

UNIVERSIDADE CANDIDO MENDES
INSTITUTO UNIVERSITÁRIO DE PESQUISAS DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA E
SOCIOLOGIA

EMANCIPAÇÃO E RACIONALIZAÇÃO: SOCIOLOGIA CRÍTICA EM
MARX, WEBER E NA “TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA” DE
HABERMAS

MAXIMILIANO VIEIRA FRANCO DE GODOY

RIO DE JANEIRO

2007

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

MAXIMILIANO VIEIRA FRANCO DE GODOY

EMANCIPAÇÃO E RACIONALIZAÇÃO: SOCIOLOGIA CRÍTICA EM
MARX, WEBER E NA “TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA” DE
HABERMAS

Dissertação apresentada ao Instituto
Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro
como requisito parcial para a obtenção do grau
de Mestre em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Jorge Werneck Vianna

RIO DE JANEIRO

2007

MAXIMILIANO VIEIRA FRANCO DE GODOY

EMANCIPAÇÃO E RACIONALIZAÇÃO: SOCIOLOGIA CRÍTICA EM
MARX, WEBER E NA “TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA” DE
HABERMAS

Dissertação apresentada ao Instituto
Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro
como requisito parcial para a obtenção do grau
de Mestre em Sociologia.

Data de aprovação: ____/ ____/ ____

Banca Examinadora:

Luiz Jorge Werneck Vianna – Presidente da Banca Examinadora
Prof. Dr. – IUPERJ – Orientador

José Monroe Eisenberg
Prof. Dr. – IUPERJ

Rogério Dutra dos Santos
Prof. Dr. – UENF

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Werneck, pelas lições magistrais de sociologia. Ao CEDES, nas pessoas de seus pesquisadores e coordenadores, pelo contato direto com as tarefas práticas envolvidas na pesquisa social. Ao CNPq e à FAPERJ, pelas bolsas concedidas respectivamente no primeiro e no segundo ano do curso. Finalmente, a meus pais, a meus irmãos e a Ana por todo o seu apoio e carinho. Agradeço, ainda, aos membros da banca, pelas sugestões e críticas sabiamente formuladas, lembrando-se que todas as falhas presentes no texto são de minha responsabilidade.

RESUMO

GODOY, Maximiliano Vieira Franco. **Emancipação e Racionalização**: Sociologia Crítica em Marx, Weber e na “Teoria da Ação Comunicativa” de Habermas. 2007. [vi], 73 p. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

Antes de se passar propriamente ao estudo das obras de Marx, Weber e Habermas, foi formulada uma análise e uma avaliação da teoria crítica da Escola de Frankfurt. Em seguida, buscou-se definir um ponto de partida metateórico e teórico-comunicativo para a análise das sociologias de Marx e Weber, abordadas nos seguintes temas: filosofia da história, práxis política, interesses e idéias, racionalização, responsabilidade e as ciências sociais. Em uma tarefa intermediária, Habermas foi inserido no contexto do assim chamado “novo movimento teórico”, assim como foi frisada sua aproximação crítica com a Escola de Frankfurt. Passou-se, então, a considerar a interpretação crítica de Marx, como consta na *Teoria da Ação Comunicativa*, desenvolvendo-se também algumas elaborações para uma visão própria sobre o autor. Por fim, testou-se a aplicabilidade da sociologia crítica ao tema do direito, a partir de três perspectivas: a reconstrução habermasiana da sociologia de Weber, a democracia como revolução permanente, e a subpolítica como fenômeno alvissareiro da modernidade reflexiva. Em reparo conclusivo, buscou-se traçar os elementos de um diagnóstico do tempo que englobe a perspectiva de Habermas sobre os impasses e os potenciais da racionalização, e uma ênfase sobre a possibilidade de intervenção humana sobre a lógica da reificação.

Palavras-Chave: Teoria Crítica, Teoria Comunicativa da Sociedade, Marxismo, Sociologia Weberiana, Direito e Sociedade, Modernidade Reflexiva.

ÍNDICE

1. Introdução.....	1
Primeira Parte – Avaliação da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt	
2. Teoria Crítica.....	6
3. Fracasso do Materialismo Interdisciplinar	8
4. Teoria Comunicativa da Sociedade	13
Segunda Parte – Elementos de Sociologia Crítica em Marx e em Weber	
5. Crítica Metateórica	17
6. Filosofia da História e Determinismo.....	19
7. Práxis e Voluntarismo	24
8. Racionalização e Carisma.....	30
9. Interesses e Idéias	33
10. O Projeto Humanista da Sociologia Weberiana	36
Terceira Parte – Habermas e a Interpretação de Marx na <i>Teoria da Ação Comunicativa</i>	
11. Habermas no Novo Movimento Teórico	41
12. Tensão e Renovação Comunicativa da Teoria Crítica.....	43
13. Sociologia do Capitalismo em Marx	48
14. Críticas Habermasianas	51
Quarta Parte – A Sociologia Crítica e o Tema do Direito	
15. Racionalização e Direito.....	55
16. Revolução e Direito	58
17. Subpolítica.....	64
18. Notas Finais	69
Referências Bibliográficas.....	71

1. Introdução

Ao propor uma teoria comunicativa da sociedade, Jürgen Habermas pretendeu voltar o projeto original da teoria crítica contra os rumos que ela própria havia tomado até então. Encastelada em uma produção filosófica que há muito já desistira tanto de pesquisar cientificamente a realidade quanto de competir pela orientação política da práxis, para que a teoria crítica agarrasse mais uma vez seu papel esquecido era necessária uma obra de peso. E foi assim que esse autor chegou a sua *Teoria da Ação Comunicativa*, uma síntese rigorosa e sistemática que trouxe interpretações originais para autores clássicos da sociologia como Durkheim, Mead, Marx e Weber.

A presente dissertação busca nessa obra uma fonte de inspiração para explorar alguns temas das obras de Karl Marx e de Max Weber a que uma teoria crítica contemporânea deve ainda retornar e trazer para o seu interior: o lugar das idéias e da idéia de emancipação na vida prática, a relação da ciência da sociedade quanto a essas idéias e essa vida prática, os requisitos metateóricos da sociologia crítica, o diagnóstico substantivo da modernidade, os impasses e os potenciais da racionalização, enfim, a reificação e a possibilidade de intervenção humana sobre as rodas da história.

Cabe explicar, preliminarmente, que entendemos por sociologia crítica aquela que assume o enfoque normativo da dialética entre a reificação e a emancipação. Nesse sentido, a objetividade científica no trato com a empiria social imprime a tal dialética da autonomização humana uma determinação prática, isto é, um parâmetro realista para definir suas condições de possibilidade.

A dissertação está dividida em quatro partes: a avaliação da teoria crítica da Escola de Frankfurt; a exposição dos elementos de sociologia crítica fornecidos por Marx e por Weber; a contextualização da sociologia de Habermas e o estudo de sua interpretação de Marx na *Teoria da Ação Comunicativa*; e a aplicação da sociologia crítica ao exame do papel do direito na modernidade reflexiva.

Vejamos, passo a passo, a estrutura expositiva do trabalho. Com efeito, compreendemos desde a primeira parte que Habermas, em sua *Teoria da Ação Comunicativa*, empreendeu uma aproximação crítica em relação à Escola de Frankfurt, resgatando o projeto inicial da mesma contra a perda de esperança que havia culminado na obra *Dialética do Esclarecimento*.

Ainda na primeira parte, destacamos três momentos da teoria crítica frankfurtiana: primeiro, o período do materialismo interdisciplinar, cujo programa está no *Discurso Inaugural* de Horkheimer (de 1931, quando se propugnou uma integração simétrica entre, de um lado, as tarefas de pesquisa científico-social sobre o concreto, e, de outro lado, a tarefa da exposição filosófica abstrata, que define reconstrutivamente o marco categorial da pesquisa).

Em segundo lugar, o importante artigo *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, também de Horkheimer (de 1937; recupera-se a ênfase de Lukács na dialética revolucionária da história, mas seu sujeito é apenas o próprio teórico crítico, e não as massas ou a classe trabalhadora, configurando uma filosofia da práxis meramente defensiva, que não poderia mais recorrer a sua antiga base material).

Em terceiro lugar, finalmente, Adorno e Horkheimer (com a referida obra *Dialética do Esclarecimento*, de 1944) conferem uma particular modulação à síntese, retirada do pensamento do jovem Lukács, entre Marx e Weber. Confrontados com o tema do adiamento da revolução prevista por Marx, os autores levam às últimas conseqüências o aspecto trágico do diagnóstico do tempo de Weber, chegando a uma teoria da reificação total que os obriga a inverter a carga emancipatória da dialética histórico-filosófica marxiana.

Posteriormente, apresentamos o sentido em que a teoria comunicativa da sociedade pode ser vista como uma resposta a este último momento da teoria crítica dos frankfurtianos, atacando especificamente sua concepção reducionista da racionalidade como racionalidade instrumental – aliás, o que na segunda parte indico se aplicar também às tendências economicistas do materialismo histórico mais ortodoxo. Assim, Habermas se identifica como um continuador do período do materialismo interdisciplinar que opera uma reabertura da teoria crítica em relação à perspectiva prática da desreificação, a partir da mediação entre, de um lado, a constatação empírica de núcleos sociais e culturais de ação comunicativa, e, de outro lado, a reconstrução filosófica dos potenciais de racionalização presentes nesses âmbitos nucleares do mundo da vida.

Na segunda parte, iniciamos com a exposição da crítica metateórica a que Frédéric Vandenberghe submete a teoria crítica. Com respaldo na teoria social da comunicação, destacamos a via de mão dupla da integração entre sociologia e filosofia. Pelo ângulo da representação filosófica, deve esta definir claramente a perspectiva normativa da emancipação, que orientará na sociologia crítica a investigação objetiva

dos fatos sociais que limitam a esfera da ação. Sem que, contudo, se recaia na pretensa neutralidade das abordagens positivistas. Pelo ângulo da pesquisa sociológica, cabe a ela incorporar o critério metateórico da ação humana multidimensional. Isso faz com que tanto o ponto de vista subjetivo do ator, como, por decorrência, a própria perspectiva prática da intervenção desreificante, se protejam em relação às tendências dogmáticas das categorias de ordem filosófica.

Tais expedientes servem, respectivamente, à denúncia da reificação como erro sócio-histórico e, o segundo, à denúncia da cristalização metodológica da ação humana como erro em nível sociológico-formal. Conjuntamente, servem à explicitação do sentido imanente e dos limites reais da ação política emancipatória.

Podemos pinçar das demais seções da segunda parte os principais temas em que foi desenvolvida, sempre com base nas obras de Marx e de Weber, essa questão de uma sociologia que favorece e mantém acesa a possibilidade da intervenção prática. São estes temas, em Marx: (1) a dialética voluntarista que perpassa mesmo as análises mais científicas e naturalistas da economia política; (2) o conceito em sentido amplo de práxis, que abrange tanto o plano do trabalho economicamente produtivo quanto o plano da produção simbólica; (3) a análise sociológica em termos de classes, que escapa ao reducionismo economicista desde que se combine com os dois aspectos anteriores.

Em Weber, são temas igualmente relevantes para a sociologia crítica: (1) a ética da responsabilidade que, no modelo democrático parlamentarista, permite à elite política se equilibrar entre a ação estratégica e a ação carismática; (2) a dialética finamente apurada entre o materialismo dos interesses e o idealismo das imagens do mundo; (3) a contribuição das ciências empíricas para a ética da responsabilidade.

Na terceira parte, inserimos a sociologia de Habermas no contexto do chamado “novo movimento teórico”, um esforço multifário de síntese entre ação e estrutura (ou o micro e o macro, o subjetivismo e o objetivismo) e entre idéias e interesses (ou normas e instituições); em seguida, recapitulamos com mais elementos a crítica do autor aos frankfurtianos.

Feito isso, passamos a acompanhar alguns argumentos de Habermas sobre os avanços promovidos e sobre uma crucial debilidade da sociologia do capitalismo marxiana. A principal contribuição desta última para a sociologia da modernidade é propor pioneiramente uma abordagem em dois níveis – o nível histórico ou dos atores e de seu mundo da vida; e o nível funcionalista da economia e de seus imperativos sistêmicos. Pudemos inclusive sugerir, com o uso do conceito amplo de práxis e da

concepção de forças produtivas materiais e simbólicas, o surgimento já ali do conceito de duas racionalizações – comunicativa e funcional – formulado posteriormente na sociologia habermasiana.

Quanto ao referido ponto fraco, trata-se da filosofia dialética da história, que para Habermas é uma fonte de confusões quanto à natureza das contradições entre as lógicas evolutivas das duas racionalizações que acabamos de mencionar. Ao invés da síntese e da superação de uma pela outra, ao invés da vitória do mundo da vida sobre os sistemas e suas abstrações reais (com o fim das mediações de segunda ordem impostas pelo mercado e pelo Estado), deve-se – pelo contrário – buscar desvendar, na dinâmica concreta de duas lógicas que se interpenetram, os potenciais sejam de aprendizado societal, sejam de criação de patologias.

Na quarta parte, adotamos três caminhos para indicar a relevância do estudo das instituições e das idéias jurídicas modernas para a sociologia crítica, assim como as positivas contribuições desta para tal estudo. Primeiramente, apresentamos a reconstrução crítica da sociologia do direito weberiana por parte de Habermas, de modo a atingir a questão da *racionalização ética* que se vincula à materialização das formas de consciência pós-tradicionais ou destradicionalizadas. E a qual se caracteriza, outrossim, por estabelecer exigências procedimentais de justificação e por estabelecer, portanto, a criação comunicativa do direito.

Em seguida, delineamos a tese da dupla racionalização como compatível com o conceito marxiano de democracia como revolução permanente, o qual passa a ser entendido como um dualismo cuja integração interna não resulta em síntese, qual seja, o dualismo entre esfera pública política e sistema político, encarnações constitucionalmente garantidas da razão comunicativa e da razão estratégico-instrumental, respectivamente. Isso significa que a deliberação pública apenas assedia externamente a formação majoritária da vontade política, e que sociedade civil e Estado podem se aproximar, mas não podem se fundir.

Posteriormente, agregamos o aporte da teoria da sociedade de risco para a problemática sociológica e política da democratização da diferenciação social. Na visão de Ulrich Beck, a destradicionalização, a individualização, a reflexivização biográfica e a ascensão exponencial dos riscos produzidos pela tecnologia formam a base material de uma nova cultura política caracterizada pelos engajamentos múltiplos, pelas alianças pragmáticas e por uma esfera subpolítica que aproxima especialistas e movimentos

sociais. Os centros dessa subpolítica tendem a se situar fora do eixo eleições-partidos-parlamento, transferindo-se especialmente para o Judiciário e para a opinião pública.

Nesse sentido, defendemos, em sede de conclusão, a hipótese de que a dupla racionalização só encontrará o equilíbrio demandado pela perspectiva da emancipação, especificamente no que se refere a reverter o jugo da produção material sobre a produção simbólica, quando um ator social concreto – no caso de Beck, os novos movimentos sociais, que lutam em torno da distribuição de riscos e não mais em torno da propriedade dos meios de produção – conseguir insinuar sobre os campos da ciência, da tecnologia, da mídia e da técnica jurídica um processo de conscientização democrática e de abertura completa para a esfera da subpolítica.

Mesmo que se discorde da posição de Marx quanto à necessidade de uma revolução explosiva para que as relações de produção da sociedade burguesa se modifiquem e se ajustem à democracia radical, ainda assim é imprescindível o surgimento do ator (ou melhor, atores) que indique o caminho de *mudanças qualitativas* a ser desbravado pela práxis da emancipação.

PRIMEIRA PARTE – AVALIAÇÃO DA TEORIA CRÍTICA DA ESCOLA DE FRANKFURT

2. Teoria Crítica

O impulso central deste trabalho é a idéia de que o debate sobre alguns temas da teoria sociológica e da sociologia clássica da modernidade pode contribuir para o esclarecimento do campo de possibilidades práticas que, contemporaneamente, se abre para a perspectiva normativa da emancipação. Nesse sentido, nos esforçamos por uma seleção de textos para análise e por um cotejo entre eles que favorecessem para nós uma tomada de posição quanto à melhor formulação de uma teoria crítica que não se perca em soluções puramente transcendentais¹ e praticamente indetermináveis². A opção por Jürgen Habermas como linha de fundo do trabalho, conquanto imponha um desafio diante de seu estilo pouco exotérico e da abundância de textos produzidos – além de uma verdadeira indústria acadêmica de comentários pró e contra, os quais seriam impossíveis de abarcar –, se baseou na representatividade e na originalidade do autor no âmbito dos modelos de interpretação sobre os dois clássicos da sociologia alemã e os dois pilares da teoria crítica: Karl Marx e Max Weber.

Em verdade, a interpretação original que faz Habermas desses autores, especialmente de suas sociologias da modernização, se deve ao aporte de outros temas e de outras disciplinas, que contribuíram para a formação de um paradigma da comunicação – no interior do qual, “sem o saber”, já se movia Habermas desde *Mudança Estrutural da Esfera Pública* (tese de 1962) – cuja intenção é substituir a filosofia do sujeito (Kant, Hegel, Marx) pela da intersubjetividade (Gadamer, Wittgenstein, Austin, Searle). Por outro lado, tal mudança de paradigma, além de não ser tão necessária à refutação da coisificação metodológica – que transformara a teoria crítica dos frankfurtianos em mera crítica teórica, na medida em que, cristalizando o *a priori* de reificação social, a desproveu de uma perspectiva prática e secular para a emancipação – quanto um conceito “multidimensional” de ação humana, talvez não tenha nem mesmo sido plenamente cumprida por Habermas, como se vê na “ficção” da

¹ Como na nostalgia divina (cética esperança de justiça no outro mundo, que engendra neste mundo piedade e solidariedade universal) apontada pelo velho Horkheimer, ou a estética emancipada da realidade social de Adorno. (Vandenberghe, 1998, pp. 50, 99)

² Caso das oscilações de Marcuse entre a reificação total e a redenção total. (Vandenberghe, 1998, pp. 110 ss.)

humanidade como sujeito de uma “filosofia da história contra-factual”, que percorre toda a sua obra. (Vandenberghe, 1998, pp. 187, 167, 186, 260, respectivamente)

Assim sendo, julgamos poder abordar a teoria da comunicação a partir de sua substância sociológica sem que haja muitas perdas em relação ao todo. Quando damos ênfase às análises sobre Marx e Weber, que certamente são centrais para a referida formulação teórica, fazemo-lo, contudo, sem ignorar – mas também sem retroceder do enfoque pelo qual optamos – que tais análises se completam nas interpretações igualmente originais e canônicas (pois “servem freqüentemente de referência na matéria”) acerca de outros autores relevantes para a sociologia, como Mead, Freud, Piaget, Durkheim, Parsons, Luhmann, a Escola de Frankfurt, Simmel, Foucault, para citar alguns. (Vandenberghe, 1998, p. 172)

Quando falamos ao início desta seção em teoria crítica e em perspectiva normativa da emancipação, estávamos nos referindo a dois temas por definição inseparáveis, em que o segundo está necessariamente incluído no primeiro – mas não é suficiente para defini-lo, pois não há teoria crítica sem a perspectiva *prática* da ação emancipatória. Vejamos por uma grande angular a tortuosa trilha dessa perspectiva prática da emancipação, de sua origem marxiana, passando pelos becos (des)utópicos do “paramarxismo” frankfurtiano, até sua recomposição secularizada na teoria social comunicativa de Habermas:

A teoria crítica é uma tradição que “começa com Marx e culmina na Escola de Frankfurt”, chegando até Habermas. Na origem, tratava-se de um projeto público para resgatar as promessas inerentes à moderna “reflexivização” da cultura e das formas de vida, em confronto com “as relações de dominação” que materialmente impregnavam as formações sociais capitalistas. Além disso, liberdade e progresso tecnológico não se oporiam. Isso muda na Escola de Frankfurt, e só com Habermas, posteriormente, poder-se-ia mais uma vez pensar que a razão técnica não exclui automaticamente a concepção iluminista de razão prática. A emancipação pode novamente ser vista como realizável ao nível da experiência coletiva moderna. (Domingues, 2002a, pp. 20, 33, 36)

3. Fracasso do Materialismo Interdisciplinar

Antes de desenvolvermos alguns pontos desse retrato fiel, mas apenas esquemático, podemos acrescentar que o diagnóstico dos potenciais que a humanidade atinge na modernidade – caso se queira evitar as visões petrificadas que se conectam ao isolamento entre filosofia e ciências, pervertidas por sua falta de oxigenação em metafísica (dogmatismo no manejo dos conceitos) e positivismo (fragmentação na análise dos fatos empíricos) – deve derivar de uma relação integrada e simétrica entre as representações filosóficas sobre valores e idéias, e a pesquisa sociológica do campo de possibilidades que concretamente se abre para a realização ou para a obstrução de tais valores (os quais, independentemente de seu conteúdo, são provenientes de construções sociais cuja dinâmica é, ao mesmo tempo, relativamente fixa e autônoma, e relativamente modificável pela intervenção do ator).

Referimo-nos a uma versão do “método marxista da síntese dialética da representação (*Darstellung*) e da pesquisa (*Forschung*)” – tal qual reformulado por Max Horkheimer no *Discurso Inaugural de 1931* – que, adaptada à crítica metateórica que explica a falência do programa desse texto entre os frankfurtianos, mantém aberto o campo de possibilidades de uma sociologia com olhos para a prática emancipatória. De um lado, a pesquisa histórica e científico-social em geral dirige à filosofia seus resultados setoriais e, portanto, parciais. De outro lado, a filosofia reorienta as ciências especializadas a partir da “imagem sintética e sinóptica da realidade social” *originada de uma teorização sobre aqueles resultados que opera como se fosse* uma “construção *a priori*” (Vandenbergh, 1998, pp. 22-23). Nas palavras de Marx sobre seu “método dialético”:

É, sem dúvida, necessário distinguir o método de exposição formalmente do método de pesquisa. A pesquisa tem de captar detalhadamente a matéria, analisar as suas várias formas de evolução e rastrear sua conexão íntima. Só depois de concluído esse trabalho é que se pode expor adequadamente o movimento real. Caso se consiga isso, e espelhada idealmente agora a vida da matéria, talvez possa parecer que se esteja tratando de uma construção *a priori*. (Marx, 1996, p. 140)

Ou na leitura do tema por Horkheimer, no texto mencionado:

[A] filosofia, como intenção teórica voltada para o universal, para o “essencial”, está à altura de propiciar impulsos inspiradores às disciplinas especializadas e, ao mesmo tempo, está suficientemente aberta ao mundo para ser influenciada e modificada pelo avanço dos estudos concretos. (citado em Honneth, 1999, p. 510)

Da perspectiva de seus próprios objetivos, não teve sucesso o esforço da Escola de Frankfurt, em seus primórdios, para concretizar o método marxiano em uma “integração organizacional das ciências sociais” (interdisciplinaridade). A tentativa acabou redundando na “incorporação forçada” destas últimas em uma “filosofia totalizante” marcada pela substituição da “totalidade concreta” (Lukács) como princípio metodológico que insere os objetos isolados em um contexto mais amplo – de forma a renovar o quadro conceitual da pesquisa empírica e a “fluidificar a realidade”, isto é, “dissolver a fixidez dos fatos registrados” –, pela imposição unidirecional dos pressupostos histórico-filosóficos (Vandenberghe, 1998, pp. 22-3). Estes pressupostos, por sua vez, se caracterizaram nos primeiros anos por estabelecer, a partir de um *conceito restrito de racionalidade humana* como “faculdade intelectual de domínio instrumental sobre os objetos naturais”, que todos os fenômenos da realidade social devem ser analisados “à luz da função que desempenham no processamento humano da natureza” – no sentido de que o âmbito da ação humana como trabalho, isto é, como produção material das condições de vida, seria a única dimensão efetivamente importante do desenvolvimento histórico (Honneth, 1999, especialmente pp. 517 e 539).

