociologia*. Tradução de Lourenço Filho. 11ª edição. São Paulo: Melhoramentos; Rio de Janeiro: Fundação Nacional de Material Escolar, 1978. p: 09-32.

FERREIRA, Leila da Costa. “Dilemas do século XX: idéias para uma sociologia da questão ecológica”. In: SILVA, Josué Pereira. (org) *Por uma Sociologia do século XX*. São Paulo: Annablume, 2007.

FREITAG, Bárbara. *Itinerários de Antígona. A questão da Moralidade*. 4ª edição. Campinas, SP: Papirus, 1992.

FREITAG, Bárbara. *Piaget e a Filosofia*. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

FREITAG, Bárbara. “A questão da moralidade: da razão prática de Kant à Ética discursiva de Habermas”. In: *Tempo Social: Revista de Sociologia/USP*. São Paulo: 1(2), seg.sem. pp: 7-44.

GABÀS, Raúl. J. Habermas: *Dominio Técnico y Comunidad Lingüística*. Prólogo de Javier Muguerza. Barcelona: Editorial Ariel, 1980.

GIDDENS, Anthony. *As Conseqüências da Modernidade*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

GIDDENS, Anthony. *Politics, Sociology and Social Theory*. Encounters with Classical and Contemporary Social Thought. California: Stanford University Press, 1995.

GIDDENS, Anthony. Razón sin revolución? La Theorie des Kommunikativen Handelns de Habermas. In: GIDDENS, Anthony, et al. *Habermas y la Modernidad*. Tradução de Francisco Rodríguez Martín. Madrid: Ediciones Cátedra, 1991(a). p: 153-192.

HABERMAS, Jürgen. *A Constelação Pós-Nacional. Ensayos Políticos*. Tradução de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Litera Mundi, 2001.

HABERMAS, Jürgen. Arbeit und Interaktion. In: *Technik und Wissenschaft als ‘Ideologie’*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.

HABERMAS, Jürgen. Trabalho e Interação. In: *Técnica e Ciência como ‘Ideologia’*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1997.

HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e Interesse*. Introdução e Tradução de José N. Heck. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entra facticidade e validade*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. 2 volumes. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS Jürgen. “Habermas fala a Tempo Brasileiro/Entrevista por Bárbara Freitag”. In: *Revista Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro: 98: 5/21, jul-set, 1989. p. 5-21.

HABERMAS, Jürgen. Hacia una Reconstrucción del Materialismo Histórico. In: *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Prólogo de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Editorial Tecnos, 1982.

HABERMAS, Jürgen. Historical Materialism and the development of Normative Structures. In: *The Habermas Reader*. Edited by William Outhwaite. Polity Press...

HABERMAS, Jürgen. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt am Main: Edition Suhrkamp Verlag, 1973.

HABERMAS, Jürgen. "Modernity: An Unfinished Project". In: *Habermas and the Unfinished Project of Modernity. Critical Essays on The Philosophical discourse of Modernity*. Edited by Maurizio Passerin d' Entrèves and Seyla Banhabib. Polity Press.

HABERMAS, Jürgen. "Modernidade – Um projeto inacabado". In: ARANTES, O.B. Fiori; ARANTES, Paulo. E. *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas. Arquitetura e dimensão estética depois das vanguardas*. São Paulo. Editora Brasiliense, 1992.

HABERMAS, Jürgen. *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.

HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Tradução Ana Maria Bernardo et al. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1998.

HABERMAS, Jürgen. *O Discurso filosófico da Modernidade*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 2ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1990.

HABERMAS, Jürgen. *Problemas de Legitimación en el Capitalismo Tardío*. Traducción de José Luis Etcheverry. Madrid: Cátedra. Colección teorema, 1999.

HABERMAS, Jürgen. *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1968.

HABERMAS, Jürgen. *Técnica e Ciência como 'Ideologia'*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1997.

HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Tomo I. Madrid: Taurus Humanidades, 1999.

HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa. Crítica de la razón funcionalista*. Versión castellana de Manuel Jiménez Redondo. 4ª edición. Tomo II. Madrid: Taurus Humanidades, 2003.

HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa: complementos y estudios previos*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Catedra, 1989.

HABERMAS, Jürgen. *Theorie des Kommunikativen Handelns. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

HABERMAS, Jürgen. *Theorie des Kommunikativen Handelns. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Band 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

HABERMAS, Jürgen. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1976.

HABERMAS, Jürgen. History and Evolution. In: *Telos*. Nº 39, 1979.

HABERMAS, Jürgen. A nova intransparência: a crise do Estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas. In: *Novos Estudos Cebrap*: São Paulo. nº 18, setembro/1987, pp: 77-102. [Tradução de Carlos Alberto Marques Novaes.]

HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Tradução de Flávio Beno Siebenscheiner.

HABERMAS, Jürgen. Discourse Ethics: Notes on Program of Philosophical Justification. In: DARWALL, Stephen; GIBBARD, Allan; RAILTON, Peter. (ed) *Moral Discourse and Practice. Some Philosophical Approaches*. New York; Oxford. Oxford University Press, 1997. p. 287-302.

HABERMAS, Jürgen. *Pensamento Pós-Metafísico. Estudos Filosóficos*. Tradução de Flávio Beno Sibeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HANSEN, Gilvan Luiz. *Modernidade, Utopia e Trabalho*. Londrina: Edições Cefil, 1999.

HELLER, Agnes. Habermas y el marxismo. In: *Crítica de la Ilustración: Las Antinomias Morales de la Razón*. Traducción de Gustau Muñoz y José Ignacio López Soria. [cidade?]: ediciones península, 1997.

HERBERT, Martha R. Evolutionary Theory in Ferment. In: *Telos*. nº 00, (ano), p. 107-128.

HELD, David. Crisis Tendencies, Legitimation and the State. In: THOMPSON, John B.; HELD, David. *Habermas: Critical Debates*. Cambridge, Massachusetts: The Mit Press, 1982.

HONNETH, Axel; JOAS, Hans. Introduction. In: HONNETH, Axel; JOAS, Hans. (ed) *Communicative Action. Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action*. Translated by Jeremy Gaines and Doris L. Jones. Cambridge: Polity Press, 1991.

HONNETH, Axel. Teoria Crítica. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan. *Teoria Social Hoje*. Tradução de Gilson Cardoso de Sousa. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

KANT, Immanuel. “Resposta à Pergunta: Que é Esclarecimento ‘Aufklärung’?”. In: *Textos Seletos: A Paz Perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Artur Morão. Edições 70, 1980.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 3ª edição. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1995.

KORTHALS, Michiel. On the justification of societal development claims. In: *Philosophy & Social Criticism*: an international, inter-disciplinary quarterly journal. Vol. 19, nº 1. 1993. pp: 25-41.

LARA, Maria Pía. La Identidad Social em Habermas: entre el Consenso y la Alteridad. In: *Revista Doxa*. N. 07, 1990. p: 257-272.

LINHARES, José Manuel Aroso. *Habermas e a Universalidade do Direito: a Reconstrução de um Modelo Estrutural*. Coimbra: Livraria Almedina, 1989.

LÖWY, Michael; VARIKAS, Eleni. A crítica do Progresso em Adorno. In: *Lua Nova*: Revista de Cultura e Política, n. 27, 1992, p. 201-215.

MAKKREEL, Rudolf A. Purposiveness in History: its status after Kant, Hegel, Dilthey and Habermas. In: *Philosophy & Social Criticism*: an international, inter-disciplinary quarterly journal. Vol. 18, nº 3/4, 1992, pp: 221-234.

MARDONES, José Maria. Razón Comunicativa y Teoría Crítica. La Fundamentacion Normativa de la Teoría Critica de la Sociedad. Bilbao: Servicio Editorial e a Universidad dl País Vasco. 1985.

MARTINS, Clélia Aparecida. A teoria do discurso na filosofia do direito de Habermas. In: PINZANI, A; DUTRA, Delamar V. *Habermas em Discussão*. Florianópolis: Nefipo, 2005, p. 69-79.