Avançando um pouco mais no assunto, não é só no movimento inicial do “materialismo interdisciplinar”, como hoje se denomina a proposta de 1931, que está presente a idéia de uma reificação intocável e, por conseqüência, o fechamento metateórico do espaço dos possíveis da emancipação. Em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, o “Manifesto de 1937” que faz voltar à cena o marxismo hegelianizado de Lukács, e em *Dialética do Esclarecimento*, que em 1944 se decide por Weber e implicitamente contra Marx, enterra-se cada vez mais fundo a possibilidade prática da ação social emancipatória.

Assim, nos primeiros anos da década de 1930, quando Horkheimer atribuiu a Friedrich Pollock, Erich Fromm e Theodor Adorno as tarefas da “análise econômica do capitalismo pós-liberal”, da “investigação sociopsicológica da integração societária” e da “análise teórico-cultural da cultura de massas”, apenas começava a sedimentação daquela concepção rígida da reificação social. Na base da “imagem monolítica e hiperfuncionalista da sociedade” – um “sistema fechado de dominação centralizada, de

controle cultural generalizado e de conformidade dos indivíduos”, que ignora a “autonomia funcional dos sistemas da pessoa, da sociedade e da cultura” e que exclui toda percepção de chances de mudança pelas vias do político e do simbólico – e, portanto, do auto-solapamento das pretensões desreificantes está, como já foi dito, a aplicação impositiva de uma filosofia da história de conteúdo unidimensional. Dada a questão do adiamento ou latência da revolução – que ainda seria objetivamente possível – por falta de “condições subjetivas” (ação de classe do proletariado, a qual depende de uma percepção de seus “reais interesses”), a centralidade determinante da economia política³, uma marca de origem do “materialismo interdisciplinar”⁴, implicou nas outras duas áreas de pesquisa em: (a) uma “psicanálise da dominação” que vê na sublimação repressiva das pulsões o “cimento” que preenche a lacuna entre base e superestrutura, especialmente com a tese da transferência da submissão à autoridade paterna para âmbitos extra-familiares, dando lugar ao que depois se formulou como uma “personalidade autoritária”, que se satisfaz com a falsa realidade da “experiência imaginária [ou ideológica] de poder pessoal”; (b) uma adesão à “variante marxista do mito funcionalista da integração cultural”, fortalecendo com um terceiro elemento – a “cultura da repressão”, da autodisciplina e da obediência como superestrutura da dominação, cujos meios podem ser a religião, a moral, o direito ou a literatura – a “circularidade funcional” entre socialização do indivíduo e sistema de trabalho social. Nesse quadro, a referência à classe trabalhadora como classe revolucionária é afastada de vez.

Por outro aspecto, o esforço consignado no *Manifesto de 1937* (Horkheimer, 1983) para reativar o apelo emancipatório perdido faz recurso a uma filosofia da práxis de conclusões análogas às de Lukács. Isso significa não só o princípio saint-simoniano, já anteriormente adotado, de que a organização racional do domínio sobre a natureza (planificação) é condição necessária e suficiente para a vitória da liberdade⁵, para o que bastaria tomar consciência de que o fundamento da história e do progresso humano é a práxis como trabalho social (produtivismo); mas significa também a aceitação do mito hegeliano de “identidade do sujeito e do objeto”, uma projeção que vai de encontro à

³ “[S]ó ela [a economia política] está em condições de mediar entre a filosofia da história e as ciências especializadas porque investiga, de um ponto de vista empírico, o mesmo processo de produção capitalista que aparece, *numa perspectiva filosófico-histórica*, como uma etapa na realização da razão.” (Honneth, 1999, p. 511, grifo nosso)

⁴ Que prossegue em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* (Horkheimer, 1983, pp. 142, 149 e 150).

⁵ V. o *Anti-Dühring* de Engels (1990, p. 226).

consciência empírica ideologicamente integrada que o próprio texto de 1937 continua reconhecendo nas massas.

Diante da empiria adversa, surge no *Manifesto* da teoria crítica o impasse de um marxismo revolucionário sem proletariado. A crítica radical das estruturas existentes perde seu “suporte material concreto” e tem de se fundar filosoficamente sobre a razão humana: o gênero humano como “metassujeito transubjetivo da história” é introduzido sub-repticiamente como substituto do “sujeito real”. Munida apenas com essa “referência espiritual” e isolada das questões de sociologia empírica, a “dupla redução da ciência e da política à filosofia” – uma filosofia da práxis materialista e radicalmente crítica, é verdade, mas que não sustenta esperanças diante da impotência e da falsa consciência do sujeito real – não foi capaz de recuperar toda a envergadura de um projeto prático de emancipação coletiva, substituindo a teoria crítica pela “crítica teórica”, cujo único interlocutor real é o próprio teórico crítico, ao qual caberia uma solitária “oposição momentânea às massas”. Os efeitos práticos dessa exata dinâmica são nulos no que se refere à experiência coletiva.

Tais dificuldades com o elemento subjetivo da revolução, somadas ao desenvolvimento das linhas de pesquisa do programa de 1931⁶, culminam em 1944 com o abandono do marxismo. *Dialética do Esclarecimento* representou a “passagem da crítica da economia (pós)capitalista à crítica da razão formal-instrumental” e, nesse movimento, o paradigma weberiano (e simmeliano) da reificação – a outra faceta, note-se, do Lukács de *História e Consciência de Classe*, paralelamente à dialética marxiano-hegeliana – não apenas substituiu a certeza de Marx quanto a um futuro de justiça e liberdade associado ao progresso técnico pelo desespero de Weber e Simmel quanto à tragédia humana da práxis desencantada, como também deslocou toda ênfase à luta de classes e à infra-estrutura econômica da sociedade burguesa pela formulação de uma ampla crítica à civilização (muito próxima da filosofia vitalista), nos termos de uma filosofia negativa da história que designa desde o primeiro ato (“proto-histórico”) de luta com a natureza até o fascismo e a guerra mundial, passando pelas religiões, pela ciência, pela tecnologia e pela forma mercadoria, como momentos da convergência entre mito e razão.

Com essa análise da trajetória de consolidação da chamada Escola de Frankfurt, cremos ter podido indicar uma marcha sem volta para a teorização filosófica. A

⁶ Sobre Pollock quanto ao capitalismo de Estado, e sobre Adorno, quanto à personalidade autoritária e a indústria cultural, v. os comentários de Vandenberghe (1998, pp. 30-32, 88, 93).

teorização voltada para a sociologia empírica, que deveria se beneficiar do “método dialético” de cooperação e intercruzamento entre “representação” (ou “exposição”) e “pesquisa”, foi finalmente expelida do programa da teoria crítica. Com a *Dialética do Esclarecimento*, diz Axel Honneth, “a teoria crítica voltava à esfera de uma teoria filosoficamente autônoma da qual, em princípio, tinha pretendido libertar-se”. Desse marco em diante, a distância entre os estudos filosóficos e científico-sociais praticados tomaria a forma de uma “lacuna sistematicamente não preenchida”. (com referência aos parágrafos anteriores: Vandenberghe, 1998, pp. 21, 23-30, 35-37, 45; e Honneth, 1999, pp. 511-515, 523-524)

Já na introdução da referida obra, Adorno e Horkheimer rejeitam expressamente a proposta metodológica que acompanhou o nascimento da teoria crítica:

[A]creditávamos de qualquer modo que podíamos nos dedicar a ela [à atividade científica] na medida em que fosse possível limitar nosso desempenho à crítica ou ao desenvolvimento de temáticas especializadas. Nosso desempenho devia restringir-se, pelo menos tematicamente, às disciplinas tradicionais: à sociologia, à psicologia e à teoria do conhecimento. Os fragmentos que aqui reunimos mostram, contudo, que tivemos de abandonar aquela confiança. (Adorno e Horkheimer, 1986, p. 11)

Podemos ainda mencionar um dos sentidos em se afirmar sobre o texto de 1944 que “sua argumentação deve mais a Adorno que a Horkheimer”: de fato, já em 1931 o primeiro autor apresentara, se não fora “uma espécie de contra-programa metodológico” – calcado na impossibilidade contemporânea de interpretar a sociedade como “totalidade expressiva” ou “totalidade em devir”, empiricamente substituída pela totalidade estruturalista e fixada da reificação –, então, por um outro ponto de vista, ao menos uma demonstração de “dissimulado ceticismo” em relação ao *Discurso Inaugural* de Horkheimer. Tal posição de Adorno atingiria em sua obra o patamar de uma “desvalorização total das ciências sociais”. (Vandenberghe, 1998, pp. 41, 62-64; Habermas, 1999a, pp. 492-493)

Por outro lado, o próprio Adorno foi peça-chave nos estudos empíricos desenvolvidos no Instituto para a Pesquisa Social, como é o caso de *A Personalidade Autoritária*, publicado em 1950. Apesar do rumo isolacionista tomado em definitivo no continente filosófico, foi evocada no período do retorno a Frankfurt (ocorrido igualmente em 1950) a continuidade com os primeiros anos dos 1930, especificamente no que se refere à aplicação do lema de pesquisa interdisciplinar filosoficamente

orientada ao tema ideologia e cultura democrática e, posteriormente, aos temas do trabalho industrial e da educação (Friedeburg, s.d.). Enfim, tem-se um quadro em que os “estudos empíricos, por exemplo os de Adorno, carecem assombrosamente de qualquer mediação com o trabalho paralelo que simultaneamente Adorno realiza em filosofia” (H. Dubiel, citado em Habermas, 1999a, p. 492). Sobre tal descompasso, afirma Habermas:

Já em princípio dos anos quarenta Horkheimer e Adorno haviam abandonado esse objetivo [de um conhecimento teórico que amparasse o “materialismo interdisciplinar”], mas sem atreverem-se a confessar as conseqüências práticas dessa renúncia em relação às ciências sociais, pois de outro modo não teriam reaberto o Instituto para a Pesquisa Social após sua volta à Alemanha depois da guerra. (Habermas, 1999a, p. 492)

4. Teoria Comunicativa da Sociedade

Observemos, agora, a maneira como a perspectiva de um “materialismo interdisciplinar” ocupa lugar de destaque para a solução do problema de exposição com que Habermas se defronta na confecção de uma obra sistemática da escala de *Teoria da Ação Comunicativa*. Em sua audaciosa sugestão para a renovação da “Teoria Crítica da Sociedade” com a “reformulação e apropriação sistemáticas” das obras de Weber, Mead e Durkheim, com o auxílio de Piaget e sem perder de vista a via aberta por Marx, o autor desenvolve “um marco categorial que, naturalmente, não constitui um fim em si mesmo, mas sim que há de demonstrar seu alcance na identificação e explicação [das] patologias da modernidade”; e acrescenta – “[p]recisamente isto é o que a velha Teoria Crítica se havia proposto como tarefa”. (Habermas, 1999b, p. 534)

O impulso que move o autor em *Teoria da Ação Comunicativa* é a necessidade de uma firme ancoragem teórico-social que lhe indicaria, e de fato indicou, o sentido global em que se cruzavam as múltiplas veredas as quais, no momento imediatamente anterior, vinha percorrendo no campo da filosofia analítica.⁷ A conclusão que Habermas retira da impossibilidade contemporânea de um “saber totalizante” – enfatizando nesse obstáculo um sentido inverso ao que impulsionou os frankfurtianos em direção ao

⁷ Dessa maneira, é apenas após o capítulo sobre Weber (*A Teoria da Racionalização de Max Weber*) que se chega à filosofia analítica (no capítulo *Ação Social, Atividade Teleológica e Comunicação*).

primado e ao insulamento da representação filosófica – é não só a redução da filosofia a uma análise das “condições formais da racionalidade do conhecimento, do entendimento lingüístico e da ação”, como também a apresentação da “*teoria reconstrutiva*” e de sua mecânica de “colaboração com análises de tipo empírico” como último respaldo para as pretensões normativas e universalistas da filosofia. No contexto dessa argumentação, o exemplo utilizado é o da relação entre filosofia da ciência e história da ciência, mas também afirma sobre sua sociologia que “[n]ão poderíamos nos assegurar da estrutura racional interna da ação orientada ao entendimento se não tivéssemos já ante nós, ainda que seja de modo fragmentário e distorcido, a forma existente de uma razão [...] encarnada simbolicamente e situada historicamente”. (Habermas, 1999a, pp. 10-11, 16-17)

Apenas mais um reparo antes de prosseguirmos com o argumento do retorno ao “materialismo interdisciplinar”. A sociologia clássica como “ciência das crises, que se ocupa antes de tudo dos aspectos anômicos da dissolução dos sistemas sociais tradicionais e da formação dos modernos”, marca-se por ter contido sempre em si uma teoria da sociedade que tenciona versar com a maior amplitude possível sobre a racionalização.⁸ Pretendendo fazer avançar essa tradição disciplinar, a teoria social da ação comunicativa se atribui tarefas em três “complexos temáticos” inter-relacionados, já estabelecidos de forma clara na sociologia de Weber (mas lembrando que aqui sofrem uma reformulação). (a) Em nível metateórico, uma teoria da ação “com vistas aos aspectos da ação que são suscetíveis de racionalização”, permitindo emergir um conceito de *racionalidade comunicativa* – uma afronta às “reduções cognitivo-instrumentais” da razão – aplicável, posteriormente, além de à racionalidade da ação, à racionalização social. (b) Em nível metodológico, uma teoria da compreensão que revela o elo entre o mundo simbólico e o comportamento racional, com o que se possibilita formular não só o paradigma do mundo da vida como também o conceito de sociedade “em dois níveis” – articulando paradigma do mundo da vida e paradigma sistêmico.⁹ Por fim, (c) em nível empírico, a explicação da modernização como

⁸ Apesar de haver uma “tendência geral da teoria clássica [...] de um fechamento progressivo do espaço dos possíveis” (tendência radicalizada como crítica da razão na Escola de Frankfurt), também houve nela um contramovimento que permitia “pensar por assim dizer com eles e contra eles” – impulsionado, especificamente, pelo “*subjetivismo kantiano*” (Simmel e Weber) e pela “*dialética*” (Marx e Lukács). (Vandenberghe, 1998, pp. 297-298)

⁹ Habermas estabelece na teoria sociológica a idéia de que não convém ter um paradigma único para a análise da sociedade, e ao invés de se optar entre a mera “fenomenologia” da ação social (ou, passando da “micro” à “macrocompreensão”, mera “hermenêutica” das estruturas de significado) e

racionalizações cultural e social, oferecendo para seus resultados paradoxais, as patologias sociais, a hipótese de submissão dos “âmbitos de ação comunicativamente estruturados” aos “sistemas de ação organizados formalmente que se tornaram autônomos” – em outras palavras, é a hipótese da “*colonização do mundo da vida*”, um aumento “descontrolado” da complexidade sistêmica que gera reificação, isto é: depredação das “infra-estruturas comunicativas do mundo da vida” pela mediatização ou “delegação” indevida das funções de reprodução simbólica, no sentido de substituição da linguagem pelo dinheiro e pelo poder; em suma, um avanço unilateral das “abstrações reais” sobre “zonas nucleares do mundo da vida”, afunilando os potenciais da racionalização cultural.¹⁰ (Habermas, 1999a, pp. 10, 19-20, 22; 1999b, pp. 502, 528-529)

Vê-se que o ponto de partida metateórico da teoria comunicativa é rejeitar a concepção reducionista da racionalidade, forçando assim, desde a teoria da ação, a quebra das aporias de que a teoria crítica havia se cercado. Trocando o critério discursivo (da ciência) pelo estético (do “efeito mimético da obra de arte”, ou seja, a produção da “muda lembrança” da natureza por um “impulso” ante-racional), Adorno admitira nas obras maduras da década de 1960 que não pretendia sair das aporias criadas pela “crítica da razão instrumental” e trazidas à superfície em *Dialética do Esclarecimento*. Em face desse resolutivo “abandono da meta própria do conhecimento teórico”, Habermas diz provocativamente que “a época da teoria da sociedade” só expirará “quando as ciências sociais deixarem de ser capazes de inspirar idéias novas” e se volta em seguida para as tarefas pendentes do “materialismo interdisciplinar” que foram interrompidas pela prática filosófica dos frankfurtianos nos anos 1940 e seguintes. (Habermas, 1999a, pp. 487, 489, 491-3; 1999b, p. 542)

A fundação de uma nova Teoria Crítica – pela contraposição aos modelos anteriormente predominantes da “crítica da razão instrumental” e pela evocação do “materialismo interdisciplinar” sobre novas bases filosóficas – constitui o *leitmotiv* da obra de Habermas em tela. Passemos a discorrer sobre *uma concepção de teoria crítica* (fornecida por Frédéric Vandenberghe) que nos permitirá, após passarmos pelo estudo

a mera “física social” dos subsistemas autonomizados (Vandenberghe, 1998, pp. 305 e 322), prefere frisar as vantagens de uma dupla abordagem.

¹⁰ A “versão habermasiana da teoria da reificação”, expressada em termos de uma “racionalização unilateral do mundo da vida”, inova por não mais identificar com seu objeto “nem a autonomização dos subsistemas em relação ao mundo da vida [Marx, Weber], nem a racionalização como tal [frankfurtianos]”. (Vandenberghe, 1998, p. 276)

de seus fundamentos nas obras de Marx e Weber, tecer mais alguns comentários sobre o valor de *Teoria da Ação Comunicativa* para a tradição de pensamento social iniciada com Marx.

SEGUNDA PARTE – ELEMENTOS DE SOCIOLOGIA CRÍTICA EM MARX E EM WEBER

5. Crítica Metateórica

Em primeiro lugar, constata-se que a sociologia crítica, como qualquer tipo de sociologia ou mesmo de ciências sociais e naturais em geral, “não pode se emancipar da filosofia”.¹¹ As disputas teóricas não podem ser resolvidas com recurso a pesquisas empíricas como tais, na medida em que estas mesmas estão pelas primeiras “sobredeterminadas” – por outro lado, é possível apelar aos “fundamentos ontológicos e epistemológicos da sociologia” (metateoria) para se chegar a um consenso não quanto a soluções específicas dos problemas de teoria substantiva, mas quanto a uma “cartografia” dos pressupostos que “informam” e que “deformam” (já passando à crítica metateórica) as construções teórico-sociais. O critério que se propõe para a crítica metateórica, ou “metacrítica”, é, em homenagem às análises de Jeffrey Alexander, o da “multidimensionalidade”. (Vandenbergh, 1997, pp. 251-254)

A nosso ver, podem-se distinguir, em nome da clareza, duas facetas da vinculação intrínseca de sociologia e filosofia: em face do positivismo, a exumação do juízo normativo, necessariamente substantivo, que predefine (ou “sobredetermina”) os rumos temáticos e metodológicos da pesquisa; em face do dogmatismo, a fixação metateórica de um critério (no caso que vamos expor, um pluralismo de abordagens que favoreça a abertura do espaço dos possíveis) para avaliar objetivamente as diversas teorias da sociedade.

Assumir tal vinculação em cada uma de suas facetas é o primeiro passo para se chegar à sociologia crítica. Na concepção que estamos apresentando, isso se revela na forma como trata a dualidade insuperável entre sujeito e objeto, ou entre teoria da ação e teoria dos sistemas. Do ponto de vista macrosociológico, consideramos ser a perspectiva normativa da emancipação que, *a contrario*, instila a estratégia objetivista de, como “observador”, “pensar a sociedade em sua objetividade pseudo-natural como estrutura material alienante que condiciona as ações dos indivíduos, limitando sua margem de ação”. Do ponto de vista microsociológico, a estratégia subjetivista de insistir sobre a “eficácia causal das estruturas sociais [ser] sempre mediada pela ação

¹¹ Em outra parte, tratando em particular da disciplina sociológica: “A sociologia é herdeira da antiga filosofia moral. Ela persegue o mesmo objetivo por outros meios.” (Vandenbergh, 1997, p. 24)

social” significa levantar o ponto de vista do “participante” contra a “armadilha da coisificação metodológica” – e é aqui onde consideramos se aplicar o critério pluralista da metacrítica, animando a transição teoricamente informada entre o referido juízo normativo e as intervenções práticas. (Vandenberghe, 1998, p. 299)

O resultado é uma “teoria social humanista” cuja tarefa é “testar progressivamente, tateando por assim dizer, os limites da possibilidade da abolição da alienação” – uma teoria crítica que, mais uma vez, não serve apenas a evitar a “coisificação metodológica” com um instrumental metacrítico que revela o *erro formal* de se fechar de antemão o espaço dos possíveis da ação social (como já poderia fazer Parsons), mas também deve apontar a “reificação social” como um *erro sócio-histórico* que demanda dois tipos de abordagem: a denúncia teórica, favorecida pela explicitação metacrítica do “voluntarismo formal”; e o combate prático, que constitui a meta última da análise das condições empíricas – historicamente determinadas como na frase do *Dezoito Brumário*¹² – do “voluntarismo real” (Vandenberghe, 1997, pp. 83, 266). Para avançarmos com o tema da metacrítica, destaquemos um trecho que nos impedirá de perder de vista sua relação com a intervenção prática:

A teoria da reificação é apenas uma heurística da desreificação. A política emancipatória deve começar por ver que a sociedade unidimensional não é verdadeiramente unidimensional. A reificação social é um caso limite que se deve pensar e prever para preveni-lo. (Vandenberghe, 1997, p. 266)

O valor inestimável da metacrítica, nesse sentido, reside em não deixar esquecer que a reificação é um caso limite que não pode ser admitido na teoria como fenômeno total, o que resultaria em uma teoria social unidimensional e incapacitada para a crítica. Sobre a multidimensionalidade, podemos aduzir sua caracterização segundo a fórmula esclarecedora da complementaridade, sob pesos historicamente variáveis, entre os três níveis de soluções para o problema da ordem¹³ – por condições materiais (políticas ou econômicas), normativas (integração moral ou razão prática) e motivacionais (simpatia) – e entre as três formas de ação social correspondentes (estratégica, comunicativa e afetiva). Repare-se que entre cada fato social e cada ação social respectiva há uma

¹² “Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado.” (Marx, 2002, p. 21)

¹³ Assim como, notemos, para o “problema da desordem” (Lockwood) – ou, como mencionado, do “voluntarismo real”.

correspondência de determinação recíproca, dado o ponto de vista dual da estrutura autonomizada e do indivíduo que opta por privilegiar um ou outro tipo de ação, ao contrário do “modelo metateórico restrito e ultradeterminista” do funcionalismo, seja este o parsoniano (de viés idealista, adota uma “redução normativa” em que o compartilhamento de valores, definidos estes como “essencialmente integrativos”, é o único fator explicativo para a estabilização social) ou o frankfurtiano (“funcionalismo do pior”, em cujo viés materialista a ação estratégica predomina por força dos processos sociais que contribuem “para a estabilização e para a reprodução da dominação”). (Vandenberghe, 1997, pp. 249, 264-265; 1998, p. 11)

6. Filosofia da História e Determinismo

Em *Marx* e em *Weber* também podem ser encontrados elementos dessa fórmula de complementaridade, os quais permitem refutar as interpretações pura e simplesmente deterministas das teorias sociológicas de ambos. No tocante a Marx e ao marxismo, é preciso distinguir duas fontes, normalmente reunidas em uma combinação perversa, para essas interpretações deterministas.

Primeiramente, há a tendência a “restringir instrumentalmente a história humana para um desdobramento desenvolvimentista do procedimento societal da natureza”, ou seja, do tipo de “potencial para a racionalidade que é estabelecido no domínio instrumental do homem sobre os objetos naturais” (Honneth, 1999, p. 517). Trata-se do determinismo econômico, em que o modelo da ação estratégico-instrumental não concederia brechas aos modelos próprios da política e da cultura. Esse “funcionalismo implícito” do marxismo, raramente excepcionado, além de considerar a totalidade social como altamente integrada, descreve o percurso da dominação de classe entre os âmbitos do econômico, do político e do cultural segundo uma determinação excessivamente esquemática dos dois últimos pelo primeiro (Domingues, 2001a, p. 75). Essa tendência não se fixa necessariamente sob a forma do “funcionalismo do pior” acima mencionado, pois ao ser influenciada por uma perspectiva normativa da emancipação em chave otimista (por vezes romântica mesmo), passa a enfatizar o aspecto da crise interna do sistema econômico capitalista e de uma revolução social que a ciência crítica da economia política indica se aproximar.

Isso significa que a pesquisa social empreendida pelo “materialismo histórico” parte do pressuposto não só de que a consciência e as ideologias são historicamente determinadas pelo desenvolvimento das forças (econômico-)produtivas, mas também de que o mesmo se aplica à luta política, definida em termos de luta entre classes – “[a] posição econômica dos indivíduos, tal como entendida em termos das relações sociais de produção existentes, estabelece, cria certos interesses materiais comuns e determina a que classe social os indivíduos pertencem”, assegurando-se o domínio de uma classe ou outra pela “capacidade e o estímulo [desta] para introduzir ou preservar as relações de produção adequadas ao desenvolvimento das forças produtivas” –, e às instituições do poder político. A “formulação clássica” dessa estratégia de pesquisa está no *Prefácio de 1859* (Marx, 1999, pp. 49-54), mas já era praticada desde *A Ideologia Alemã* (Marx e Engels, 1986), de 1846. Privilegia-se a análise da “base econômica” e da contradição entre forças produtivas e relações de produção – estas últimas tendo nas relações de propriedade “sua expressão jurídica” –, em detrimento da análise das “formas ideológicas pelas quais os homens tomam consciência desse conflito e o conduzem até o fim”; a superveniência da “revolução social” está condicionada pela conversão – “cientificamente” verificável – das “relações de produção existentes” em obstáculos para o avanço das “forças produtivas materiais” (é o que se lê no *Prefácio*). Em carta a Annenkov, Marx exprime o *pathos* aí implícito da confiança em que “o homem nunca abre mão daquilo que conquistou”, impelindo-se, portanto, a defender os “frutos da civilização” em face de um modo de produção que bloqueia o avanço. (Shaw, 2001)

Em segundo lugar, há a tendência paralela a uma rígida e unidirecional orientação da pesquisa por modalidades de dialética histórico-filosófica. Especificamente quanto à Escola de Frankfurt, podemos identificar exemplos de variações adotadas, chegando até *Dialética do Esclarecimento* como momento de uma particular radicalização da referida tendência.

Horkheimer, em um primeiro período, adotara a “filosofia dialética da práxis” e sua concepção de alienação e de cisão entre sujeito e objeto, ou indivíduo e sociedade, como superável pela intervenção consciente do homem, no sentido da planificação produtiva; ao mesmo tempo, recorrera – no campo do “materialismo interdisciplinar” e das primeiras formulações do “funcionalismo do pior” – à psicanálise freudiana para explicar a vinculação entre base econômica e formas de consciência segundo a tese da sublimação e da satisfação “imaginária” das “pulsões libidinais”, a qual tomava o lugar ocupado pela dialética hegelianizada em *História e Consciência de Classe* (Lukács,

2003). Tal dialética, originalmente de um otimismo com força mística¹⁴, chega a *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* modificada pela percepção de que nas condições sociais de então não mais “a situação do proletariado constitui garantia para a gnose correta”, devendo o intelectual crítico, focado no interesse racional em “suprimir a dominação de classe”, a um só tempo aceitar que “[a]ntes da transformação geral da história a verdade pode refugiar-se nas minorias” – nos “grupos inquebrantáveis” de teóricos críticos, este novo (e infactível) sujeito da revolução – e desenvolver “uma oposição momentânea às massas” (Horkheimer, 1983, pp. 134-135, 153-154). O critério histórico-prático de verdade como “momento da práxis justa” ganha, assim, em relação ao período antecedente, uma leitura que incorpora a “metafísica da identidade do sujeito e do objeto” daquela modalidade hegelianizada da dialética marxiana – expondo sem maiores hesitações a característica de orientação unidirecional da pesquisa –, e que, todavia, recusa a teoria da consciência de classe que garantia à mesma um (resquíio de) fundamentação material para a “negação determinada”. (Vandenberghe, 1998, pp. 20-21, 24, 28-30)

Em *Dialética do Esclarecimento*, ao se estabelecer – por uma conclusão lógica que dispensa e rejeita qualquer abordagem científico-social – a “reificação total” como última fase de uma “filosofia da história da dominação” inspirada pela crítica weberiana da razão, a sobrevivência da solução anterior de uma “crítica teórica” defensiva – tal como ao afirmarem no texto em tela que “uma verdadeira práxis revolucionária depende da *intransigência da teoria* em face da inconsciência com que a sociedade deixa que o pensamento se enrijeça” (Adorno e Horkheimer, 1986, p. 51, grifo nosso) – recai ao nível da “autocontradição performativa”. Se o esclarecimento e a noção de sistema nele implícita são “totalitários”, e é inevitável constatar que o “poder do progresso envolve o progresso do poder” e da dominação, como conseguir que a “necessidade lógica” da moderna reificação total *não* seja, “porém”, “definitiva” (idem, pp. 22, 37, 46-47)? De fato, é apenas uma aporia pretender, diante desse quadro claustrofóbico de uma dialética negativa da civilização, que seja possível opor o esclarecimento à dominação por via de

¹⁴ Em um prefácio de autocrítica escrito em 1967 (*História e Consciência de Classe* é de 1922), Lukács (2003, pp. 18, 28) afirma sobre a teoria da consciência de classe deste livro: “Portanto, aquilo que para mim correspondia a uma intenção subjetiva e que, para Lênin era o resultado da autêntica análise marxista de um movimento prático dentro da totalidade da sociedade tornou-se em minha exposição um resultado puramente teórico e, portanto, algo essencialmente contemplativo. A conversão da consciência ‘atribuída’ em práxis revolucionária aparecia então – considerada objetivamente – como simples milagre.” Em outra parte, se refere a seu “utopismo messiânico” de então.

um apelo teórico à autocrítica reflexiva como “natureza esquecida” do “pensamento” (idem, pp. 49-51). Para que essa tarefa pudesse ao menos ter um ponto de partida, seria necessária uma concepção de razão que se oferecesse como alternativa à razão instrumental – a qual, no seio mesmo de sua crítica extremada na obra em tela, continua se vinculando (negativamente) ao produtivismo marxista. (Vandenberghe, 1998, pp. 34-35, 46-47, 51)

Essa tendência a um dogmatismo no que toca ao pano de fundo histórico-filosófico da crítica social também se expressa nas interpretações mais ortodoxas da obra de Marx, caso da Segunda Internacional e do marxismo soviético que, em certo momento, dela se destacou e se assegurou de a ela sobreviver. Note-se, de começo, que após a morte de Marx, em 1883, a primeira geração de seus seguidores quis interpretar sua obra em conjunto com os textos mais influentes de Engels, *Anti-Dühring*, de 1878, e *Ludwig Feuerbach*, de 1888. Como à época não havia muitos textos filosóficos de Marx disponíveis – apenas o *Prefácio de 1859* e os prefácios a *O Capital*, sendo de circulação quase nula textos como *Sagrada Família* e a Introdução de 1857 aos *Grundrisse*, e apenas tendo sido publicado em início da década de 1930 obras do período de 1843-1846, tais quais *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* e *A Ideologia Alemã* –, aquelas obras de Engels foram elevadas a paradigma nessa área.

Assim, consolidou-se como cânon marxista a visão de que *O Capital* “representava a ciência econômica básica do materialismo histórico” e o *Anti-Dühring* “a ‘forma final’ (Plekhanov) dada à filosofia do marxismo, o materialismo dialético” – “[o] fundo filosófico, a ‘concepção geral’, que a obra predominantemente econômica de Marx só deixava entrever esporadicamente e em meio a inúmeras dificuldades”, foi buscado nos escritos de Engels, onde estava exposto “com tamanha simplicidade e clareza divulgatória, que nenhum dos intérpretes nunca esqueceu de elogiá-la”. A dialética apresentada por Engels oferece as leis fundamentais “que preside[m] ao desenvolvimento da natureza, da história e do pensamento” (Engels, 1990, p. 120), permitindo agrupar todo o conhecimento científico “sob as três grandes leis da dialética: a unidade dos opostos, a negação da negação, a conversão da quantidade em qualidade e vice-versa”. O caso mais conhecido de prejuízos oriundos da “rigidez escolástica” com que se fixaram no campo soviético essas teses de Engels (reafirmadas na ampla acolhida de sua *Dialética da Natureza*, publicada postumamente em 1927) foi a sangrenta

hegemonia de Lissenko na área da genética.¹⁵ No que se refere à ciência da sociedade, o materialismo dialético reivindica “para o materialismo histórico o apoio da autoridade cognitiva desfrutada pelas ciências naturais” – o que implicou em transferência para a pesquisa social das características destas últimas, nela arraigando distorções como o reducionismo de tipo mecanicista. (Edgley, 2001; Colletti, 1983, pp. 15-38)

Em consequência [da ênfase no materialismo histórico como uma ciência natural da sociedade], o materialismo dialético pressionou o materialismo histórico na direção do economicismo, ou seja, a tendência a supor que, como base material da sociedade, só a economia, e talvez mesmo apenas seu aspecto “mais material”, a tecnologia produtiva, tem uma eficácia causal real, permanecendo a superestrutura política e teórica tão-somente epifenomenal. (Edgley, 2001)

Já atingimos o tema mencionado acima da “combinação perversa” entre as duas tendências deterministas, o economicismo e o dogmatismo filosófico. Não cabe aqui uma analogia perfeita com a dupla problemática da metafísica e do positivismo – repisemos: de que na ausência de uma interlocução nivelada entre filosofia e ciências sociais, a primeira só pode operar suas formulações conceituais ao nível da dogmática, e as segundas se fragmentam pela falta de uma orientação comum a seus variegados campos. O que há, na série de casos abordados, é a encampação de uma ciência potencialmente aberta para a interação simétrica com as bases normativas e metateóricas da teoria crítica por parte de uma versão (mais ou menos) rígida e (mais ou menos) abrangente de conceitos histórico-filosóficos.

Em relação ao argumento que defendemos anteriormente sobre as duas facetas da vinculação crítica entre sociologia e filosofia, consideramos que os casos expostos, de forma geral, realizam apenas uma delas: exorcizam a fragmentação *positivista* ao permitir que a perspectiva normativa da emancipação (nem sempre admitida como tal, particularmente quando há um cientificismo naturalista mais arraigado) oriente alguma espécie de teorização social sistêmica – uma estratégia objetivista de observar a

¹⁵ O enfoque de Colletti aqui levado em conta, ao querer eliminar da ciência marxista qualquer vestígio de filosofia da história, afasta inclusive a possibilidade de a sociologia operar com o conceito de alienação. Não concordamos de todo com essa abordagem, mas alguns de seus ataques mais pungentes ao “materialismo dialético” podem ser aceitos em seu conteúdo negativo (desconstrução), por exemplo: “Em outras palavras, o materialismo dialético considera a ‘dialética da matéria’ do idealismo absoluto como materialismo e o princípio materialista-científico de não-contradição como princípio da metafísica. Considera ciência a metafísica, isto é, a filosofia romântica da natureza, e como metafísica a ciência efetiva, isto é, a ciência experimental moderna.” (Colletti, 1983, pp. 22-23)

sociedade em seu aspecto pseudo-natural de estrutura material que limita a margem de ação humana – no seio da qual o tema da “reificação social” é focado como o alvo da superação revolucionária. Por outro lado, também as tendências *metafísicas* exigem uma resposta que seja operacionalizada ao nível da teoria social. Falta aos casos acima um escudo metateórico que os proteja do dogmatismo, falta-lhes o critério metacrítico da multidimensionalidade, de um pluralismo de abordagens que favoreça a incorporação sistemática do voluntarismo na medida em que garante o ponto de vista do “participante” – a estratégia subjetivista que enfatiza ser a eficácia causal das estruturas sociais sempre mediada pela ação (e uma ação social concebida, no movimento em tela da metateoria, segundo a premissa da multidimensionalidade: que a seguir iremos obter tanto em Marx quanto em Weber) – contra as investidas da “coisificação metodológica” e contra as ameaças de engessamento da teoria da ação. Só assim pode a transição entre o juízo normativo e as intervenções práticas ser apreendida realisticamente como uma possibilidade *em aberto*.

7. Práxis e Voluntarismo

Atendo-nos à obra de Marx, podemos explorar o sentido não-determinista de três temas que, conjuntamente, abrem caminho para o critério da multidimensionalidade: a dialética voluntarista da filosofia da práxis, a interpretação ampla do conceito sociológico de práxis, e o aspecto não-reducionista da análise de classes.

Em primeiro lugar, a interpretação da obra de Marx como um conjunto faz ressaltar a filosofia da práxis como uma dialética entre determinismo e voluntarismo que reproduz o que em sociologia ficou hoje conhecido como dialética entre estrutura e ação. Apesar de se poder deduzir uma progressiva cristalização do espaço metateórico dos possíveis na obra de Marx – ou seja, “uma evolução progressiva em direção a uma teoria determinista do social” em que a sistematização teórica do velho Marx consagra o primado da ação estratégico-instrumental em detrimento do conceito multidimensional de ação do jovem Marx –, o “humanismo ideológico” sobreviveu teoricamente na natureza crítica e dialética do conceito de alienação subjacente não só à teoria da exploração como à teoria do fetichismo reificante exposta em *O Capital*. É

dialético porque a alienação pode ser revertida; é crítico porque pressupõe ter o significado de uma “tomada de consciência”¹⁶ que é “o prelúdio necessário, mas não suficiente, à reversão revolucionária da relação invertida entre o homem e as coisas”. (Vandenberghe, 1997, pp. 62-63)

Por um lado, a obra sistemática de Marx é uma análise quase-naturalista dos “mecanismos causais” e das “condições objetivas” do capitalismo. Mas também é – como estampado no subtítulo de *O Capital* – uma crítica da economia política como ciência burguesa, em razão de faltar a esta uma “concepção dialética da história” (Vandenberghe, 1997, pp. 85-86). Nesse sentido, a economia clássica não veria:

[...] que as condições objetivas da ação são apenas a sedimentação não intencional das ações precedentes dos homens e que estes podem as transformar intencionalmente e conscientemente por suas ações ulteriores. Uma tal intervenção dos homens na história, se ela quer ser eficaz, pressupõe um conhecimento adequado das estruturas reais do capitalismo.^[17] A crítica marxista da economia política acentua a determinação da ação por forças materiais exteriores precisamente porque ela pressupõe a eficácia das idéias e das concepções morais na configuração das relações sociais capitalistas. O objeto implícito do marxismo é a dialética da consciência e da ação. Entre Marx, o filósofo, e Marx, o cientista, não há ruptura, mas uma tensão dialética. O velho Marx não se opõe ao jovem Marx, ele o pressupõe. (Vandenberghe, 1997, p. 86)

O fetichismo da forma mercadoria, nesse viés, não pode jamais se alçar a fenômeno absoluto, a uma lógica inalcançável à intervenção humana. As formas abstratas não podem se franquear das “relações humanas” e do “ser humano ativo”, apesar de essa ser uma conclusão corriqueira para a “escola de Lukács” – já que ela “superestimou a teoria da reificação até tirar dela uma filosofia e uma sociologia (confundida com a filosofia nesta sistematização)” –, na qual, especialmente no sentido do presente argumento, é possível inserir as formulações de Adorno e Horkheimer em *Dialética do Esclarecimento*: a falta de espaço para a “práxis” e para a “criatividade” da

¹⁶ Joas (1996, pp. 103 e 219), mobiliza a idéia de que o problema do pluralismo deve aqui ser incorporado para que se evitem as conseqüências totalitárias de uma filosofia da práxis que opera com o conceito de transparência e que pode justificar a avocação do controle social absoluto por parte de “hiper-macrossujeitos”.

¹⁷ Referindo-se aos *Cadernos do Cárcere* de Antonio Gramsci, Werneck Vianna (2004, p. 77) deduz uma conclusão semelhante: “Não se trata de afirmar a primazia da supra-estrutura [cultural e política], e sim o da sua unidade com as forças produtivas [econômicas], cuja condição está no domínio consciente do movimento destas por parte de seus portadores. [...] Programaticamente, portanto, a solução de Gramsci para o problema do *Prefácio* [de 1859, escrito por Marx,] está no domínio consciente da estrutura, por meio de um bloco histórico que promova a transformação das relações sociais de produção [...]”

ação autônoma na obra de Lukács¹⁸ se transforma naqueles frankfurtianos em uma visão de mundo com as características de um “contraponto trágico ao desenvolvimento e à ‘astúcia’ da razão”, podemos dizer, de uma inversão da vertente hegeliana de Lukács (teoria da consciência de classe) pela radicalização de sua vertente weberiana (teoria da reificação). (Lefebvre, 1966, p. 39; Domingues, 2002a, pp. 40-42)

O ponto de vista da ação não pode ser substituído pelo das formas, ou seja, a análise das condições estruturais da vida social não significa se tratarem de uma dimensão eternamente fixa da realidade. E Marx, mesmo em um texto de pretensões marcadamente ligadas ao “cientificismo” de modelo naturalista, não descarta desse fato de que só há estrutura social porque a própria ação humana a atualiza:

As mercadorias não podem por si mesmas ir ao mercado e se trocar. Devemos, portanto, voltar a vista para seus guardiões, os possuidores de mercadorias. [...] Para que essas coisas se refiram umas às outras como mercadorias, é necessário que os seus guardiões se relacionem entre si como pessoas, cuja vontade reside nessas coisas, [...]. Eles devem, portanto, reconhecer-se reciprocamente como proprietários privados. (Marx, 1996, p. 209)

Em segundo lugar, consideremos o sentido amplo de práxis, de maneira que possa ser vislumbrado um uso profícuo do conceito na sociologia crítica. Ainda com a estratégia de comparação entre o jovem e o velho Marx, podemos partir da oposição, sugerida em *Teoria da Ação Comunicativa*, entre os *Manuscritos de 1844* e a teoria do valor cuja formatação final está em *O Capital*. No primeiro texto há um “modelo expressivista da produtividade criadora” que, como “práxis exemplar”, constitui-se no “critério para uma crítica do trabalho alienado”, em contraposição ao “ponto de vista formal de justiça distributiva” que ganhou destaque na obra posterior. Outros comentadores se referem à concepção dos *Manuscritos* de maneiras aproximadas: uma síntese original entre a economia política britânica (conceito de trabalho como fator de produção ao lado da terra e do capital, e como “a única medida de valor econômico”) e a filosofia alemã clássica (conceito expressivista, em sentido originalmente estético, de espírito); o trabalho como uma “atividade expressiva e lúdica”, a livre demonstração das “potências essenciais do homem”, na esteira de Schiller e Fourier; “produção” como um “conceito de grande riqueza”, que extravasa a economia e se origina da idéia de que “a finalidade de nosso ser genérico, numa espécie de tautologia criativa, consiste

¹⁸ V. o mesmo, com relação à práxis política, em Coutinho (1994, p. 158).

simplesmente em realizar-se”. (Habermas, 1999b, p. 482; Joas, 1996, p. 90; Vandenberghe, 1997, p. 81; Eagleton, 1999, pp. 22, 28)

Trata-se de uma práxis que não é apenas trabalho economicamente produtivo, e pode até mesmo, em alguns casos, ter um conteúdo exclusivamente simbólico. Abrange, inclusive, o conceito de práxis política. Em uma passagem que aponta para um uso do conceito de “forças produtivas” que nos será de valia mais adiante, Marx distingue seus elementos expressivista e mecanicista:

Skarbek divide em duas partes as forças produtivas do homem: 1) as que são individuais e inatas, a sua inteligência e as suas aptidões específicas ou capacidades; 2) as que são *derivadas*, não do indivíduo real, mas da sociedade – a divisão do trabalho e a troca. (Marx, 2001, p. 166)

Em terceiro lugar, é na análise de classes que se consuma uma abordagem sociológica que permite em diversos aspectos escapar do reducionismo economicista. A análise histórica da luta de classes introduz a metáfora da “criatividade da ação” como “revolução” e a qualifica como realização da “produção” em sentido amplo. É uma análise sociológica das possibilidades e dos obstáculos para a práxis revolucionária¹⁹, completando o sentido das categorias expostas na crítica da economia política – nessa direção, um exemplo relevante são as implicações do “conflito entre capitalistas e trabalhadores” para a fixação do valor de mercado da força de trabalho. O *Dezoito Brumário* é um dos textos marxianos que mais densamente explora esse gênero de investigação histórica, chegando a conclusões que só podem ser compreendidas interpretando a teoria sócio-econômica materialista (que, como dito, se relaciona com a análise histórico-política a título de complementação e de validação) segundo a ótica da filosofia da práxis e da sua dialética.