MC CARTHY, Thomas. *La Teoria Crítica de Jürgen Habermas*. Tradução Manuel Jiménez Redondo. 2ª edição. Madrid: Editorial Tecnos, 1992.

MC CARTHY, Thomas. Translator's Introduction. In: HABERMAS, Jürgen. *Communication and the Evolution of Society*. Boston: Beacon Press, 1979.

MORA, George. Vico y Piaget: Paralelos y Diferencias. In: TAGLIACOZZO, Giorgio; MOONEY, Michael; VERENE, Donald Phillip. (Compiladores) *Vico y el Pensamiento Contemporáneo*. Traducción de María Aurora Díez-Canedo y Stella Mastrangelo. México: Fondo de Cultura Económica, 1997. p. 282-297.

MOREIRA, Luiz. *Fundamentação do Direito em Habermas*. 3ª edição. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004.

NOBRE, Marcos. *A Dialética Negativa de Theodor W. Adorno. A ontologia do Estado Falso*. São Paulo: Iluminuras, 1998.

NOBRE, Marcos. *A Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. Coleção Filosofia passo a passo, 2004.

NUNNER-WINKLER, Gertrud. "Knowing and Wanting: On Moral Development in Early Childhood". In: HONNETH, Axel; McCARTHY, Thomas; OFFE, Claus; WELLMER, Albrecht (ed.) *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*. Cambridge, Massachusetts and London, England. The Mit Press. 1997. pp: 219-243.

OLIVÉ, Leon. *Estado, Legitimación y Crisis*. Crítica de tres teorías del Estado capitalista y de sus presupuestos epistemológicos. México: Siglo Veintiuno Editores, 1985.

OLIVEIRA, Luís Cardoso. *Justiça, Solidariedade e Reciprocidade: Habermas e a Antropologia*. Brasília: UnB. Série Antropologia 149, 1993. (in mimeo)

OLIVEIRA, M. Araújo. "A crise da racionalidade moderna: uma crise de esperança". In: *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte: n° 45, pp: 13-33, 1989.

OLMOS, Angel Prior. La Teoría de la Acción Social de J. Habermas. In: (*) *Revista de Filosofía*. 1991, pp: 173-196.

OUTTHWAITE, Willian. *Habermas: A Crítica Introduction*. Cambridge: Polity Press, 1996.

PETERS, Bernhard. "Why is it so hard to change the world?". In: *International Sociology*. Vol. 9, n° 3, setembro/1994, pp: 275-293.

PINZANI, Alessandro. A teoria jurídica de Jürgen Habermas: entre funcionalismo e normativismo. In: *Veritas: Revista de Filosofia da PUCRS*. Porto Alegre: v. 46, n. 1, março 2001, p. 19-28.

PIZZI, Jovino. *Ética do discurso: A racionalidade ético-discursiva*. Porto alegre: Edipucrs, 1994.

PIZZI, Jovino. *O Mundo da Vida: Husserl e Habermas*. Ijuí: Editora Unijuí. Coleção filosofia, 11. 2006.

POPPER, Karl. *A Sociedade aberta e seus inimigos*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edump, 1987.

POSTONE, Moishe. *Time, Labor, and Social Domination. A reinterpretation of Marx's critical theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

QUINTANA, Oscar Mejía. La Teoría del Derecho y la Democracia en Jürgen Habermas: En torno a Faktizität und Geltung. In: *Ideas y Valores: Revista Colombiana de Filosofía*. Bogotá. Universidad Nacional de Colômbia. N° 103, abril de 1997. pp: 32-52.

REDONDO, Manuel Jimenez. La Trayectoria Intelectual de Jürgen Habermas. In: HABERMAS, Jürgen. *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Madrid: Editorial Tecnos, 1982.

REPA, Luiz. A filosofia como ciência reconstrutiva e as exigências da teoria crítica. In: PINZANI, Alessandro; DUTRA, Delamar Volpato. *Habermas em Discussão*. Anais do Colóquio Habermas realizado na UFSC – 30/03-01/04//2005. Florianópolis: Nefipo, 2005. p. 11-19.