Vejamos como Marx procede à caracterização desse “complexo processo de ação coletiva”: (a) em *Dezoito Brumário*, além da burguesia e do proletariado, as duas classes a que a estrutura social capitalista tenderia por sua própria lógica a se reduzir, há pelo menos mais três: a pequena burguesia, o *lumpenproletariat* e o campesinato. Há também subclasses, como a burguesia financeira e os grandes proprietários de terra. (b) Os “elementos simbólicos” da legitimação são fator de destaque, de modo que puderam ser elaborados os fundamentos da chamada “teoria do bonapartismo” – autonomia

¹⁹ A expressão “práxis revolucionária” foi usada por Marx na terceira tese sobre Feuerbach. (Marx e Engels, 1986, p. 12)

relativa do poder em relação às classes tais quais sua definição segundo os interesses econômicos (conscientes ou latentes). (c) Por fim, e aqui fazemos o nosso ponto, a eficácia causal da “superestrutura de sentimentos e idéias”, ou seja, do processo de “formação de identidade”²⁰ mediado “por símbolos”, é não só reconhecida na análise histórica, como também é um pressuposto da tarefa humanista subjacente de favorecer a ação revolucionária. A *proposta implícita de favorecer a consciência clara e sem ilusões do proletariado* quanto a seus “verdadeiros interesses”, os quais estariam relacionados à derrubada do capitalismo e das estruturas alienantes da sociedade de classes, parte necessariamente da concepção de que “a busca do interesse econômico não é, precisamente, algo auto-evidente”, mas sim algo que deve ser encorajado em nível simbólico ou intelectual. (Joas, 1996, pp. 105-116)

Referindo-se a uma revolução alemã que lhe parecia próxima²¹, Marx escreve nos *Anais Franco-Alemães* (publicados no ano de 1844) – assim formulando o vínculo entre teoria e práxis do qual seus textos políticos jovens e velhos e sua vida como militante político indicam nunca ter aberto mão:

Da mesma forma como a filosofia identifica as armas *materiais* no proletariado, o proletariado tem as suas armas *intelectuais* na filosofia. [...] A *filosofia* é a *cabeça* desta emancipação e o *proletariado* o seu *coração*. A filosofia não pode realizar-se sem a exaltação do proletariado, o proletariado não pode exaltar-se sem a realização da filosofia. (Marx, 2001, pp. 58-59)

Indicada essa ligação fundamental entre os textos políticos e de investigação histórica, e, de outro lado, a inexpugnável faceta voluntarista de sua concepção de filosofia da práxis, um último ponto pode ser abordado no que se refere à abertura metateórica para o pluralismo metodológico, ainda com relação à análise de classes da obra marxiana. Para Marx – como visto anteriormente com relação ao *Prefácio de 1859* –, “as relações de produção, isto é, as instituições que expressam a distribuição do poder social e que regulam o acesso diferencial aos meios de produção, só experimentam revoluções graças à pressão racionalizadora das forças produtivas”. Cumpre então reparar que as forças produtivas podem ter natureza objetiva e subjetiva – podem ser

²⁰ É interessante como Balibar (1997, p. 19) posta ao lado da “emancipação” (autonomia da política) e da “transformação” (heteronomia da política), a política da “civildade”, calcada no seguinte: os “sujeitos agem conforme a identidade que lhes é imposta, ou que eles criam para si”; o “imaginário das identidades, dos pertencimentos e das rupturas é, assim, a condição das condições”.

²¹ V. ainda o *Manifesto Comunista* (Marx e Engels, p. 69).

“derivadas” da divisão do trabalho ou específicas da “inteligência” e das “capacidades” subjetivas, como no trecho dos *Manuscritos de 1844* citado acima –, e que a superação do capitalismo como sistema de exploração e de alienação depende de desenvolvimentos (racionalizações, diria Habermas) em ambos os eixos. Ou seja, não depende apenas do “aumento de produtividade que comportam o desenvolvimento técnico-científico, a qualificação dos trabalhadores e os aperfeiçoamentos na organização do processo de trabalho”, já que:

Entre as forças produtivas que entrariam “em contradição” com as relações de produção, contava Marx o potencial subjetivo dos trabalhadores, também em que este se expressa (*não só na atividade produtiva [econômica], mas também*) na atividade crítico-revolucionária. (Habermas, 1999a, pp. 198, 467, grifo nosso)²²

Por outro lado, o modo como essa questão das condições revolucionárias é recebida em um autor como Lukács – em cuja *História e Consciência de Classe* “a política era tratada num nível de abstração que a esvaziava de sua especificidade concreta” – não permite seguir adiante com o afastamento “de um certo ‘objetivismo’ (a ação humana consciente é capaz de interferir sobre os fenômenos, mas não tanto sobre a essência, que é determinada pela economia)”, e, portanto, de “uma subestimação da *produtividade* da política” (Coutinho, 1996, pp. 155, 158). Em contraposição, o Marx dos *Manuscritos de 1844* relaciona a práxis revolucionária não só a uma determinação histórica que a leva a “encontrar sua base empírica e teórica no desenvolvimento da *propriedade privada* e, mais precisamente, do sistema econômico” – dado que a alienação da consciência, nas esferas superestruturais, seria apenas um “modo particular” da alienação econômica ou da “vida real” (Marx, 2001, pp. 138-139) –, mas também a uma auto-consciência (sociologicamente ancorada, ou seja, baseada no conhecimento da dinâmica histórico-social concretamente percorrida pela própria práxis política da classe revolucionária) que permite “ir além” dessa determinação. Nesse sentido:

Para superar a *idéia* da propriedade privada, basta o comunismo como plenamente *pensado*. Para extinguir a propriedade privada real,

²² Ainda em outra parte, Habermas (1999b, p. 540) se refere mais uma vez ao pensamento crítico como força produtiva, permitindo, portanto, que se diga com clareza que na interpretação do autor há em Marx a consideração de forças produtivas simbólicas (ou, arriscamos dizer, superestruturais).

é necessária uma ação comunista *legítima*. A história haverá de produzi-la e o desenvolvimento, que já reconhecemos no *pensamento* como se transcendendo a si próprio, atravessará na realidade um processo rigoroso e amplo. No entanto, **necessitamos considerá-lo como um progresso real, de forma a adquirirmos antecipadamente uma consciência da limitação e do objetivo do desenvolvimento histórico**, e uma consciência que vá além dele. Quando os *artesãos* comunistas se unem, a doutrina, a propaganda, etc., constituem as finalidades imediatas. Mas, ao mesmo tempo, criam uma nova necessidade, a necessidade da sociedade²³, e o que aparece como meio tornou-se fim. É possível apreciar este movimento prático nos seus mais brilhantes efeitos, ao notar as aglomerações de trabalhadores socialistas franceses. (Marx, 2001, p. 156, grifo em negrito nosso)

8. Racionalização e Carisma

Avançaremos com esse tipo de leitura não-determinista (não-economicista, para sermos mais específicos) da filosofia materialista da história em seção posterior, centrada na interpretação habermasiana de Marx. Passemos, por enquanto, à análise das fontes de interpretação da obra de Weber que levam a uma visão fatalista e historicamente paralisante quanto à sociedade moderna, como na leitura que dele faz Habermas em *Teoria da Ação Comunicativa* – leitura que levou este autor a buscar em outros pensadores do social, como Durkheim, Mead e Marx, as referências de uma ação humana multidimensional que fosse sistematicamente concebível diante de um mundo desencantado.

²³ Uma “necessidade”, observemos, que é atendida não por algum tipo de produção econômica, mas pela “produtividade da política” acima mencionada, e da política como uma práxis simbólica, formadora de identidades. Na continuação do trecho citado (“Fumar, beber, comer, etc., já não são simples meios para reunir as pessoas. A sociedade, a associação, o entretenimento, que novamente tem a sociedade como seu objetivo, é o que basta para eles; a solidariedade dos homens não é uma frase vazia, mas uma realidade, e a nobreza da humanidade irradia sobre nós a partir das figuras maltratadas pelo trabalho.”) é possível perceber a definição da “sociedade” como objetivo da práxis política comunista, como “objetivo do desenvolvimento histórico”. Em comparação com o texto democrata radical – em que ainda não havia literalmente o tema do socialismo e do comunismo – de 1843, *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (Marx, s.d., pp. 89, 177, 185), o conteúdo normativo mais elementar do programa político permanece o mesmo (uma democracia aqui formulada sob a fraseologia rousseauiana de “real expressão da vontade popular” e sob a idéia de ultrapassar a “separação da vida real e da vida do Estado”), mas a solução até então mediada pela universalidade ativa e passiva do voto (“a *reforma eleitoral* constitui, no interior do *Estado político abstrato*, o pedido da sua *dissolução* e o da *dissolução da sociedade civil*”) não basta. É preciso ainda que a “realidade” se anime pela sociabilidade e pela atividade política da classe proletária.

Tomando isoladamente a *Ética Protestante*, ou o conjunto de sua sociologia da religião como estudo do “processo histórico universal de desencantamento” (Habermas, 1999a, p. 260), não é difícil chegar à conclusão de que a perda de sentido – consequência (a) da racionalização cognitiva que resultou na ciência moderna, e (b) do utilitarismo como efeito perverso da racionalização ética do puritanismo²⁴ – tornou a reificação ou perda de liberdade um destino inescapável. Depois de edificado “esse poderoso cosmos da ordem econômica moderna ligado aos pressupostos técnicos e econômicos da produção pela máquina”, a ética religiosa da vocação que para tanto contribuiu torna-se um *caput mortuum* – “o capitalismo vitorioso, em todo caso, desde quando se apóia em bases mecânicas, não precisa mais desse arrimo”, e agora “a idéia do ‘dever profissional’ ronda nossa vida como um fantasma das crenças religiosas de outrora”. A eficácia econômica como mera compulsão é o aspecto central desse diagnóstico do tempo, e, pelo menos nessa linha de argumentação, não há alternativa a ela. O empobrecimento utilitarista do coração e do espírito – dos sentimentos e da moral – se fixa em uma “petrificação mecanizada”, e, “até que cesse de queimar a última porção de combustível fóssil”, o poder “irresistível” dos bens materiais e da “engrenagem” sócio-econômica seguirá exercendo sobre as pessoas uma “avassaladora” determinação de seu estilo de vida. (Weber, 2006, pp. 165-166)

Nesse contexto, constata Habermas não apenas o desaparecimento da ética vocacional protestante, mas, também, *da própria idéia da vocação enquanto tal*, pouco importando se relativamente à certeza da salvação pessoal de fundo religioso ou com relação a formas de auto-realização secular, restando meramente uma relação de complementariedade [sic] e compensação entre a atitude instrumental do especialista sem espírito e a atitude expressivista do homem do prazer. (Souza, 1997, pp. 113-114)

De fato, Habermas não pode dar espaço a uma “vocação secular” que se oponha às “formas de existência conformadas às condições da prisão de ferro”, pois não encontra no próprio Weber argumentos de peso em defesa da ética da responsabilidade

²⁴ Weber (2004, pp. 158-159, 165-166) levanta nesse sentido o “problema do efeito secularizante dos haveres”, com que o ascetismo monástico já havia se deparado na Idade Média e que “vale em maior escala” para o puritanismo. Em outras palavras: “No que a ascese se pôs a transformar o mundo e a produzir no mundo os seus efeitos, os bens exteriores deste mundo ganharam poder crescente e por fim irresistível sobre os seres humanos”, de modo que sobre o dever ascético, transformado em mera imposição das estruturas materiais do capitalismo, o indivíduo moderno não precisa sequer formular “uma interpretação de sentido” (utilitarismo, ou seja, puro interesse sem necessidade de orientação por imagens de mundo nem por quaisquer princípios éticos).

como combinação pós-metafísica “entre a ação racional com respeito a fins e a ação racional com respeito a valores”²⁵. O politeísmo dos valores, que significa a subjetivação dos mesmos no contexto do desencantamento do mundo – e que se reflete na metodologia positivista com que Weber (como também faria Hans Kelsen na teoria do direito) toma em consideração os juízos de valor –, contradiz “a defesa da superioridade das éticas da responsabilidade frente às éticas da intenção [ou convicção]”, que requereria uma abordagem cognitivista da moral. Tudo que o autor pode fazer é tentar por seus próprios meios reconstituir a sociologia weberiana de modo a refutar a constatação de um “padrão autodestrutivo da racionalização social” e a idéia de que “uma consciência moral regida por princípios só possa sobreviver em contextos religiosos”. (Souza, 1997, pp. 74, 116; Habermas, 1999a, pp. 301-302)

A despeito de toda essa polêmica²⁶, quando se passa à sociologia política, vê-se que a democracia parlamentarista alimenta para Weber uma clara esperança de que o determinismo reificante pode ser parcialmente dissipado. Não se trata de um modelo meramente plebiscitário, pois ao lado do voto das massas reside a “racionalização da ordem política”, isto é, o binômio de um parlamento com poder efetivo no sistema de governo e a constituição de “máquinas partidárias organizadas”. Ao trazer consigo o elemento da “lealdade emocional entre líderes políticos modernos *como personalidades* e a massa de seus seguidores”, o voto universal teria a vantagem nitidamente plebiscitária de favorecer o aparecimento do sujeito carismático e, portanto, dotado da “força de criação de valor na história”. Por outro lado, um parlamentarismo com partidos burocratizados seria capaz de oferecer, de um só golpe: um mecanismo para o “treinamento de líderes”, o que difunde a “ética da responsabilidade”, atenta para as conseqüências implicadas na realização de valores; e uma “salvaguarda contra a

²⁵ Trata-se de “uma ética aristocrática e heróica”, que destoa da regra de “acomodação utilitarista” e que podemos interpretar como uma reversão da perda de sentido que força para trás, a partir da ação “intra-institucional” orientada por fins subjetivos racionalizados – isto é, fins subjetivamente estabelecidos a partir da melhor consciência possível quanto às conseqüências das ações por eles orientada, este “frio conhecimento da realidade que propicia clareza e responsabilidade” –, os avanços da reificação (perda de liberdade), ou seja, da imposição heterônoma e potencialmente absoluta dos fins institucionais, substituindo a liberdade por uma “técnica da vida” (Souza, 1997, pp. 122-123).

²⁶ Com relação à crítica da leitura habermasiana que tomamos em conta, a conclusão é a de que Habermas se insere “na longa tradição da Escola de Frankfurt” e “interpreta Max Weber como teórico da racionalidade instrumental por excelência”, podendo essa “recepção unilateral” – referida apenas aos “níveis da sociedade e da cultura” (como dito acima, em uma linha reconstrutiva) sem incorporar “ao nível da personalidade” as concepções sobre “a racionalização valorativa e o processo de individuação” – ser percebida “como um sinal para deficiências da própria proposta habermasiana”. (Souza, 1997, pp. 75, 112-113)

aquisição excessiva de poder pessoal por um líder plebiscitário”, que afasta os “perigos potenciais do cesarismo” e permite o “fortalecimento dos valores existentes”. (Giddens, 1998, pp. 37, 63, 64, 66; Weber, 1999, pp. 517 ss.)

Assim, tem-se que concordar que na sociologia de Weber não há nem apenas determinismo estratégico-racional, nem a alternativa se reduz em, invertendo a situação, tornar absoluta a ação criativa, portadora de um carisma extraordinário. A práxis política que impede o avanço sobre o sujeito da lógica burocrática das organizações contém em si, igualmente, o aspecto da racionalidade, na medida em que o ator foi previamente treinado nas tarefas especializadas da política e na ação intra-institucional. Trata-se, portanto, de um difícil – e crucial – equilíbrio entre respeitar as instituições (lógica sistêmica) e não se submeter a elas (moral subjetiva).²⁷

Não obstante estarmos agora privilegiando – nesta e nas duas próximas seções – o estudo de Weber, autor de cujas contribuições a sociologia crítica não pode abdicar, ainda agregaremos vários elementos, ao longo do trabalho e especialmente na seção sobre o ponto de vista crítico da *Teoria da Ação Comunicativa*, a nossa interpretação de Marx.

9. Interesses e Idéias

Voltando à concepção de teoria crítica de que estávamos nos apropriando, podemos, por fim, acrescentar um outro aspecto da metacrítica (a atitude metateórica que salva a teoria crítica da coisificação metodológica), ao lado do princípio de multidimensionalidade de ações e fatos sociais: qual seja, o da superação do dilema entre materialismo e idealismo. Se entre abordagens subjetivistas e objetivistas, ou entre teoria da ação e teoria dos sistemas, há uma dualidade insuperável – ou, pelo menos, que para a perspectiva da emancipação não é desejável que seja superada, mas que se guarde quanto a ela a observância do pluralismo metodológico –, não é, todavia, desejável nem necessário que a oposição ontológica entre materialismo e idealismo seja simplesmente mantida. Isto posto, deve ser encontrada uma via para deixar de contrapor

²⁷ Esse tipo de equilíbrio encontra um equivalente (excluído o elemento do carisma) na concepção habermasiana de sistema e mundo da vida como âmbitos sociais cujas lógicas devem permanecer autônomas uma em relação a outra – especificamente, na tese da colonização, a sistêmica em relação à comunicativa.

a tese de que “a realidade social existe enquanto conjunto objetivo de fenômenos materiais” àquela outra de que “a realidade social existe enquanto conjunto significativo de fenômenos espirituais”. (Vandenberghe, 1997, pp. 249 e 255; 1998, p. 302)

Podemos, assim, averiguar como esse segundo critério metateórico pode encontrar algum tipo de respaldo nas obras de Marx e de Weber. Com efeito, a sociologia da religião deste último é uma tentativa explícita de “superar esta funesta oposição do materialismo e do idealismo”. Uma bem-sucedida “síntese”, que pode ser denominada a “realização teórica maior de Weber”. Ao invés de optar entre a determinação material do marxismo e a determinação ideal de Durkheim, ambos os tipos de fatores devem ser tomados como “variáveis analíticas” para a pesquisa (Vandenberghe, 1997, pp. 184-185). Veja-se a passagem mais famosa sobre a questão, na *Introdução à Ética Econômica das Religiões Universais* (aliás, onde sentimos um curioso eco para com o tema das idéias políticas, inclusive a idéia marxista de emancipação):

[A obra das camadas intelectuais (sujeitos do racionalismo teórico) no passado das religiões] consistiu principalmente em sublimar a possessão da salvação religiosa [misticismo] em fé na “redenção” [ascetismo]. A idéia de redenção é em si antiquíssima, se por redenção se entende a liberação da desgraça, da fome, da seca, da enfermidade, e, por último, do sofrimento e da morte. Mas não alcançou um significado específico até se converter em expressão de uma “imagem do mundo” sistematicamente racionalizada, e da tomada de posição quanto a esta imagem. Pois o que queria e podia significar por seu sentido e por sua qualidade psicológica, dependia justamente desta imagem do mundo e desta tomada de posição. São os *interesses*, materiais e ideais, não as idéias, que dominam imediatamente a ação dos homens. Mas as “imagens do mundo” criadas pelas “*idéias*” determinaram, com grande freqüência, como guarda-trilhos, os trilhos nos quais a ação se vê empurrada pela dinâmica dos interesses. Segundo esta imagem do mundo se orientavam o “de que” e o “para que” se queria e – não esquecê-lo – se podia ser “redimido”: [...]. (Weber, 1984, p. 247, grifos nossos)

Ou um trecho da *Introdução Geral aos Ensaios sobre Sociologia da Religião*:

[A investigação sobre a especificidade do racionalismo ocidental] há de ter em conta muito principalmente as condições econômicas, reconhecendo a importância fundamental da economia; mas tampouco deverá ignorar a relação causal inversa: pois o racionalismo econômico depende em sua origem [...] da capacidade e aptidão dos homens para determinados tipos de *conduta* prática racional. Quando esta conduta se viu impedida **por obstáculos de**

tipo espiritual, também no campo da economia o desenvolvimento de uma conduta racional topou com fortes resistências internas. (idem, p. 21, grifo em negrito nosso)

Ou ainda as palavras conclusivas da *Ética Protestante*:

[Não cabe], evidentemente, a intenção de substituir uma interpretação causal unilateralmente “materialista” da cultura e da história por uma outra espiritualista, também ela unilateral. *Ambas são igualmente possíveis*, mas uma e outra, se tiverem a pretensão de ser, não a *etapa preliminar*, mas a *conclusão* da pesquisa, igualmente pouco servem à verdade histórica. (Weber, 2004, p. 167)

Com relação às interpretações já consagradas da obra weberiana, uma pequena querela vem bastante ao caso aqui, a qual nos permitirá perceber mais uma forma de criticar a interpretação reconstrutiva de Habermas quanto a Weber e, agora, também quanto a Marx. Nesse sentido, um dos pontos de divergência no campo das interpretações “evolucionistas” se refere ao lugar dominante das idéias em relação aos interesses e ao mundo institucional (Schluchter se manifesta contra Tenbruck afirmando que não há “astúcia” das idéias em Weber), justamente o ponto de chegada da leitura reconstitutiva de Habermas – que operaria uma “inversão do esquema marxista de base e superestrutura”, ao se fiar parcialmente em Durkheim para defender que “os fenômenos reciprocamente referenciados da internalização da moral e da exteriorização das formas do direito” são um pressuposto para o avanço da complexidade sistêmica (plano dos interesses quanto a “meios regulativos”). A partir daí, Habermas voltaria contra Weber, Marx e seus seguidores a crítica de que nenhum deles “aproveitou de forma conseqüente” as potencialidades positivas dessa lógica de racionalização, especialmente no que toca à democracia burguesa. (Souza, 1997, pp. 54, 95-98)

Retornaremos ao final do trabalho a esse ponto que liga Marx, Weber e Habermas de uma maneira especialmente relevante para a teoria crítica contemporânea. Por enquanto, vejamos que, da maneira como exposta acima, a questão levaria o autor para uma tendência a que a pesquisa seja dominada por tendências idealistas. De todo modo, poderíamos buscar diretamente em Marx e em Weber uma solução mais apurada para a síntese entre materialismo e idealismo, ou pelo menos uma consciência mais exata das dificuldades implicadas.

Se há um sentido correto em suscitar que “a crítica de Weber ao marxismo, no que se refere ao papel das idéias na história, de fato se aproxima de uma reafirmação,

em muitos detalhes, de certos elementos da concepção marxiana original” (Giddens, 1998, p. 94), ele está em que, da mesma forma como Marx escreveu nos *Anais Franco-Alemães* que a revolução depende tanto do “proletariado” (a classe da “pobreza produzida artificialmente” cujo interesse é a “dissolução de todas as classes” e a “negação da propriedade privada”) quanto da “filosofia” (cuja “arma intelectual” é a possibilidade de “se adotar o ponto de vista da teoria, segundo a qual o homem é para o homem o ser supremo”, ou seja, o ponto de vista da emancipação), por seu lado Weber sempre concebeu – especialmente naquela passagem acima (verdadeira “réplica” à tese da determinação econômica do *Prefácio de 1859*) da *Introdução à Ética Econômica das Religiões Universais* – uma dupla “realidade”, e uma função de “mútua estabilização”, dos interesses materiais e ideais²⁸ em relação às idéias e valores.

Em ressalva, o “giro levemente idealista” percebido de um autor para o outro está em que para Marx toda a atenção recai na constatação de que as “revoluções necessitam de um membro passivo, de uma base material” e, portanto, o “pensamento” não pode fazer mais que aguardar pela configuração na “realidade” material das necessidades abstratamente formuladas²⁹, não chegando ao contraponto de Weber: *mas* as “imagens do mundo” criadas pelas “idéias” é que dirigem a força material dos interesses por este ou aquele caminho – ou seja, aquelas são tão “reais” quanto (*ou levemente mais que*) estes. (Marx, 2001, pp. 54, 58-59; Habermas, 1999a, pp. 252, 257)

10. O Projeto Humanista da Sociologia Weberiana

Após nos guiarmos, em todo o desenvolvimento anterior, pela caracterização do instrumental que uma teoria crítica necessita para perseguir seu objetivo de favorecer práticas emancipatórias – mas já nos fazendo adentrar, como visto, em diversos temas

²⁸ Entre estes dois a diferença, no âmbito de uma antropologia empírica inspirada pela teoria neokantiana do conhecimento, é que “as necessidades ideais se orientam diretamente por idéias e valores, enquanto que as necessidades materiais não de ser interpretadas por meio de idéias”. (Habermas, 1999a, p. 251). Mesmo que sejam as idéias do utilitarismo.

²⁹ Por outro lado, já vimos que esse quadro muda de figura com a consideração do elemento voluntarista da filosofia da história de Marx, que é uma filosofia dialética da práxis. E muda também com a consideração da tarefa de ancoragem empírica (sociológica) do pensamento, mencionada anteriormente quanto ao tema da “consciência antecipada” que pode ir “além” do “progresso real” desde que este último (especificamente no que se refere à práxis política do proletariado) seja incorporado como tal à reflexão.

substantivos –, passaremos agora a nos preocupar mais especificamente em interpretar Marx e Weber a partir dos esforços nesse sentido encontrados em Habermas e especialmente na *Teoria da Ação Comunicativa*. Esperamos com isso oferecer uma apropriação mais fértil quanto aos temas explorados por esses autores e, afinal, quanto ao valor destes temas para uma contemporânea ancoragem sociológica da dialética da reificação e da emancipação.

Em um momento intermediário, nos desviaremos para uma apresentação da obra de Habermas no contexto mais amplo da disciplina sociológica, com o fito de determinar previamente as correntes de reflexão teórica (novo movimento teórico e teoria crítica) nas quais se insere o acolhimento pelo mesmo do pensamento de ambos os autores. Por ora, destinaremos algumas linhas para já fixar algumas das vantagens de se inserir Weber na composição hodierna da teoria crítica.

Consideremos, inicialmente, o fato de que a sociologia clássica da modernidade deixou uma marca importante no campo das ciências sociais, o que é por Habermas reconhecido e colocado em destaque. Se acreditamos que os ímpetus elementares da sociologia crítica são, inseparavelmente, o *pathos*³⁰ da emancipação e a vocação sóbria de decifrar objetivamente o moderno, ou seja, a preocupação humanista com a autodeterminação e o exame científico da sociedade burguesa, isto se deve principalmente às pesquisas exemplares e às construções teóricas que Marx e Weber legaram à tradição da disciplina. Qual o significado da modernidade, qual o conteúdo normativo de suas promessas, que tipo de crítica pode a ela ser dirigida, como se deve lidar com sua herança – os dois autores formularam essas perguntas de um modo que até hoje não perdeu a validade, e que as torna tão úteis para a pesquisa e para a orientação da práxis quanto o foram em sua época. Com efeito, tais questões permanecem no centro de qualquer programa de “Teoria Crítica da Sociedade”, e Habermas, por seu lado, propõe respondê-las traduzindo em uma teoria comunicativa os temas clássicos de Marx e Weber.

Com relação a Marx, diz o autor: “Uma teoria da modernização capitalista que se valha dos meios de uma teoria da ação comunicativa se atém [...] integralmente ao modelo de Marx” (Habermas, 1999b, p. 529). Como esperamos já ter deixado bastante claro, a perspectiva marxiana de fazer ciência e de pautar a pesquisa pela objetividade

³⁰ Um *pathos* é “uma certa sensibilidade ou suscetibilidade metafísica” (Vandenberghe, 1997, p. 20).

não permite que se exclua em nenhum momento de sua obra o escopo da emancipação. Já no pensamento weberiano, como queremos repisar, algumas dificuldades aparecem.

É verdade que em Weber predomina o *pathos* simmeliano do desespero³¹, e seu “projeto humanista” de uma sociologia compreensiva que favorece a ética da responsabilidade³² – proposta como a forma de as elites políticas de um regime parlamentar integrarem em sua ação as racionalidades formal e substantiva (e fonte de um “paradoxal” reforço da tese habermasiana de uma aproximação entre Weber e a ética dialógica) – fica obstruído devido a essa tendência fatalista que, ao fim e ao cabo, “exclui a possibilidade mesma da ruptura da reificação”. (Vandenberghe, 1997, p. 207, v. também pp. 161, 165 e 201)

Por outro lado, há uma especificação dos conceitos de reificação e alienação em Marx e em Weber que merece ser feita antes que possamos continuar. São, de fato, noções “freqüentemente associadas, e mesmo confundidas”. Em Marx a alienação tem o significado de perda de liberdade ou de reificação, mas para Weber essa perda de liberdade – cujo sentido de “redução de um conceito multidimensional da ação ao conceito unidimensional de ação estratégica”³³ imprime maior refinamento científico-social ao achado de Marx – se distingue da alienação, que agora significa perda de sentido ou desencantamento do mundo. (Vandenberghe, 1997, pp. 21, 167-9, 173).

Isto posto, há um aspecto em que podemos discordar do comentador, mobilizando seus próprios argumentos. Pode até mesmo ser que “a tese da perda de sentido não [deva] ser interpretada nos termos do pessimismo cultural” de um

³¹ Quanto a não incluir Georg Simmel no rol de clássicos da sociologia alemã que pusemos sob análise, podemos apenas destacar o subtítulo que empresta Vandenberghe (1997) ao capítulo a ele dedicado: “entre Marx e Weber”. Um autor que traz para a filosofia vitalista os conceitos marxianos de alienação e fetichismo e que transfere a Weber uma visão trágica sobre o futuro do Ocidente.

³² Pergunta-se Weber em *A Ciência como Vocação* (1982, pp. 178-9): “Que contribuição real e positiva traz a ciência para a ‘vida’ prática e pessoal?”. Ele chama aqui de “integridade” a coerência das escolhas práticas que a ciência oferece na forma de clareza da relação entre fins e meios eficientes, de modo que a contribuição da ciência para a práxis é que, diz o autor: “podemos forçar o indivíduo, ou pelo menos podemos ajudá-lo, a prestar a si mesmo *contas do significado último de sua própria conduta*”, de todo modo provocando “o auto-esclarecimento e um senso de responsabilidade”. Weber evoca um poder de previsibilidade da ciência que está na base do desencantamento do mundo – “não há forças misteriosas incalculáveis” (idem, p. 165) – e que obriga aos que se orientarem pela ética da responsabilidade – que entendem não poder “lançar a ombros alheios as conseqüências previsíveis de sua própria ação” (2000b, p. 115) – a lhe darem ouvidos.

³³ Notar que a explanação de Vandenberghe na continuação da passagem referida – quanto a se tratar de uma ação formalmente racional que, ao perder seu “componente axiológico”, perde sua “qualidade voluntarista” – coincide com as formulações de um famoso leitor de Weber: “Se o arbítrio se generaliza, não é mais arbítrio, mas deslocamento da base do ‘automatismo’, nova racionalidade.” (Gramsci, *Cadernos do Cárcere*, citado em Werneck Vianna, 2004, p. 97)

Horkheimer, mas, na medida em que se perfaz a dialética de “reencantamento, desencantamento e desumanização do mundo” – ou em que as imagens de mundo caem por terra diante do politeísmo dos valores e levam consigo não só o nexos entre interesses e idéias (ou entre interesses e valores) como, com isso, a possibilidade de um questionamento prático da ação unidimensional –, torna-se difícil tirar de vista a convergência entre perda de sentido e perda de liberdade e não recair em algum tipo de pessimismo fatalista. Em outras palavras, não há como afirmar que “aquilo que nós perdemos em certeza moral [*com a perda de sentido reflexivo*], nós o ganhamos, segundo Weber, em liberdade e responsabilidade pessoais” se a irreversível institucionalização da racionalidade formal (perda de liberdade) desloca para o passado a referência a valores (perda de sentido como impeditiva da intervenção prática que poderia reverter a perda de liberdade). (Vandenberghe, 1997, pp. 170, 196)

Certamente, este é um aspecto contraditório da própria obra de Weber. De todo modo, a perda de sentido reflexivo só seria suportável se não convergisse com a perda de liberdade, se não fossem, estas, duas “tendências que se interpenetram e reforçam mutuamente” (Habermas, 1999b, p. 464). Habermas, ao assimilar esses conceitos de Weber respectivamente ao “empobrecimento cultural” e à “reificação induzida sistemicamente”³⁴, destaca que os dois processos, de distintas causas e remédios, levam conjuntamente a uma prática cotidiana mutilada em sua dimensão simbólica – a um mundo da vida “desertificado” (a racionalidade especializada da alta cultura se retrai diante das tradições moribundas que vagam pela hermenêutica cotidiana) e “atrofiado” (colonização ou invasão de imperativos sistêmicos sobre os núcleos sociais da racionalidade comunicativa, com alastramento de “uma realidade vazia de conteúdo normativo”).

Por fim, podemos destacar a maneira específica, já mencionada, como Habermas atualiza o “materialismo interdisciplinar” formulado pela Escola de Frankfurt nos anos 1930 (v., por exemplo, Honneth, 1999). Para o autor, a teoria social pode abandonar a idéia de que os “conteúdos normativos” enraizados na cultura moderna só poderiam ser apreendidos depois de submetidos à crítica das ideologias – conceito frágil se desatrelado da filosofia da história³⁵, a qual garantia subterraneamente o estatuto não-

³⁴ Não concorda, portanto, com a ligação automática entre diferenciação funcional e perda de liberdade, ou entre racionalização cultural (diferenciação interna do mundo da vida como estoque de saber) e perda de sentido. (Habermas, 1999a, p. 323)

³⁵ Em outro texto, Habermas enumera, dentre as “reservas críticas [que] formam a única plataforma atual que permite adotar estímulos oriundos da tradição marxista”, o problema de que “o

ideológico dos conteúdos normativos de partida –, confiando em que, “com o conceito de razão comunicativa, de uma razão imanente ao uso da linguagem quando este uso se endereça ao entendimento”, uma filosofia que se proponha a “realizar o trabalho preliminar para uma teoria da racionalidade” pode retomar à luz do dia as “relações de cooperação” com a teoria crítica (Habermas, 1999b, p. 563).

Dessa maneira, temos a reflexão filosófica operando em conjunto com a teoria crítica para formular uma reconstrução abstrata da lógica de reprodução imanente aos níveis comunicativos da realidade social.³⁶ Ao que poderíamos acrescentar a contabilização, nesse esforço, dos aportes empíricos da pesquisa científico-social – pois a teoria crítica, como qualquer teoria social, é apenas uma lente que define o foco da ciência social e de suas ramificações (Habermas, 1999b, p. 542) – sobre as condições reais de desenvolvimento da referida lógica. Cumpre observar que essa combinação entre pesquisa empírica e orientação filosófica oferece, nas fronteiras que o pensamento crítico for capaz de abrir entre o nível teórico e o das decisões práticas do cotidiano, a possibilidade de uma tomada de posição mais condizente com uma ética da responsabilidade (exatamente como na *Ciência como Vocação* de Weber) que, na era da modernização reflexiva e da sociedade de riscos, deixa de se aplicar apenas às elites do poder político e se torna imputável não só aos especialistas em geral – atribuindo um sentido mais radical à “integridade intelectual” de que falava Weber –, como para todo

normativismo secreto das idéias filosófico-históricas se mantém na figura naturalista das concepções do progresso, evolucionistas.” Além disso, há conseqüências práticas desastrosas, pois essa “pretensão de conhecimento não falibilista” da história “encobre o espaço de contingência no interior do qual uma práxis orientada por uma teoria se move necessariamente” e “absorve a consciência de riscos [*aquela responsabilidade de que tratávamos acima*] daqueles que são obrigados a carregar as conseqüências do agir, [encorajando] um vanguardismo questionável”. (Habermas, 2005, pp. 141-2, 145)

³⁶ Habermas afirma que o ideal da racionalidade comunicativa é oriundo da “reconstrução das condições existentes”, nas quais se encontram conteúdos normativos dos quais – a despeito da presença de uma alternativa de agir estratégico – “não podemos prescindir uma vez que a linguagem e as idealizações que ela exige dos falantes são constitutivas para formas de vida socioculturais”. E reitera que há “funções sociais elementares que só podem ser preenchidas mediante o agir comunicativo”, como nas esferas “que se especializam em transmitir valores e saber cultural, em integrar grupos e em socializar adolescentes”, cujo princípio de solidariedade ou “poder social”, antes que possa ser afirmado contra o poder e o dinheiro em “esferas públicas democráticas abertas”, deve ser submetido, como destacado ao início, a uma reconstrução ou um “tracejado abstrato” que desconecta “as simetrias do reconhecimento recíproco – que tornam possível a autonomia e a individuação dos sujeitos socializados, pressupostas no agir comunicativo – da eticidade concreta de contextos de interação, que aparentam naturalidade” (Habermas, 2005, pp. 148, 152-153, 161-162, 170).

indivíduo, cujas escolhas mais corriqueiras da esfera privada estão impregnadas de conseqüências produtoras de riscos.³⁷

TERCEIRA PARTE – HABERMAS E A INTERPRETAÇÃO DE MARX NA *TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA*

11. Habermas no Novo Movimento Teórico

Feitos esses comentários, passamos à apresentação da obra de Habermas no contexto mais amplo da disciplina sociológica, chegando até a ligação de aproximação crítica entre este autor e a Escola de Frankfurt – um tema já explorado neste trabalho, mas sobre o qual podemos acrescentar alguns pontos. O objetivo é que com isso possamos favorecer uma ampliação do entendimento sobre as questões que circundam as estratégias interpretativas elaboradas pelo autor com relação a Marx e a Weber.

Assim, adotaremos duas vias para essa contextualização: o surgimento de um “novo movimento teórico” em sociologia e, em seguida, as tensões com a teoria crítica frankfurtiana. Em uma obra de comentário às *Teorias Sociológicas do Século XX* (Domingues, 2001a), encontramos uma apresentação das principais escolas da sociologia criadas no referido período. Dentre estas, não poderia estar ausente o funcionalismo, e o autor remonta a Durkheim – a matriz mais importante, no que se refere à formulação biologista da sociedade “vista como um organismo, cujas partes cumprem funções úteis para a reprodução do todo” – e Merton para, em seguida, expor as teses de Parsons (de *A Estrutura da Ação Social* até *Textos de Pesquisa na Teoria Geral da Ação*, com Shils e Bales, passando por *O Sistema Social*, em correspondência com a tripartição do estudo feito em Domingues, 2001b) e Luhmann (aluno do primeiro que teria impingido na tradição em tela um sistemismo radical e ainda mais problemático, no que toca à reificação metodológica³⁸).

Poderíamos também lembrar do neofuncionalismo de Jeffrey Alexander, citado como um autor que reelabora o pensamento parsoniano a partir de uma concepção não-concretista dos esquemas de explicação funcional, de um peso maior ao pólo da ação

³⁷ V. a penúltima seção deste trabalho sobre sociedade de risco na obra de Ulrich Beck.

³⁸ Vandenberghe (1997: 30), sugere o uso, nesse caso, de “coisificação”, para distinguir da “reificação” social.

social e de uma substituição do automatismo evolutivo pela história. Este último se inclui ainda naquilo que ele próprio aponta como um “novo movimento teórico” que, por uma recuperação da “estratégia sintetizadora” originalmente tentada por Parsons, visa à recomposição das tendências unilaterais florescentes na disciplina.

De fato, à hegemonia de Parsons no pós-guerra (suas duas últimas obras citadas acima são de 1953 e 1951) seguiu-se o “clima de crise” dos anos 1960, que culmina no final dos 1970 em uma “meia-idade segura, embora um tanto fragmentada”. Alexander (1987) está se referindo a três momentos da história da sociologia. Primeiro, a escola funcionalista parsoniana, que busca a síntese entre, por um lado, idealismo e materialismo, e, por outro, ação voluntária e determinação estrutural. Segundo, novas leituras sejam de Marx e Weber³⁹ (Dahrendorf, Rex, Althusser, Moore, Tilly), sejam do pensamento pragmático e fenomenológico (Blumer, Goffman, Becker, Garfinkel), resultando respectivamente em correntes macro e microteóricas – focos da coletividade social em seu conjunto e da interação individual –, que são duas reações polarizadas às ênfases sobre o controle normativo e a socialização do indivíduo que subjaziam àqueles primeiros esforços de síntese. Terceiro, um retorno à tentativa de “sintetizar ação e estrutura, cultura e força material”, seja por capitulações entre alguns dos autores do momento anterior (como Moore, Goffman e Becker) e seus seguidores, seja pela recuperação de Parsons (Munch, o próprio Alexander e mesmo Luhmann). Este período é o terreno pelo qual o “novo movimento teórico na sociologia avança em diversas fontes e sob vários nomes”.⁴⁰

Giddens, Bourdieu e Habermas também são inseridos nesse movimento. Como característica em comum, aponta-se que são autores inicialmente estruturalistas (Giddens com a “teoria do conflito” e o “neomarxismo”, Bourdieu com Lévi-Strauss, Habermas com o marxismo da teoria crítica frankfurtiana) que, com recurso a tradições as mais distintas, atingem um patamar de síntese crítica entre o micro e o macro, bem como entre normas e instituições. Especificamente, há considerações no artigo de Alexander (1987) sobre a rejeição de suas antigas perspectivas unilaterais em prol de tentativas “multidimensionais” em Giddens – sua teoria da estruturação entretecendo “a contingência, a estrutura material e as regras normativas” – e em Habermas – cuja teoria da comunicação incorpora de maneira *não mais residual* “os processos micro e

³⁹ Refere-se à “vertente instrumental” de Weber.

⁴⁰ Para o autor, esse movimento oferecerá tanto mais contribuições permanentes quanto mais se atentar para que a categoria cultura não se degenere “em camuflagem para o idealismo” nem se cerque de “uma aura de objetividade que esvazia a criatividade e a rebelião contra as normas”.

normativos subjacentes, e muitas vezes opostos, às macroestruturas” que antes tomavam a frente em um “modelo pesadamente político-econômico da vida institucional”⁴¹.

Retornando ao trabalho de Domingues (2001a), temos a exposição crítica desses três autores. Quanto a Bourdieu e Giddens, ressalta primeiramente que em seus próprios termos enfrentam mais os problemas do objetivismo e do subjetivismo que os da polarização norte-americana entre macro e microteorias. Desta maneira, Bourdieu ataca tanto a fenomenologia sartriana (por sua postulação de um princípio de “liberdade total” dos atores) como o estruturalismo, ao qual, todavia, se manteria preso devido a sua “subutilização” de Goffman e Bakhtin (não há noção de interação) e à centralidade do conceito de campo como estrutura de posições de poder relacionadas; assim como ocorreria com Giddens, cujo claro objetivo de síntese se vê prejudicado pela falta de uma “discussão consistente” do interacionismo simbólico (especificamente de Mead e Blumer), de modo a permanecer incólume o dualismo contra o qual se debateu – na crítica do comentador ao sociólogo inglês, um dualismo que pende entre teorias da ação lidas com viés individualista e uma concepção concretista das estruturas.

O autor destaca ainda as variadas referências que permitem classificar os dois sociólogos no movimento de síntese. Bourdieu mobiliza Wittgenstein, Bakhtin, Goffman, Mauss, Marx, Weber; Giddens promove uma “articulação original” entre Wittgenstein, Goffman, Lévi-Strauss, Derrida e Foucault, Parsons e Merton, Marx, Weber, Durkheim. O mesmo é dito de Habermas, que similarmente chega a abarcar “filosofia lingüística, fenomenologia, hermenêutica, teoria crítica, weberianismo, marxismo, pragmatismo, funcionalismo, estruturalismo genético, para citar algumas das vertentes principais”.

12. Tensão e Renovação Comunicativa da Teoria Crítica

Esboçado esse quadro, cumpre agora depurar o sentido de refutação da Escola de Frankfurt contido na renovação da teoria crítica proposta por Habermas. Com efeito, as correntes acima citadas, que figuram na “obra máxima” da síntese teórica habermasiana, *Teoria da Ação Comunicativa*, propiciaram a formulação de uma

⁴¹ As duas obras que podemos destacar nas pontas desse percurso são *Técnica e Ciência como Ideologia*, de 1968, e *Teoria da Ação Comunicativa*, de 1981. (Habermas, 1983a, 1999a e 1999b).

concepção de sociedade que restitui o vigor da tradição originada no Instituto para a Pesquisa Social. Para Honneth (1999), surgiria com Habermas não só uma alternativa às aporias de um modelo rígido e pessimista, como também – na medida em que permite revivificar as intenções dos autores do chamado “círculo externo”⁴² – um potencial de superação das tensões que fragmentaram a escola e de resgate de seus objetivos originais. Nas palavras do autor, é com a teoria comunicativa da sociedade que “os impulsos antifuncionalistas detectados no pensamento dos membros secundários do instituto chegaram à autoconsciência teórica”.

O funcionalismo marxista elaborado pelos frankfurtianos – “funcionalismo do pior” na expressão de Bourdieu que empregamos anteriormente – está calcado, desde as primeiras formulações, naquilo que se consolidará como “a imagem monolítica de uma sociedade totalmente administrada” (Habermas, 1999b, p. 538). Mais uma vez para Domingues (2001a), há aí uma simples inversão de sinais com relação à sociologia liberal desenvolvida nas mesmas décadas de 1930 a 50. No funcionalismo encabeçado por Parsons, toma-se a “integração funcional da sociedade como um fenômeno natural e positivo”; o que para a teoria crítica de autores como Adorno, Horkheimer e Marcuse é “a apoteose da dominação”. Observa o autor, nesse sentido, que ambas as tradições se defrontam com um período da “modernidade estatalmente organizada” em que “a homogeneidade, a estabilidade e a integração social são dados empíricos que parecem evidentes para os cientistas sociais, que demonstram, por outro lado, dificuldades para relativizá-los teoricamente.”⁴³ Especificamente quanto aos frankfurtianos, destaca como base de tais considerações a centralidade da questão do “porquê da não-ocorrência da revolução proletária socialista nos países avançados do Ocidente”.

Diante dessa importante problemática que rondava a “filosofia marxista da história” e sua “convicção de que as forças produtivas desenvolvem uma força objetivamente explosiva” (Habermas, 1999b, p. 540), duas perspectivas podem ser distinguidas ao longo do desenvolvimento original do Instituto de Pesquisa Social. Seu primeiro diretor, em 1924, foi Grünberg, patrono do austro-marxismo que acreditava na contribuição do marxismo científico para a revolução e que, sob tal mote, tencionou pôr

⁴² Fromm, Benjamin, Neumann e Kirchheimer.

⁴³ O autor acrescenta ainda que “há com frequência excessiva um funcionalismo implícito no marxismo”, relativo a uma “determinação muito direta e não explicada” da cultura e da política pela economia. Notemos, por ora, que nos comentários em tela aponta-se que esse determinismo econômico que marca o funcionalismo da teoria crítica frankfurtiana não tem origem na influência de Lukács sobre essa escola, pensador que relaciona “estruturas econômicas e formas de consciência de forma muito geral”.

em prática as intenções de Gerlach – primeiro idealizador do Instituto, junto com Weil e Pollock – de uma cooperação interdisciplinar para averiguar “interações entre a fundação econômica, os fatores político-jurídicos, até as ramificações finais na vida intelectual”. No início dos anos 1930, sua substituição por Horkheimer – a despeito de imprimir uma orientação filosófica a tal cooperação entre sociólogos, economistas, historiadores e psicólogos – persiste no caminho anterior, inclusive reafirmando a relação de influência entre pesquisa científica e práxis societal. O marco da obra *Dialética do Esclarecimento*, contudo, significou uma perda de esperanças quanto à superação do potencial destrutivo das sociedades modernas (Friedeburg, s.d.). Podemos buscar a caracterização desse período sob a pena de Habermas, de modo a já atingirmos a maneira como este autor pretende dar novo fôlego à tradição interdisciplinar de teoria crítica iniciada em Frankfurt.