REPA, Luiz. *A transformação da filosofia em Jürgen Habermas: os papéis de reconstrução, interpretação e crítica*. São Paulo: Universidade de São Paulo: Tese de Doutorado, 2004. (in mimeo)

REPA, Luiz. *Habermas e a Reconstrução do conceito Hegeliano de Modernidade*. São Paulo: Dissertação de Mestra/USP, 2000 (in mimeo)

REPA, Luiz. Os Modelos Críticos de Técnica e Ciência como Ideologia e Conhecimento e Interesse – a crítica de Honneth a Habermas. In: *Crítica: Revista de filosofia*. Londrina: Universidade Estadual de Londrina/CEFIL, 1995. pp: 199-212.

REPA, Luiz. “Reconstrução racional e Filosofia da História”. (in mimeo)

SCHMID, Michael. Habermas’s Theory of Social Evolution. In: THOMPSON, John B.; HELD, David. *Habermas: Critical Debates*. Cambridge, Massachusetts: The Mit Press, 1982.

SEGATO, Antonio Ianni. *Racionalidade do Entendimento: um estudo sobre a pragmática kantiana de Jürgen Habermas*. São Paulo: Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo. Orientador: Ricardo Terra, 2006. (in mimeo)

SGRÓ, Margarita R. *Educação Pós-filosofia da História: racionalidade e emancipação*. São Paulo: Cortez, 2007.

SOUZA, Jessé de. (org) *O Malandro e o Protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

STRYDOM, Piet. Sociocultural Evolution or the Social Evolution of Practical Reason?: Eder’s critique of Habermas. In: *Praxis International: A Philosophical Journal*. Vol 13, nº 3, October/1993, pp: 304-322.

STRYDOM, Piet. The Ontogenic Fallacy: The Immanent Critique of Habermas’s Developmental Logical Theory of Evolution. In: *Theory, Culture & Society: Explorations in Critical Social Science*. Vol. 9, number 3, august/1992. pp: 65-93.

TEUBNER, Gunther. *Juridificação: Noções, Características, Limites, Soluções*. In: *Revista de direito e Economia*. Coimbra: Centro Interdisciplinar de Estudos Jurídico-Econômicos. Ano XIV, p. 17-100.

THOMAS, Laurence. Morality and psychological development. In: SINGER, Peter (ed). *A Companion to Ethics*. Oxford; Cambridge. Blackwell Publishers, Blackwell Companions to Philosophy, 1996.

THOMPSON, John B. *Critical Hermeneutics. A study the thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Tradução de M. Irene Q. F. Szmrecsányc e Tamás J. M. K. Szmrecsánys. 15ª edição. São Paulo: Pioneira, 2000.

WEISS, Raquel. *Indivíduo, Razão e Moral: uma análise comparativa de Habermas e Durkheim*. In: *Revista Plural*, agosto de 2005. (in mimeo)

WEISS, Raquel. “Durkheim e as formas elementares da vida religiosa”. Anexo 1

WEISS, Raquel. “Revisitando o conceito de ‘Desencantamento do Mundo’”. Setembro de 2005.

WEISS, Raquel. Tese de Doutorado. p. 43-53.

WELLMER, Albrecht. “Sobre Razón, Emancipación y Utopia. Acerca de la fundamentación teórico-comunicacional de una teoría crítica de la sociedad”. In: *Ética y Diálogo: elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*. Tradução de Fabio Morales. México: Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, 1994.

WHITE, Sheldon H. *La Psicología Desarrollista y la concepción de Vico de la Historia Universal*. In: TAGLIACOZZO, Giorgio; MOONEY, Michael; VERENE, Donald Phillip. (Compiladores) *Vico y el Pensamiento Contemporáneo*. Traducción de María Aurora Díez-Canedo y Stella Mastrangelo. México: Fondo de Cultura Económica, 1997. p. 248-258.

VILLACANAS, José L. “Racionalización y evolución: Teoría e historia de la Modernidad en la obra de Habermas”. In: *Revista Ágora*, 1989, p. 177-216.

ZAMORA, José A. *Religion trás su final: Adorno versus Habermas*. Bragança Paulista: Edusf, Cadernos do IFAN – 14, 1996.