Destarte, tomaremos agora o ponto de vista da introdução à seção “Marx e a tese da colonização interna” do segundo volume de *Teoria da Ação Comunicativa*, que antepõe à argumentação sobre a obra de Marx um questionamento sobre a relevância e o significado da interpretação deste por alguns autores do “marxismo ocidental” cuja característica é terem se apropriado mais resolutamente do pensamento social de Weber – Lukács, Adorno e Horkheimer (Habermas, 1999b, p. 469-472).

Assim, vê-se que Lukács – e o Lukács analisado por Habermas é o da obra de juventude *História e Consciência de Classe*, como se apreende da leitura da seção correspondente no primeiro volume da *Teoria da Ação Comunicativa* –, em sua “formulação clássica da teoria da reificação” (Vandenbergh, 1997, p. 17), atinge uma visão do moderno com ênfases diferenciadas em relação ao próprio Marx. Nesse prisma, tem-se a “reificação de todas as manifestações da vida” como um efeito colateral da modernização que não é específico de classe – todavia, ainda é a repercussão “de um conflito de classes gerador de estruturas”, pois é sob tais estruturas (as relações de produção, as instituições jurídico-políticas e as representações próprias da sociedade burguesa) que se dá a racionalização moderna. Por outro lado, se, em um passo mais longo que o de Marx, capta para além da miséria material do proletariado um fenômeno mais amplo de “deformação objetivista da subjetividade”, tanto daquele como da burguesia, a filosofia da história que postula o protagonismo operário persiste diante da

constatação de que só a classe dos trabalhadores assalariados poderia reconhecer a “subsunção das esferas de vida sob a forma mercadoria” como a causa da alienação.⁴⁴

Ao seu turno, Adorno e Horkheimer (analisados conjuntamente com base em *Dialética do Esclarecimento*) afastam-se dessa teoria da consciência de classe^{45 46} e postulam a tese da reificação total de um “mundo administrado” em que não há mais “oportunidades de conhecimento privilegiadas” (Habermas, 1999b, p. 497) para a parte dominada. Fazendo a balança teórica pender para Weber em detrimento de Marx, derivam a reificação de uma equação irresistível, sem possibilidade de superação dialética, entre a racionalização do mundo da vida (do saber, da moral e da personalidade, segundo as três “esferas” às quais a obra de Habermas em tela atribui sistematicamente a constituição do mundo da vida) e a diferenciação funcional (sendo que esse processo de cristalização institucional da ação racional referente a fins é visto pelos autores tendo em mente a idéia da “jaula de ferro”, implicando uma “fusão” entre os novos subsistemas e a dominação – e, dada a referida equação, entre a racionalização do mundo da vida e a dominação).

Com a “demonização” da racionalidade, apreendida unilateralmente como racionalidade referente a fins elevada a totalidade e imposta de cima para baixo à consciência dos homens (crítica da razão instrumental), a teoria da reificação não pode mais apelar aos conteúdos normativos do iluminismo – que, contudo, se faziam presentes na crítica revolucionária de Marx (Habermas, 2003a, p. 12). Em contraste com o programa de investigação inicial dos 1930, que acolhia um esforço para separar os elementos transcendentais dos ideais burgueses daqueles meramente afirmativos e ideológicos, a derrocada dos pressupostos de filosofia da história⁴⁷ implicou no profundo pessimismo de *Dialética do Esclarecimento* quanto à racionalização em geral,

⁴⁴ *História e Consciência de Classe* é marcada de um lado por mesclar a teoria marxista do fetichismo das mercadorias à teoria de Weber sobre a racionalidade formal, de outro por reforçar o elemento de lógica dialética hegeliana na teoria marxista da luta de classes (Vandenberghe, 1997, p. 227). Como apontamos: de um lado a concepção generalizada da reificação, de outro a ontologia privilegiada do Proletariado como substituto do Espírito na história da reconciliação entre sujeito e objeto.

⁴⁵ Uma “consciência contra-factual”, formulada em nível filosófico segundo uma possibilidade objetiva e uma necessidade prática (Vandenberghe, 1997, p. 231).

⁴⁶ Esse afastamento já pode ser notado em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* (Horkheimer, 1983, p. 134).

⁴⁷ Entre tais pressupostos destaca-se a “convicção de que as forças produtivas desenvolvem uma força objetivamente explosiva”, impulsionando a “realização de uma razão que nos ideais burgueses se havia interpretado a si mesma de forma equívoca”, cuja retificação caberia a “uma crítica imanente centrada em torno das figuras do espírito objetivo” e capaz, com isso, de trazer à consciência “as possibilidades para as quais já está madura a própria situação histórica”. (Habermas, 1999b, pp. 540-541)

reunindo em uma mesma lógica totalitária suas expressões no “desenvolvimento das forças produtivas” materiais – sistema econômico, e o sistema político ao primeiro conectado segundo a premissa básica do modelo da “sociedade administrada” – e simbólicas – a cultura perde sua autonomia e se torna cultura de massas, inclusive restando a abordagem crítica destinada a uma “confusa assimilação a seu contrário”, com soluções que, podemos dizer, operam apenas no plano das aporias e da autocontradição performativa (Habermas, 1999b, pp. 539-540).

Essa guinada pessimista e paradoxal é avaliada em *Teoria da Ação Comunicativa* como uma lição sobre a vinculação entre aquele programa inicial do Instituto para a Pesquisa Social e “ideais concretos, imanentes às formas de vida legadas pela tradição” – cuja interpretação correta, segundo o critério de uma “teleologia objetiva da história” (filosofia materialista da história), era tida como objetivo crucial –, ideais estes que a própria teoria crítica da Escola de Frankfurt revelou, posteriormente, como insustentáveis. Da perspectiva de Habermas, o enfoque que toma o mundo da vida e sua prática comunicativa cotidiana⁴⁸ como um objeto “claramente delimitado” – combinado com a distinção metodológica entre a reconstrução abstrata (baseada na compreensão do saber intuitivo concreto de um participante) da lógica evolutiva das “estruturas da ação e do entendimento”, e a explicação da dinâmica histórica em que contingentemente se dá o desenvolvimento das formas de vida – permite o retorno da teoria crítica para o campo da análise empírica da racionalização e da reificação, dando continuidade ao projeto do materialismo histórico, mas sem a dependência quanto aos pressupostos oitocentistas de filosofia da história. (Habermas, 1999b, p. 541)

O exemplo dos estudos sobre a família permite conhecer melhor a intenção de Habermas em sua crítica ao projeto de investigação interdisciplinar que está na origem da teoria crítica frankfurtiana. Ao revés de uma perspectiva estritamente “funcionalista”, que enfatiza a maneira como este nível de socialização transporta os imperativos sistêmicos para a biografia pessoal e para o desenvolvimento da personalidade, demanda o autor a adoção de uma análise “estruturalista”⁴⁹ que, concorrentemente,

⁴⁸ Uma das críticas ao conceito habermasiano de mundo da vida é que sua caracterização em termos de ação comunicativa o restringiria artificialmente (Domingues, 2002a, p. 63).

⁴⁹ Uma versão espelhada dessa crítica é feita para o problema constatado entre os autores marxistas e weberianos da “história social”, nos quais a teoria da diferenciação estrutural não dá destaque à metodologia funcionalista – de modo que, à falta de uma “competitividade entre ambas as estratégias categoriais”, ficam fora do quadro de análise as patologias modernas oriundas das relações assimétricas entre sistema e mundo da vida, na medida em que a “diferenciação de segunda ordem” entre os dois âmbitos não chega à vista. (Habermas, 1999b, p. 530-531)

desvende no interior da família a lógica de evolução estabelecida pela “ação consensual desinstitucionalizada”, ou seja, o patamar evolutivo de uma esfera de sociabilidade – caracterizada pelos potenciais abstratos de uma concreta mudança estrutural no sentido da “igualitarização das pautas de relação”, das “formas individuadas de comércio e trato” e das “práticas pedagógicas liberalizadas” – capaz de liberar “um fragmento do potencial de racionalidade que a ação comunicativa leva em seu seio” e de interagir exteriormente e frontalmente (isto é, sem que um apenas torne o outro em meio para si) com os sistemas formalmente organizados. Habermas arrola ainda estudos empíricos que corroborariam a propriedade de seu modelo. (Habermas, 1999b, pp. 547-551)

Retornando ao ponto da razão instrumental em Adorno e Horkheimer – diga-se, na fase em que substituem os estudos empíricos iniciais pela especulação filosófica pura e simples –, temos a formulação por Habermas de uma importante crítica. Os referidos autores pecam pela confusão entre “racionalidade da ação” e “racionalidade sistêmica”, “entre a racionalização das orientações de ação no marco de um mundo da vida diferenciado estruturalmente, de um lado, e a ampliação da capacidade de controle dos subsistemas sociais diferenciados, de outro”. A consequência disso é uma grande dificuldade para “levar suficientemente a sério” a racionalização do mundo da vida (no sentido da “modernidade cultural” que o diferencia internamente e que na sociologia da religião de Weber aparece como um resultado da “racionalização das imagens do mundo”) e, conseqüentemente, para perceber a racionalidade comunicativa como fonte de uma “espontaneidade” que se contrapõe ao poder reificante da racionalização sistêmica – de modo que localizam tal potencial de resistência apenas em forças irracionais, como a “força carismática dos líderes” em Weber ou a “força mimética da arte e do amor” entre os frankfurtianos.

13. Sociologia do Capitalismo em Marx

Finalmente, chegamos ao estudo das interpretações da obra de Marx na *Teoria da Ação Comunicativa*, e tomaremos a seguir como texto de base, prosseguindo com nossa argumentação imediatamente anterior, a seção do segundo volume desta obra, que versa sobre (a) “o que pode aportar a teoria marxista do valor a uma teoria da reificação,

traduzida às categorias sistema/mundo da vida” e (b) “em que radicam suas debilidades” – ordem que acompanharemos em nossa análise. (Habermas, 1999b, pp. 472-485)

A teoria do valor que Marx formula a partir da análise da forma mercadoria lhe permite atingir essa distinção acima mencionada entre racionalização da ação e racionalização sistêmica – respectivamente em sua abordagem histórica do mundo da vida e em sua abordagem funcionalista da economia –, a qual podemos apontar como uma peça fundamental para a teoria habermasiana da sociedade. Observando as relações de produção do capitalismo industrial emergente, o patrono da sociologia crítica aponta para a criação de um mercado de trabalho⁵⁰ em que se desenha pela primeira vez na história um fenômeno de abstração real⁵¹. Este fenômeno, explica Habermas, rege todo intercâmbio entre mundo da vida e sistemas, na medida em que satisfaz a imposição de que o primeiro se adapte ao código dos meios de controle – seja através (a) da “transformação dos atos concretos de trabalho em força de trabalho abstrata que se aliena como mercadoria” e (b) de “orientações conforme a valores de uso” em “demanda”, para o caso dos papéis de trabalhador-consumidor, ou através (a) do pagamento de impostos e (b) da transformação de “opiniões articuladas publicamente e as manifestações da vontade coletiva” em “lealdade generalizada”, para os papéis de cliente-cidadão (Habermas, 1999b, pp. 454-457).

O duplo caráter da mercadoria, que contém em si um valor material de uso e um valor de troca – ou, simplesmente, valor – nascido com o trabalho abstrato, induz Marx a uma dupla perspectiva sobre as formações sociais capitalistas. Sem tomarmos ainda em consideração a representação da abstração real quanto ao trabalho e seus produtos como “ilusão” ou fetichismo, anotemos por ora que essa dupla abordagem diz respeito justamente ao que Habermas chama de mundo da vida (no caso, o dos trabalhadores) e sistema (no caso, o econômico). Na “perspectiva histórica dos afetados (ou do participante virtual)”, há um “processo de exploração reificado, anônimo”, que enseja um novo tipo de interações conflituosas entre as classes sociais – o qual, não mais se desenrolando de maneira imediatamente política, só pode encontrar expressão no antagonismo básico entre o produtor direto e o proprietário dos meios de produção, que

⁵⁰ Polanyi (2000) aponta a transformação do trabalho em uma “mercadoria fictícia” – da mesma maneira que Lohmann, autor citado por Habermas (1999b, p. 474) – como um elemento constituinte do “mercado auto-regulável”.

⁵¹ Habermas considera esse conceito como ainda central para a sociologia: na teoria comunicativa ele se torna um objeto de investigação empírica – ao invés de um dogma que a teoria do valor apenas pressupõe em seu método de transformações semânticas entre os níveis sistema e mundo da vida. (Habermas, 1999b, p. 529)

utiliza o capital variável para comprar a força de trabalho monetarizada, o que é o meio mais elementar para extração de mais-valia. Na “perspectiva econômica do observador” há um “processo de produção auto-regulado” em que ocorre a valorização do capital por ele próprio, sujeita a crises.

Esse feito da teoria do valor é algo comparável, em termos metodológicos, às elaborações de Parsons para colocar em relação a teoria da ação e a teoria dos meios de controle, haja vista as constantes “traduções” entre uma perspectiva e outra⁵². Dois casos importantes em que isso se aplica são, a seguir-se a exposição de Habermas para demonstrar a fertilidade da “intuição básica” contida na “metáfora da transformação de trabalho concreto em trabalho abstrato”: (a) a dedução *sistêmica* dos riscos de “deformações das formas de vida práticas” dos trabalhadores (problema de integração social), ou seja, inferindo-os a partir dos “fenômenos de crise econômica” (problema de integração sistêmica); e (b), na direção reversa, a busca das condições *históricas* para a revolução – já formulada esta, sabemos-lo, como revolução das relações de produção pelo desenvolvimento das forças produtivas, isto é, como revolução do sistema econômico pelo seu próprio desenvolvimento – na “organização política do movimento operário” e na “dinâmica de classes” que, e percebamos aqui a preeminência da perspectiva sistêmica na análise das lutas modernas, se origina daquelas alterações nas formas de vida dos operários (por exemplo, considerando-se “os efeitos que têm para a solidariedade as formas de cooperação desenvolvidas sob as condições do sistema de fábricas”).

Especificando melhor o significado dessas perspectivas, podemos frisar alguns aspectos de cada uma delas. Em primeiro lugar, consideremos o surgimento do capitalismo como o momento em que as relações sociais de produção – isto é, as instituições de distribuição dos meios de produção e da riqueza em geral – perdem, como já mencionado, a vinculação imediata com a dominação política e passam a ser vistas como estritamente econômicas. Do ponto de vista “histórico” ou dos atores, temos então o seguinte: se antes a luta de classes, ou a luta acerca daquelas relações, se confundia naturalmente com uma disputa política, a novidade é que tal dinâmica fica

⁵² Segundo o método marxista que vai do abstrato para o concreto (Coutinho, 1994), a análise começa pela perspectiva da lógica da produção (econômica), transitando depois para as contingências da dinâmica dos fatos (luta de classes) e assim movimentando-se seguidamente de uma perspectiva para a outra. Ao passarmos da questão metodológica para a de conteúdo, vemos o cerne da crítica de Habermas a Marx se depositar nos elementos substantivos da formulação de seu ponto de partida abstrato, derivados da teoria do valor e, de modo mais abrangente, da filosofia da história materialista.

recoberta pela objetivização e pelo anonimato que o valor de troca como meio de controle (da mesma maneira que as “abstrações reais” em geral) impõe ao conteúdo de exploração e de poder das relações de produção.

Já sob a perspectiva “econômica” ou sistêmica, é de se notar que sua centralidade explica-se pelo impacto que os elementos de institucionalização do sistema de mercado, como o contrato de trabalho e o direito privado formalista em que o primeiro está inserido (assim o é, pelo menos, no tempo de Marx), têm sobre o conjunto do mundo da vida. A relação de trabalho assalariado, própria do novo sistema, monetariza e neutraliza o rendimento dos produtores diretos, tornando-o mercadoria “desindividualizada” e quebrando seu vínculo contextual com o mundo da vida. Retornando à perspectiva do ator, já dissemos que as lutas por mudança social não serão mais imediatamente políticas, devendo-se pautar agora pela consciência crítica de uma economia agrilhoadada por instituições obsoletas. A nosso ver, o grande problema é justamente o tipo de caracterização dessas instituições (ou relações de produção), que acabamos de expor: elas são responsáveis por corromper o âmbito da organização e da conscientização classista, na medida em que produzem a reificação de um mundo da vida submetido à atitude objetivante – que instrumentaliza o outro, que substitui a coordenação por normas pelo meio de controle monetário e que, com isso, represa em um estado de subdesenvolvimento os instrumentos cognitivos, morais e identitários para o reconhecimento (por detrás do formalismo das lógicas sistêmicas) da exploração e das injustiças em geral como algo a ser combatido individual e coletivamente.

14. Críticas Habermasianas

O cuidado que tivemos de não considerar, em um primeiro momento, a denúncia marxista que se dirige especificamente à característica de “ilusão” (p. 474 do texto sob análise) das abstrações reais surgidas nas relações de trabalho capitalistas, se deveu a uma intenção de contrastarmos as vantagens metodológicas da teoria do valor com aquilo que Habermas aponta como suas debilidades de conteúdo⁵³. Sem atacar o núcleo desse conteúdo, que é o surgimento de uma atitude objetivante que aliena e reifica os

⁵³ O argumento do autor é que, na prática da pesquisa, seria impossível dissociar satisfatoriamente os déficits das vantagens, razão pela qual substitui o recurso à teoria do valor pela teoria social dualista (Habermas, 1999b, p. 529).

homens, a crítica à perspectiva do misticismo – ou fetichismo – da forma mercadoria (e, por consequência, do processo de produção a ela vinculado) se dirige à percepção ali contida de que a autonomização sistêmica que colocou em segundo plano os valores de uso é apenas *o momento negativo de uma totalidade*⁵⁴ a qual, em sua realização histórica na luta de classes, encontra-se por um instante dilacerada por abstrações: contudo, estas últimas não sobreviverão aos próximos embates da referida evolução.

Em outros termos – e distanciando-nos um pouco de nosso texto de base –, podemos reformular o argumento de Habermas dizendo que a definição de ideologia em que as abstrações reais se incluem quando vistas pelo ângulo do fetichismo e da reificação é uma definição somente compreensível se há o viés da síntese revolucionária (pela luta de classes) de uma totalidade social historicamente cindida. A percepção da ideologia como falsa consciência, ou como “aparência real”⁵⁵ – no sentido da “impressão de fixidez” associada a uma forma abstrata historicamente constituída – pressupõe o surgimento igualmente histórico da filosofia da práxis, que, pela articulação entre teoria crítica e ação política revolucionária, devolve a “transparência” para a relação entre representação e realidade (Lefebvre, pp. 38-39, 51-53).

Frisado esse aspecto importante segundo o qual os enfoques do fetichismo ideológico e da luta revolucionária entre as classes nascem juntos (e caem juntos, diria Habermas), podemos acrescentar o fator de teoria da evolução que dá bojo à exposição desse afastamento para com Marx – que selecionamos aqui, entre as diversas críticas encontradas no texto, como a de maior latitude. Já nos referimos anteriormente à importância para Habermas da distinção metodológica entre a reconstrução racional das representações de um participante, com fins de formular a lógica contra-factual do desenvolvimento social, e o estudo da dinâmica concreta de evolução das formas de vida. Em Marx, todavia, a lógica dialética do jovem Hegel⁵⁶ (p. 479 do nosso texto de base) mancha a clareza que poderia ter sido atingida, sob aquele diapasão, na abordagem da história das sociedades.

⁵⁴ A “verdade sobre o capital”, que Marx revela com a dialética materialista, é que este “representa como conjunto algo ‘negativo’ e historicamente mudável” (Lohmann, citado em Habermas, 1999b, pp. 478-479).

⁵⁵ Note-se, inclusive, que a “realidade” da ideologia em Marx inspira Weber em sua concepção “ligeiramente idealista” da relação entre interesses e idéias (Habermas, 1999a, p. 252).

⁵⁶ “Marx entende a unidade de sistema e mundo da vida segundo o modelo da unidade de uma *totalidade ética desgarrada* cujos momentos, abstratamente separados, estão condenados a sucumbir”. (Habermas, 1999b, p. 479)

Vê-se, assim, uma indistinção entre lógica e dinâmica evolutiva que poderíamos dizer tratar-se, com efeito, de uma distinção contorcida pela versão materialista da dialética hegeliana, que justapõe em uma totalidade os momentos da *lógica* negativa dos modos de produção e da *dinâmica* positiva da práxis histórica.⁵⁷ De um lado, a institucionalização das forças produtivas (econômicas e culturais), do avanço gradual das técnicas de apropriação da natureza (exterior e interior), do progresso da produção das condições de vida (materiais e simbólicas) que se verifica desde o início dos tempos e que moldou recentemente o modo de produção capitalista. De outro lado, agindo por meio da contradição e da luta de classes, a dinâmica concreta da práxis política que, em momentos de elevada autoconsciência, foi capaz de romper as instituições do modo de produção feudal e será capaz de romper as do capitalismo.

As formações sociais são, assim, totalidades em que operam a um só tempo a lógica de institucionalização do progresso em relações sociais de produção e a ação concreta de classes que, em alguns momentos de transparência, podem se mostrar em seu particularismo como as portadoras de um novo período de progresso humano – a burguesia foi a antítese dos grilhões dos privilégios e da opressão postos abertamente pelo feudalismo, mas seu sucesso criou uma sub-reptícia cisão entre exploração privada (na esfera real da produção material) e emancipação pública (na esfera ideologicamente distorcida da práxis simbólica): agora cabe ao proletariado, classe explorada e iludida, obter contra as relações mercantis de produção a liberação definitiva do progresso, por meio da síntese revolucionária que reconciliará sob o pólo do sujeito real a

⁵⁷ Positivo aqui como ruptura do negativo, como postura crítica de negação da negação, a qual, de uma perspectiva que não assume os pressupostos histórico-filosóficos da dialética marxista, significa apenas uma afirmação falível que supera a afirmação precedente, a qual agora se reputa não corresponder à realidade tal qual se deixa capturar nas condições presentes da teoria e prática críticas (como na dinâmica que Habermas toma de Marx nas últimas páginas de sua *Teoria da Ação Comunicativa* para esclarecer as condições empíricas de suas próprias formulações teórico-sociais). Aliás, tal sentido de superação, à parte o elemento crítico-social mencionado, está também presente em Popper (1999, p. 68), que se refere às teorias cientificamente revolucionárias deverem ser capazes de responder às questões que já eram anteriormente respondidas, ou seja, devem alçar um patamar mais elevado de conhecimento da realidade, mas conservando as conquistas da teoria precedente. Por outro lado, ajustando o foco para uma visão microscópica do processo histórico, a práxis como negação já deixou de ser práxis quando se fixou como uma afirmação, o que é simplesmente inevitável (Lefebvre afirma simmelianamente que se “toda práxis é conteúdo, esse conteúdo cria formas; ela só é conteúdo pela forma que nasce de suas contradições, as resolve de modo geralmente imperfeito, e se volta contra o conteúdo para lhe impor uma coerência”). Ainda assim, o ponto de vista marxista é de que a “práxis de mais alto nível (criativa, revolucionária) inclui a teoria que ela vivifica e verifica” (Lefebvre, 1966, pp. 37, 45). Em uma parte anterior, classificamos esse critério de verdade como “momento da práxis justa”.

fragmentação entre conteúdos e formas, superando a dicotomia entre as relações reais de produção e as aparências objetivizantes que alienam o sujeito diretamente produtor.

Passando a um argumento final, sublinhemos que na filosofia da história materialista o movimento da totalidade para a cisão e para a unidade em nível superior é regido pelo desenvolvimento das forças produtivas. A isso se acrescenta a dupla característica desse progresso, no que se refere à *produção de condições materiais e simbólicas de vida*: ou seja, há tanto evolução econômica quanto cultural, tanto “crescimento” quanto “desenvolvimento”⁵⁸: o que pode ser visto como um afloramento primevo da idéia de duas racionalizações, a do mundo da vida e a dos sistemas.

Todavia, da forma como expõe Habermas a sociologia marxiana, poderíamos ver este autor mobilizando sua própria teoria da evolução para denunciar em Marx que sua dinâmica da práxis, ainda que sinuosa e sujeita aos imprevistos de toda dinâmica histórica concreta, estaria dialeticamente predestinada (aí a confusão entre lógica e dinâmica, pois expressas em um único nível, o da “totalidade”) a trespassar as fortificações da falsa consciência e pôr abaixo as relações de produção obsoletas. A isso, então, contraporíamos uma separação entre lógica e dinâmica evolutiva que não coincide com a separação da sociedade – moderna – em níveis sistêmico e comunicativo, pois há lógicas evolutivas em ambos esses níveis. Destarte, o importante seria não defini-las (seja como uma lógica e uma dinâmica, seja mesmo como duas lógicas) a partir de uma contradição solucionável apenas pela síntese e pela superação dialética de uma pela outra, *mas sim* perceber as possibilidades tanto de aprendizado quanto de criação de patologias que podem vir à tona em suas expressões dinâmicas e na interpenetração concreta entre estas.

⁵⁸ Expressões de Lefebvre (1966, p. 141).

QUARTA PARTE – A SOCIOLOGIA CRÍTICA E O TEMA DO DIREITO

15. Racionalização e Direito

Por fim, resta voltar a Weber e demonstrar a maneira pela qual Habermas reconstituiu a sociologia do primeiro, extraíndo, a nosso ver, os recursos analíticos para o programa de desreificação que deveria substituir a idéia de revolução proletária. Habermas, assim, parte da constatação de que há uma incongruência fundamental na abordagem weberiana do tema do direito: de um lado, o sistema jurídico se enquadra no âmbito da racionalidade prático-moral, de outro, ele se inseriria exclusivamente no modelo de materialização institucional da racionalidade cognitivo-instrumental, analogamente à economia de mercado e aos quadros administrativos do Estado.

Na sociologia das religiões, em seu enfoque para o desencantamento do mundo como sinônimo de perda de sentido, havia uma fronteira bem delineada entre os momentos de surgimento e de erosão das éticas regidas por princípios, já que estas só poderiam sobreviver baseadas em crenças religiosas e nunca em um contexto secular como o que o Ocidente atingiu com as dinâmicas do desenvolvimento científico e do surgimento de um modo de vida pautado pela ética da vocação. Na sociologia do direito, contudo, o objeto aparece desde sua origem mais remota como imbuído de uma racionalidade formal que se autonomiza em relação às injunções de tipo prático-moral, inclusive aquelas oriundas das esferas religiosas que ao longo da história se ligaram ao direito. Secularizado desde o princípio, o direito é visto por definição como desconectado das avaliações valorativas.

Para isso, Weber precisou retirar do direito a racionalidade prático-moral inerente às pretensões de validade universal de uma esfera de valor racionalizada (ou seja, de um sistema diferenciado de saber cultural universal) e inseri-la exclusivamente no âmbito não-organizado da moral. Acrescentou ainda uma idéia confusa de “pluralidade de valores soltos” (tese niilista do “novo politeísmo”), irracionais uns em relação aos outros, na qual mistura “critérios de valor ou pretensões universais de validade” e “conteúdos particulares de valor”.⁵⁹ O resultado é a equiparação

⁵⁹ Trata-se de uma empiricização dogmática (um *a priori* que coisifica, ou seja, engessa a análise), do *pathos* tragicamente pessimista, que Weber aplica na formulação do diagnóstico de uma dialética irreversível de perda de sentido e perda de liberdade. (Habermas, 1999a, pp. 323, 326).

juspositivista, em *Ciência como Vocação* (Weber, 1982), entre as tarefas da administração da justiça e da prática médica – ou seja, da mesma maneira que a última, como “saber teórico-empírico”, só dá lugar a uma racionalização formal, quanto à seleção dos meios eficazes em relação ao fim de conservar a vida e diminuir a dor do paciente (que não é um critério universalmente aplicável, a despeito de sua generalidade empírica)⁶⁰, o mesmo ocorreria na jurisprudência, cuja função seria apenas indicar as normas válidas que podem ou poderiam ter sido empregadas pelo cidadão na busca de seus fins particulares. Ora, sendo assim, o justo – uma pretensão *universal* de validade como o são a verdade para a ciência e o belo para a arte – está excluído da esfera do direito não só como saber, mas também, por conseqüência, como sistema cultural de ação que nasce com o Estado de direito. (Habermas, 1999a, especialmente pp. 316-317, 321, 324-328, 330)

Vejamos o tom de crítica de algumas palavras do autor:

Pois bem, a racionalidade prático-moral é, segundo a própria abordagem de Weber [especialmente na sociologia da religião], de fundamental importância para a *institucionalização* da ação econômica e administrativa racionais com relação a fins. Seria, pois, surpreendente se Weber não tivesse percebido que a racionalização do direito tem que ser primariamente entendida sob o aspecto de uma transformação *racional com relação a valores* do sistema institucional, e só em segundo momento sob o aspecto de implantação de orientações de ação *racionais com relação a fins*. [... Ainda, lendo] a sociologia weberiana do Estado e do direito se obtém a impressão de que nas sociedades modernas os processos de racionalização só afetam o saber teórico-empírico e os aspectos instrumentais e estratégicos, enquanto que a racionalidade prática não parece poder institucionalizar-se de forma autônoma, isto é, com o sentido próprio que competiria a um subsistema específico. (Habermas, 1999a, pp. 329-330)

O diagnóstico do tempo de trágicas conclusões obtido por Weber no estudo do desencantamento do mundo resultara em uma interpretação contraditória sobre o direito. Nos escritos metodológicos, e mesmo na sociologia do direito, o surgimento do direito burguês, que se funda no reconhecimento intersubjetivo de ordens estatuídas, permite deduzir que se trata – como no estudo da ética protestante de vocação – de uma “materialização de estruturas de consciência pós-tradicionais” que combinam

⁶⁰ Ainda, também a prática médica deve buscar a orientação por critérios prático-morais universalmente válidos – ou cumulativamente pelo critério “estético” da simpatia humana – quando se defronta, por exemplo, com a questão (excluída do que Weber entende por medicina em seu texto) de optar ou não, em cada caso determinado, pela defesa da eutanásia.

racionalidade referida a valores (para a fixação comunicativa das regras) e racionalidade referida a fins (apenas no interior dos limites normativamente acordados)⁶¹. Mais que isso, diz o nosso contemporâneo: essa consciência jurídica que surge no ápice da racionalização social ocidental, a despeito de liberar a orientação por interesses em amplas faixas de “manejo técnico do direito”, torna mais aguda “a problemática de justificação convertendo-a em uma questão de princípios”. “O catálogo de direitos fundamentais [...], junto com o princípio da soberania popular, [...], é expressão dessa justificação que agora se torna estruturalmente necessária.” (Habermas, 1999a, pp. 330-332, 338-339)

Por outro lado, Weber é claramente um adepto do positivismo jurídico. A idéia que suas análises mais enfaticamente transmitem é a de que o direito moderno está tão identificado com o conceito de dominação legal que o princípio de positividade e a pressuposição funcional do comportamento estratégico dos súditos soterram as inferências estruturais quanto ao princípio de que todas as normas jurídicas são *a priori* criticáveis, ou seja, carentes de justificação, e quanto à compreensão democrática da participação dos cidadãos nas decisões coletivas. (Habermas, 1999a, pp. 336-339)

Os elementos específicos dessa argumentação “confusa” de Weber são os seguintes: (a) na interpretação do direito natural racionalista, rejeita como mera metafísica, e, portanto, como uma mera série de conteúdos particulares de valor, o conjunto do modelo contratualista, inclusive o que nele aparece como representação das propriedades formais da legitimidade pós-tradicional; (b) considera a crença na legalidade, no sentido de concordância com uma ordem jurídica *de facto*, como fonte da legitimidade racional-legal – mas, dado que essa crença *pressupõe* a legitimidade, trata-se de uma definição circular que enfoca apenas o momento de tradicionalização das estruturas de racionalidade⁶²; (c) ao trazer para a sociologia a hipótese do positivismo jurídico – radicalizada pela escola sociológica funcionalista – de que não é um problema para a dominação legal o atrofamento das “pretensões de validade normativa” dos

⁶¹ Aliás, de maneira semelhante ao caso da medicina, cuja racionalidade meios-fins está restrita aos limites previamente fixados pelas ciências biomédicas (ainda que a produção científica de conhecimento médico não encontre garantias procedimentais no mesmo nível de institucionalização que há no campo do direito).

⁶² No estudo da dominação, tradição e legalidade têm uma função homóloga no que se refere à rotinização do carisma (Weber, 2000a, p. 162). Por outro lado, Habermas (1999a, p. 344) diz haver duas fontes de legitimidade para a crença na legalidade: o “convênio” ou acordo intersubjetivamente fundamentado, e a “imposição por uma vontade poderosa” – sendo que a rejeição de Weber à última fonte em uma ou outra passagem não foi, contudo, levada sistematicamente às suas conseqüências.

membros do sistema (desconhecimento dos conteúdos técnicos do direito), pode acusar de racionalização material e de “destruição da racionalidade cognitiva do direito” qualquer movimento contrário à “diluição do direito moderno em um simples meio de organização dissociado de todo contexto prático-moral de fundamentação”, seja este movimento uma tentativa de “reideologização” ou de fazer avançar, por via da “racionalização ética”, a materialização das estruturas de consciência pós-tradicionais – em outras palavras, de “conectar retroalimentativamente o direito com exigências procedimentais de justificação”. (Habermas, 1999a, pp. 342-349)

Gunther Teubner – a quem Habermas (2003a, p. 80) atribuiria a destruição interna do funcionalismo sistêmico à moda de Luhmann – se baseia nesta última distinção para fazer uma avaliação crítica do direito responsivo de Philippe Nonet e Philip Selznick (1978). Para o autor, além da “racionalidade formal”, oriunda do que estes últimos chamaram de paradigma do direito autônomo, e da “racionalidade material”, que ele conecta à jurisdicização promovida pelo Estado social ou Estado-providência, há a “racionalidade reflexiva” – uma alternativa às “tendências regressivas de reformalização do direito material” que dominam o cenário de crise do Estado social. Em contraposição aos autores de *Law and Society in Transition*, que não diferenciariam no interior de sua proposta as duas últimas formas de racionalidade, Teubner procura elaborar a distinção habermasiana de sorte que a racionalidade reflexiva possa “partilhar com as concepções intervencionistas [de racionalidade material] o programa de um ativismo jurídico que busca intervir de maneira compensatória nos processos sociais” ao mesmo tempo em que se desfaz da “responsabilidade total de resultados sociais concretos, para se orientar em direção a uma regulação mais abstrata”. (Teubner, 1994, especialmente pp. 12-18 e 35)

16. Revolução e Direito

Sem termos a pretensão de avaliar todos os níveis de uma síntese entre a concepção marxiana de emancipação e essa leitura reconstruída da racionalização em Weber, podemos apenas pôr em tela a maneira como as investigações mais recentes de Habermas, no campo do direito e da política, fornecem o que vemos como uma aproximação entre aqueles dois autores a partir da reconsideração da fórmula de Estado

democrático de direito como uma herança positiva das idéias e dos movimentos sociais burgueses.⁶³

Nesse sentido, confrontaremos o artigo de Habermas (2003b, pp. 249-278) *A Soberania do Povo como Processo*, de 1988, com o texto do jovem Marx (s.d.) conhecido como as *Glosas de 1843*. Primeiramente, em Habermas, trataremos das relações entre as idéias modernas de revolução e de democracia, passando, em seguida, à problemática do Estado de direito liberal diante das mesmas e à solução da esfera pública que assedia exteriormente a política estatal; depois, a menção ao tema da constituição dinâmica nos permite ver aquilo que liga Habermas a Marx, com o que poderemos destinar a parte final às efetivas distinções (e proximidades) entre uma perspectiva e outra.

Começamos pelo texto de Habermas, para quem a Revolução Francesa é o evento que serve de marco para a consciência revolucionária, decomponível esta em três elementos, quais sejam: (a) consciência histórica em que o presente e o futuro predominam sobre o passado, (b) compreensão da prática política como fundada na autonomia e na auto-realização de um sujeito⁶⁴ e (c) legitimação intelectualista e pós-metafísica do poder. Assim, a democracia que os franceses descobrem em sua revolução burguesa contém em si, respectiva e cumulativamente: (a) o nivelamento entre a ordem estabelecida no passado e o juízo reflexivo do presente, com vistas às gerações futuras – ou, com mais propriedade, a transição da prioridade valorativa da primeira para o segundo; (b) a formação política desse juízo calcada na participação igualitária, pela qual cada indivíduo coopera livremente para decidir o destino coletivo, ao mesmo tempo seu e de todos; e (c) a justificação do poder resultante desse regime de participação pela argumentação moral-racional, isto é, no campo da razão prática.

Essa é uma forma de descrever a idéia moderna de democracia, que surgiu no contexto da luta revolucionária contra o absolutismo e contra os resquícios dos privilégios feudais. Nesta concepção de democracia, como visto, há um princípio da *revolução permanente* – princípio de resistência constante aos conceitos revolucionários do dia anterior –, que se ancora em dois mecanismos de autodeterminação política: (1) a

⁶³ A parte seguinte é uma versão substancialmente revisada de parte do trabalho apresentado na disciplina *Leituras sobre Sociologia, Política e Direito*, ministrada pelo Prof. Luiz Werneck Vianna em 2006, no IUPERJ.

⁶⁴ Este sujeito é o povo e cada cidadão, pressupondo-se a unidade da vontade de “todos” e de “cada um” – a qual deflui, segundo Rousseau e no que o acompanha Kant, da estrutura formal do processo de legislação.

formação majoritária da vontade política, segundo o critério referido da participação igualitária, e (2) o livre debate público que fundamenta racionalmente as decisões da instância anterior.

Logo veremos o dualismo de que a relação entre essas dinâmicas, por conta de um fator sociológico, não consegue escapar. Por ora, note-se que o ideal de sua superação, ou – com outra palavra – de sua integração, é hoje o mais importante legado das idéias de 1789 e dos clássicos embates que surgiram acerca delas. Esse ideal pode ser visto com clareza no apelo para que democracia radical e Estado de direito não sejam tomados como contraditórios entre si – apelo este que é uma resposta contra entendimentos persistentes do pensamento liberal, como o de que a divisão constitucional dos poderes serve à anulação ou limitação da soberania popular (Tocqueville), ou o de que o primado de uma concepção ampla dos direitos individuais sobre a vontade do legislador democrático é a única garantia contra a homogeneização coercitiva da pluralidade de interesses e opiniões (Locke).

Ante tal animosidade entre liberais e democratas, Habermas, a partir de textos de 1847 e 1848 do alemão Julius Fröbel, formula sua própria saída. Faz isso ao conferir ao discurso público o papel da vinculação entre o caráter universalizante da razão prática e o particularismo da vontade soberana que – como já nos referimos em nota anterior – Rousseau, seguido por Kant, atribuíra à forma geral e abstrata das leis. Não são mais, portanto, a estrutura (formalmente) racional da prática de autolegislação e a característica de generalidade de seu produto que estabelecem a ligação entre direitos fundamentais e democracia radical, mas sim a livre discussão orientada para a obtenção de verdades provisórias que servirão de matrizes para as decisões majoritárias.

Em outras palavras, se no paradigma rousseauiano a soberania popular garante os direitos humanos na medida em que sua expressão racional tem sempre caráter genérico, no paradigma de Fröbel-Habermas a dependência mútua entre soberania e direitos humanos não se explica nem se justifica simplesmente por essa essência racional do mecanismo majoritário de autogoverno. Ao invés de se atribuir à forma da lei – emanada do ato singular de um soberano corporificado (isto é, da decisão majoritária de uma assembléia de iguais, sejam estes os cidadãos ou seus representantes)⁶⁵ – o elo que garante a liberdade individual, prefere-se vê-lo na relação

⁶⁵ Se bem que também dependa o caráter democrático da decisão, no entender de Rousseau, de uma vida cívica que assimila vontades particulares e vontade geral. Habermas, a seu turno, não exclui de a necessidade, para o funcionamento de uma República moderna, dessa sociabilidade

de reciprocidade entre o princípio igualitário da soberania popular e o princípio racional da livre busca da verdade, entre os mecanismos majoritário e intelectualista da autonomia pública (1 e 2 *supra*). Em suma, entre vontade e opinião.

Mas vejamos que essa dialética de dois princípios e dois mecanismos correspondentes – igualdade e liberdade, participação política e debate público – transforma a *esfera pública*, em última análise, na verdadeira fonte da soberania. A partir de um argumento empírico sobre a “complexidade” e a diferenciação funcional (autonomização das esferas) nas sociedades modernas, Habermas afirma que sem o tipo de pressão exercido por uma opinião que se forma segundo os ditames do referido “princípio racional”, a política majoritária estaria totalmente enredada pela dinâmica sistêmica da administração pública e dos partidos.

Indagando-se sobre a unidade conceitual do Estado democrático de direito, Habermas chega a uma formulação – que nos permitirá abaixo a comparação com Marx em termos tanto de distinção quanto de aproximação –, segundo a qual a substância da democracia se constitui fora do Estado, mas em uma dinâmica que – apesar de não-organizada e quase-anárquica – (A) a ele se dirige em busca da efetivação de suas demandas e (B) depende da existência dele para a garantia de direitos fundamentais (que consistem especificamente em “direitos gerais de participação e de comunicação”). Nesse sentido, o presente modelo sugere dois aspectos para a renovação diária do contrato social, compatibilizando a democracia como revolução permanente e o fator sociológico da alta diferenciação funcional: (A) nova maneira de compreender a relação entre as soberanias instituinte e instituída, de modo que os fluxos da primeira à última passem pela diluição comunicacional que é própria da esfera pública, fazendo com que se quite eventuais débitos com o pluralismo; (B) a constituição – que, definida como mínima, não petrifica nada além dos direitos políticos e da igual-liberdade que com eles fica assegurada.

Pode-se, agora, imprimir maior transparência à idéia do debate público como fonte da verdadeira soberania: mais que por dois mecanismos, mais ou menos independentes e polarizados, de formação majoritária da vontade e de formação racional-comunicativa da opinião, é por meio da orientação de uma esfera pública espontânea, não-organizada, para a efetivação (e legitimação) dos procedimentos democráticos de tipo majoritário, que se perpetua a revolução permanente ou diária. Em

unificadora (“cultura política liberal e igualitária”) – mas ela deve agora nascer em um processo de formação da opinião e da vontade que se tornou fragmentário.

outras palavras, na democracia liberal o povo exerce sua soberania (que é dinâmica e se renova diariamente) por meio da esfera pública, que, por razões de legitimidade e por circunstâncias jurídico-institucionais, deve ser ouvida e respeitada pelos poderes públicos – pelo parlamento, por exemplo.

Dessa maneira, constata-se uma promessa de síntese (que veremos abaixo ser a mesma do conceito de democracia do Marx de 1843, ou seja, a síntese entre Estado e povo) consubstanciada em dois níveis de integração conceitual: uma entre opinião pública e vontade política, e outra entre direito constitucional e soberania popular.⁶⁶ Mas são movimentos em que tal síntese não se completa, pois em ambos o dualismo se mantém: no nível da revolução do presente, a opinião apenas assedia externamente a deliberação política; e no nível da racionalidade perpétua, a soberania, que se dilui nas garantias procedimentais da constituição, só se capacita a influenciar o sistema (político-)administrativo e a realizar seu princípio de autogoverno (autodeterminação coletiva) por meio de argumentos normativos substantivos, nascidos espontaneamente no mundo da vida e traduzidos para uma linguagem que explora a responsabilidade jurídico-institucional das instâncias políticas⁶⁷ – em ambos os casos se repete a oposição entre mundo da vida e as esferas autônomas de sistemas autoprogramados.

O tema da “constituição dinâmica” diz respeito ao sentido da idéia de democracia como revolução permanente que liga Habermas a Marx (Habermas, 2003b, pp. 256, 263, 276; Marx, s.d, p. 46, para citar apenas um trecho) – residindo a distinção entre ambos, neste aspecto, na esperança do último quanto à síntese que, assim o defendemos acima, não ocorre em Habermas. Por outro lado, ainda observaremos abaixo que essa síntese não implica, no Marx de 1843, a extinção do Estado, o que seria, fora de nossa perspectiva, a distinção mais clara entre os autores. Neste último sentido é formulada a crítica, no texto de Habermas em tela, à concepção marxista (não a do Marx de 1843, diremos mais uma vez abaixo) de que a ditadura do proletariado opera a demolição do Estado liberal, apontando que a referência à Comuna de Paris

⁶⁶ Não diz Habermas (2003b, pp. 273 e 263) que a soberania “se retira para os procedimentos democráticos” e, em seguida, que, eliminando “da ordem constitucional tudo o que é substancial”, resta nela apenas “o procedimento da formação da opinião e da vontade”? A conclusão não pode ser outra senão que a soberania se retira para a constituição.

⁶⁷ Esta afirmação levaria o estudioso a averiguar se o direito como *medium* permite que se opere a síntese em questão. Voltaremos a esse ponto no último parágrafo desta seção.

serviu de substituta à teoria política (Habermas dirige-se ainda contra a interpretação *concretista* da idéia de sociedade emancipada, ali implícita)⁶⁸.

Devemos, portanto, frisar a diferença entre tais teses do predomínio solitário da democracia direta e a formulação do Marx de 1843, que, contrariamente, aponta para a persistência do Estado político, mesmo o de matriz representativa⁶⁹ – que, para não ameaçar a soberania do povo, não pode se propor à regulação dualista e abstrata do conjunto da sociedade (conceito de democracia como unidade de substância entre Estado e povo, constituindo o último “princípio real” do primeiro, ou seja, Estado político como “maneira particular de existência do povo”, constituição como resultado da “autodeterminação do povo”) (Marx, s.d., pp. 46-51).

Finalmente, podemos destacar, como a distinção essencial entre as concepções de democracia de Habermas e de Marx nos textos sob análise, a indicação pelo primeiro de uma função específica do Estado (assim como o mercado deteria uma outra paralela) em sociedades complexas – o que cria um sistema político autoprogramado cujo caráter democrático só pode ser resgatado pelo assédio de um contra-poder comunicativo oriundo da esfera pública. Para Habermas, é a pretensão de eliminar essa dimensão sistêmica, contida na idéia de “administração das coisas” sem mediação política (isto é, como se a abertura “científica” da caixa-preta da economia política permitisse abrir mão desse intermediário, visto agora como o inevitável instaurador do regime social dualista, e considerado este o instrumento universal do domínio de umas classes sobre outras) (Marx e Engels, 1998, pp. 58-59), que impõe ao projeto do socialismo uma prática fracassada em termos do ideal democrático que o constitui. Como dito acima, é a questão da síntese que, para Habermas, não pode se completar diante da complexidade das sociedades modernas.⁷⁰

Ainda para este último, trata-se de refazer, com o uso da sociologia, o liame entre revolução e direito natural que Marx e seus intérpretes teriam desfeito (Habermas,

⁶⁸ Em *Diagnósticos do Tempo*, Habermas (2005, pp. 146-147) afirma que o socialismo só pode permanecer como um objetivo se seu conceito for submetido a uma “abstração radical”, pois “no quadro de uma sociedade política integrada num espaço mais amplo [...] a convivência solidária só é possível [...] numa forma *abstrata*, isto é, na figura de uma expectativa justificada e compartilhada intersubjetivamente”.

⁶⁹ V. em Marx (s.d., pp. 117 – sobre “constituição representativa” –, 185 – sobre “eleição absoluta”). V. ainda em Habermas (2003c, pp. 148-155 – sobre o Marx de 1843 – e 166-167 – sobre o Marx posterior, chegando até os *Gründrisse*).

⁷⁰ Observe-se, contudo, que em *Mudança Estrutural da Esfera Pública* (Habermas, 2003c) ainda há a perspectiva da síntese entre sociedade civil e Estado, mesmo que em um diagnóstico pessimista – nesse sentido, Vandenberghe (1998, p. 188) cita a introdução à nova edição alemã da obra, em que Habermas reconhece ter defendido “a tese da abolição do Estado”, que agora ele rejeita.

2003a, p. 12) – é o que ele intenta ao definir em suas teses lugares legítimos tanto para a diferenciação funcional do direito, da administração e da economia, quanto para o exercício permanente da soberania popular. Em verdade, é o direito e sua linguagem que servem de engrenagem entre, de um lado, um mundo da vida que aspira espontaneamente a sua autodeterminação como povo e como indivíduos, e, de outro, o mundo sistêmico que só pode operar com a devida autonomia de seus campos e que avança irresistivelmente sobre a política das eleições e dos partidos (Vandenberghe, 1998, p. 286). Como o Marx de 1843 (e com isto queremos reforçar mais a proximidade que a distinção entre os textos em tela), Habermas não pretende liquidar o Estado, mas sim encontrar a melhor maneira de direcioná-lo democraticamente – e o princípio da esfera pública, que, como exposto na parte inicial desta seção, serviria a esse fim, é algo que o próprio Habermas (2003c, p. 151) leu na proposta de reforma eleitoral do Marx de 1843.⁷¹

17. Subpolítica

Ainda para reforçar as possibilidades em aberto para a vinculação entre emancipação e racionalização (*grosso modo*, entre Marx e Weber) queremos colocar em pauta um diagnóstico do tempo de inspiração habermasiana segundo o qual cabe parcialmente à reflexividade dos especialistas – desde que atenta para a renovada função imposta a ela pelo aprofundamento material das necessidades de gerenciamento dos riscos socialmente produzidos – ativar em nível simbólico ou superestrutural um processo gradual de desreificação, cujo significado é uma específica *procedimentalização* jurídico-política dos âmbitos econômico, técnico e científico.

⁷¹ À guisa de oferecer a comparação com um sociólogo marxista recente, vejamos o seguinte: nos termos de Poulantzas (2000), que retoma Rosa Luxemburgo, a trajetória soviética que se inicia com a fórmula leninista da substituição da democracia representativa pela democracia de conselhos e termina com burocratização e estatismo, não é o único caminho do socialismo. O sistema de representação criado pela burguesia é também uma “conquista das massas populares” (idem, p. 260) de que a esquerda não pode abrir mão, mas esse sistema também não pode imperar solitário, restringindo a dinâmica da democracia direta, sob pena de resultar em sociais-democracias estatistas à sua maneira, e suscetíveis à reação fascista. Esse sentido de preservar e garantir um mecanismo de renovação para as instituições burguesas do Estado democrático de direito, de aprender a lição do liberalismo temperando-a com o exercício direto da soberania popular, pode ser visto como uma idéia que também permeia a obra de Habermas.

Faremos isso analisando a contribuição de Ulrich Beck, em sua teoria da sociedade de risco, para a questão da “democratização da diferenciação” social (Joas, 1996, pp. 241-243).⁷² Em contraste com a *Teoria da Ação Comunicativa*, encontramos a vantagem de que os movimentos sociais pós-luta de classes não são pintados de forma quase-reacionária, meramente defensivos em relação aos efeitos reificantes da diferenciação funcional. Ao invés disso, aponta-se um potencial da etapa “reflexiva” da modernidade para o surgimento de uma “nova cultura política” moldada por atores de alguma maneira comprometidos com o avanço.

Para Beck (1994), vivemos em uma sociedade em que o risco tecnologicamente produzido é alçado à posição de mais importante e urgente foco da atenção pública e individual, dado que as ameaçadoras proporções atingidas por esse tipo de risco reforçam a necessidade de gerenciá-lo política e economicamente. Nesse sentido, submete-se a modernização a uma reflexão sobre os ideais emancipatórios por ela enunciados, cuja atualização significaria, para o autor, afirmar que o grau de tolerância a riscos não pode ser imposto externamente aos cidadãos, mas que sim deve ser definido em um novo cenário de deliberação democrática. Está em questão o tema dos especialistas: se as principais demandas dos movimentos sociais são, agora, uma menor desigualdade na distribuição de riscos e um clamor para impedir a criação de maiores riscos, estão obrigados os mesmos a mobilizar as definições de risco oferecidas pela ciência, assim como a lutar pela publicização dessas definições. Isso torna decisões de pesquisa e de implementação tecnológica – protegidas até então com o manto de neutralidade tecido pela fé no progresso, esta “religião secular” da modernidade, e com o véu do privatismo, os quais as mantiveram em confortável posição de irresponsabilidade – matérias de política, pois irrefutavelmente implicadas nos processos de estruturação e mudança das condições de vida.

Tomemos a questão ponto a ponto. Primeiramente, os riscos são avaliados segundo um leque abrangente de perspectivas: ecológica, médica, psicológica, social. As conseqüências individuais e públicas da sociedade de risco é que nos interessam, e as abordaremos ambas posteriormente.

A modernização que agiu na transição da sociedade tradicional para a sociedade industrial enfocava o progresso e a emancipação. Já a modernização que opera *sobre* a

⁷² Vandenberghe (1998, p. 200) atribui a Beck, em obra deste posterior à que analisaremos aqui, a “concretização do modelo pragmático do concerto entre políticos, cientistas e cidadãos” sugerido por Habermas (1983a) em *Técnica e Ciência como Ideologia* como uma dialética reflexiva do poder técnico e da vontade democrática.

própria sociedade industrial se volta para os problemas que ela mesma cria, ou seja, para o gerenciamento dos riscos. A modernização tem que refletir sobre si para atualizar os ideais de seu projeto emancipatório – o que inclui toda uma gama de princípios universalistas, dos direitos civis e a igualdade até os métodos de argumentação e o ceticismo. E podemos repetir que para Beck isso significa que o grau de tolerância a riscos não seja imposto externamente aos cidadãos, mas sim que seja definido em um novo cenário de deliberação democrática.

A primeira pergunta a ser feita refere-se, então, à exata natureza da idéia de riscos empregada pelo autor. O melhor exemplo, aponta Beck, é o da radioatividade – ao lado da poluição em geral, das toxinas do ar, água e alimentos, capazes de ameaçar a fauna, a flora e o próprio ser humano que as produz. Além disso, há riscos com potencial de atingir não só nossa integridade física, mas também nossa personalidade, como é o caso de sua sobrecarga pela *destradicionalização* – uma perda de referenciais e de redes de apoio para a tomada de decisões biográficas.

Além dessa dimensão cultural, os riscos apresentam ainda conseqüências sociais, econômicas e políticas, dentre as quais se destacam mudanças amplas em questões de legitimidade e integração, de direito de propriedade e de lucro industrial. Isto significa, na hipótese do autor, que ao mesmo tempo em que a definição de riscos se torna uma tarefa do mais alto interesse para a competição capitalista, a produção de conhecimento aí envolvida passa a ser o alvo de demandas por publicidade. Há um potencial político que esgueira os muros do mercado com vistas a acrescer a responsabilidade da mídia, dos juristas e dos cientistas envolvidos na definição dos riscos, bem como visando a afastar a idéia de que o desenvolvimento tecnológico se incumbirá de resolver amanhã o risco que a decisão da indústria gera hoje.

Antes de prosseguir com a questão política, algumas palavras sobre a “individualização”. Trata-se da denominação de Beck para um processo societal que dá cabo à sociedade de classes, configurando ao mesmo tempo novas relações de gênero, família e trabalho – aqui se pode especificar que “destradicionalização” refere-se à dissolução das tradições modernas que cobriam estas áreas. O que cumpre reparar é que, com isso, as biografias tornam-se reflexivas sem que essa nova situação represente por si a *emancipação* do indivíduo, sujeito este, ainda, a modos de vida delimitados pela influência heterônoma da administração pública e da indústria.

A biografia reflexiva do homem destradicionalizado representa o ápice da sociabilidade (*societalization*) voltada para o mercado. O indivíduo isolado fica exposto

a uma padronização institucional da biografia – pelos sistemas de trabalho, educação e seguridade social, e pelo consumo e pela mídia de massa –, ao mesmo tempo em que deve responder ativamente, reflexivamente, às contradições entre esses vetores de institucionalização, além daquelas internas a cada um deles e a entre estes e as demandas ocultas do mundo privado – os deveres de pais, o trabalho do lar, o conforto emocional etc. Ao mesmo tempo em que se submete a padrões heterônomos para encontrar seus meios de sobrevivência no mercado e no sistema do *welfare*, o indivíduo se vê a todo o momento requerido para fazer escolhas não só quanto à distribuição de seu tempo e esforços no trabalho ou na busca de um, no treinamento, na fila de uma repartição pública, na dedicação aos filhos e cônjuge, no lazer e no consumo etc., mas também quanto a consumir esta ou aquela marca de produto, educar o filho desta ou daquela maneira, pagar ou não uma previdência privada, entre outras questões em que a biografia e a legitimação de um conhecimento especializado (científico, jurídico, médico, terapêutico) – e da moral por trás de sua objetividade⁷³ – se encontram.

Esta institucionalização paradoxal – em que as contradições sistêmicas e a desigualdade das posições de risco social, econômico, médico etc. não são facilmente vistas como coletivamente partilhadas, mas reiteradamente atribuídas às decisões biográficas do ator destradicionalizado, em um processo de “pseudolegitimação” das referidas contradições – gera duas novas características para os movimentos sociais. Uma é que passam a se orientar para o risco e para os conflitos em torno de sua definição e contenção, outra é que se tornam espaços de experimentação e busca de identidade social e pessoal, como reação à queda das barreiras para uma vida privada imune à interferência dos sistemas administrativo e industrial.

E na sociedade de risco há ainda duas modalidades de conflito em que tais movimentos se engajam. Na primeira, eventos políticos e sociais, ou mesmo o modismo impulsionado pela mídia, quebram o isolamento entre um indivíduo e outro e estes, tomando consciência de determinados riscos, se reúnem em torno de alianças pragmáticas. Nesse sentido, as pessoas firmam compromissos múltiplos e aparentemente contraditórios, mas que resultam da avaliação reflexiva da própria biografia e dos próprios interesses e ideais. Na segunda, são conflitos sedimentados,

⁷³ O autor é bastante radical quanto a isso: “Resultados de medições, sem uma só palavra avaliativa ou mesmo o menor ponto de exclamação, [...], podem conter um poder político explosivo nunca alcançado pelas mais apocalípticas formulações de cientistas sociais, filósofos ou moralistas.” (Beck, 1994, p. 82)

ligados a características imputadas (*ascribed*) que ainda persistem, como raça, cor da pele, gênero, deficiência física.

Ambos os tipos de conflito estão direcionados para uma menor desigualdade na distribuição de riscos e/ou para impedir a criação de maiores riscos. Para isso, têm que mobilizar as definições de risco oferecidas pelas ciências, e defender um princípio de publicidade para essas definições. Essa ação faz com que decisões de pesquisa e de implementação tecnológica percam o manto de neutralidade – até então garantido pela fé no progresso, a dita “religião secular” da modernidade – e revelem o que têm de polêmico. A ciência se torna o principal conteúdo da *subpolítica*, que é uma instância criada pelo reconhecimento de que essas decisões que se relegava ao mundo dos negócios privados e, notemos, à discricionariedade da administração pública, têm o potencial de criar riscos e correspondem plenamente ao conceito de estruturação e mudança das condições de vida como objeto da política.

A subpolítica não se dá com eleições, partidos de massa e parlamento, mas precisa de outros centros, como um Judiciário forte e independente, além de aberto às demandas coletivas, ou a mídia dotada de liberdade de expressão. É por isso que, além dos cientistas e dos novos movimentos sociais, os profissionais do direito e das comunicações de massa vêm se tornando os atores de maior importância. Todavia, para que se garanta controle público e ampla acessibilidade no plano da subpolítica – e isso sem a excessiva burocratização e autoritarismo que se viu no *Welfare State* e que traria prejuízos ao encampar a dinâmica profissional e de mercado do desenvolvimento científico-tecnológico –, é necessária uma “nova cultura política” no seio da qual os referidos movimentos sociais possam se aproximar de práticas profissionais alternativas, criadas pelos próprios especialistas, caminhando cientistas e leigos rumo a uma ciência de intensa autocrítica e de maiores níveis de inteligibilidade e avaliação externas. Outro aspecto interessante da solução proposta está em que as pressões por legitimação que a subpolítica gera sobre o mundo dos negócios têm sua eficácia assegurada por operarem na própria lógica do mercado, na medida em que a superveniência de uma definição pública de risco pode gerar tanto custos extras como vantagens competitivas. Ou seja, os mencionados centros de crítica pública aos métodos e decisões da esfera tecnológico-científica conseguem retirá-la de sua confortável posição de irresponsabilidade pelos riscos, na medida em que as pressões por legitimação são postas em prática traduzindo-se para a lógica do mercado: as consequências econômicas e políticas da sociedade de risco tornam o sucesso de uma

definição de risco no debate científico publicamente avaliado um fator diretamente implicado em maior lucro e maiores vantagens competitivas do grupo industrial que resolver seus problemas (subpolíticos) de legitimação. “Mesmo a atividade empresarial se torna assim discursiva – ou ela sofre no mercado.”

Formulando um programa de reformismo radical orientado para a imputação de procedimentos caracteristicamente democrático-deliberativos à esfera que foi chamada de subpolítica (poderíamos dizer, uma esfera pública subpolítica), Beck previu ao menos três modos de garantias institucionais: direito à crítica, vedando as organizações empregadoras de cercear a vocalização pública da experiência profissional transcorrida em seu interior; agências interprofissionais e supraprofissionais que funcionariam como espaços interdisciplinares voltados para a esfera pública; regras jurídicas gerais para as disputas quanto a riscos, criadas e aplicadas pelo Estado como resultado de uma formação política de consenso.

18. Notas Finais

Enfim, podemos reunir em um par de parágrafos uma explicitação bastante direta da intuição central que nos impulsionou nesta pesquisa. Diante do mote “emancipação e racionalização” estampado no título, pretendíamos investigar uma maneira de combinar sociologicamente a concepção radical de democracia – que estabelece como *a priori* metodológico a possibilidade em aberto de autonomia com relação às estruturas artificialmente criadas – e a perspectiva histórica que busca delinear por trás das dinâmicas concretas uma lógica geral de racionalização. Nesse sentido, apostamos no argumento, inspirado pela teoria comunicativa, de que a lógica evolutiva da modernidade realiza em dois níveis os potenciais de autonomia humana em relação à natureza e ao próprio homem (sociedade como segunda natureza), que são os seguintes:

Primeiramente, o eixo evolutivo das forças produtivas materiais, as quais (a) se expressam na lógica do mundo dos interesses, (b) se atrelam à diferenciação funcional de eficientes sistemas regidos por “meios de controle” e (c) ocasionam a expansão desses âmbitos de ação estratégico-instrumental. Em segundo lugar, o das forças produtivas subjetivas ou simbólicas, que (a) se expressam na lógica procedimental da

razão comunicativa, (b) se vinculam à diferenciação interna do mundo da vida, com criação de saberes universalistas e de correspondentes sistemas culturais de ação, dentre os quais se destacam o direito e a política como esferas orientadas por critérios prático-morais, e (c) geram espaços sociais não-sistêmicos em que vigoram práticas discursivas e o reconhecimento mútuo.

A contemporânea ascendência do progresso econômico ou sistêmico sobre o desenvolvimento cultural (ou da produção material sobre a produção simbólica do mundo) significa, para usarmos os termos de Teubner no que se refere aos âmbitos organizados da sociedade, que a racionalidade formal está dilapidando a racionalidade reflexiva – e, nas esferas da espontaneidade, significa a “mediatização” dos núcleos de base da ação comunicativa, especialmente a família e a escola.

Em uma releitura de Marx e de seu *Prefácio de 1859*, pode-se afirmar que, mesmo onde não se aplica com nitidez a “revolução social” e a superação dialética dos antagonismos e das patologias, as forças produtivas objetivas e subjetivas gradualmente transformam as estruturas sociais (relações de produção, instituições jurídico-políticas, formas de consciência), e talvez um dia se chegue sem muitos solavancos a um estágio pós-capitalista de democracia radical. Ainda assim, deve ser reconhecido que a evolução quase quantitativa das relações de produção e das superestruturas não promove emancipação *se o qualitativo não for criativamente evocado pelo ator* – e o salto qualitativo que hoje acreditamos dever ser evocado é a expansão da democracia como revolução permanente, dentro de certos limites a serem sociológica e praticamente testados, para o âmbito da técnica. Em nosso argumento do item imediatamente anterior, oferecemos de maneira rudimentar a sociedade de risco e os novos movimentos sociais – o paradigma moderno-tardio de subjetividade coletiva criativa, marcado pelo pluralismo e pela possibilidade de engajamentos múltiplos (uma política *à la carte* como na expressão da antropologia da religião) – como uma renovada base “material” para a política emancipatória. E, portanto, para a teoria crítica.

Referências Bibliográficas

ADORNO, Theodor W. e HORKHEIMER, Max. (1986), *Dialética do Esclarecimento*. 2ª ed., Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

ALEXANDER, Jeffrey. (1987), “O Novo Movimento Teórico”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 4, vol. 2, pp. 5-28.

BALIBAR, Étienne. (1997), “Trois Concepts de la Politique”, in idem, *La Crainte des Masses*, Paris, Galilée.

BECK, Ulrich. (1994), *Risk Society*. Reimpressão, Londres, SAGE.

BOTTOMORE, Tom (ed.). (2001), *Dicionário do Pensamento Marxista*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

COLLETTI, Lucio. (1983), *Ultrapassando o Marxismo*. Rio de Janeiro, Forense Universitária.

COUTINHO, Carlos Nelson. (1994), *Marxismo e Política*. 2ª ed., São Paulo, Cortez.

DOMINGUES, José Maurício. (2002a), *Interpretando a Modernidade*. Rio de Janeiro, FGV.

_____. (2002b), “Reflexividade, Individualismo e Modernidade”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 49, vol. 17. Disponível em: www.scielo.br. Acessado em: 9/8/2007

_____. (2001a), *Teorias Sociológicas do Século XX*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

_____. (2001b), *Sociologia de Talcott Parsons*. Niterói, Eduff.

_____. (1999), “Evolução e História”, in idem, *Criatividade Social, Subjetividade Coletiva e a Modernidade Brasileira Contemporânea*, Rio de Janeiro, Contra Capa.

_____. (1995), *Sociological Theory and Collective Subjectivity*. Londres, Palgrave.

EAGLETON, Terry. (1999), *Marx e a Liberdade*. São Paulo, UNESP.

EDGLEY, Roy. (2001), “Materialismo Dialético”, in T. Bottomore (ed.), *Dicionário do Pensamento Marxista*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

ENGELS, Friedrich. (1990), *Anti-Dühring*. 3ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra.

_____. (s.d.), *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*. 2ª ed. rev., São Paulo, Escala.

FRIEDEBURG, Ludwig v. (s.d.), *History of the Institute of Social Research*. Disponível em: www.ifs.uni-frankfurt.de. Acessado em: 9/8/2007

- GIDDENS, Anthony. (2001), *Em Defesa da Sociologia*. São Paulo, UNESP
- _____. (1998), *Política, Sociologia e Teoria Social*. São Paulo, UNESP.
- HABERMAS, Jürgen. (2005), *Diagnósticos do Tempo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- _____. (2003a), *Direito e Democracia*. Vol. 1, 2ª ed., Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- _____. (2003b), *Direito e Democracia*. Vol. 2, 2ª ed., Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- _____. (2003c), *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. 2ª ed., Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- _____. (1999a), *Teoría de la Acción Comunicativa, I. Racionalidad de la Acción y Racionalización Social*. Madri, Taurus Humanidades.
- _____. (1999b), *Teoría de la Acción Comunicativa, II. Crítica de la Razón Funcionalista*. Madri, Taurus Humanidades.
- _____. (1983a), “Técnica e Ciência enquanto ‘Ideologia’”, in: idem et al., *Textos Escolhidos*, Col. Os Pensadores, 2ª ed., São Paulo, Abril Cultural.
- _____. (1983b), “O Materialismo Histórico e o Desenvolvimento de Estruturas Normativas”, in idem, *Reconstrução do Materialismo Histórico*, São Paulo, Brasiliense.
- HONNETH, Axel. (1999), “Teoria Crítica”, in A. Giddens e J. Turner, *Teoria Social Hoje*, reimpressão, São Paulo, UNESP.
- HORKHEIMER, Max. (1983), “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, in: idem et al., *Textos Escolhidos*, Col. Os Pensadores, 2ª ed., São Paulo, Abril Cultural.
- JOAS, Hans. (1996), *The Creativity of Action*. Chicago, The University of Chicago.
- LEFEBVRE, Henri. (1966), *Sociologie de Marx*. Paris, PUF.
- LUKÁCS, Georg. (2003), *História e Consciência de Classe*. São Paulo, Martins Fontes.
- MARX, Karl. (2002), *O 18 Brumário e Cartas a Kugelmann*. 7ª ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- _____. (2001), *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo, Martin Claret.
- _____. (1999), *Marx*. Col. Os Pensadores, São Paulo, Nova Cultural.
- _____. (1996), *O Capital*. Col. Os Economistas, vol. 1, tomo 1, São Paulo, Nova Cultural.
- _____. [1976?], “A Guerra Civil na França”, in K. Marx e F. Engels, *Obras Escolhidas*, São Paulo, Alfa-Omega.
- _____. (s.d.), *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Lisboa, Presença.

- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. (1998), *Manifesto Comunista*. Reimpressão, São Paulo, Boitempo.
- _____. (1986), *A Ideologia Alemã*. 5ª ed., São Paulo, Hucitec.
- NONET, Philippe e SELZNICK, Philip. (1978), *Law and Society in Transition*. Nova Iorque, Octagon.
- POPPER, Karl. (1999), *Lógica das Ciências Sociais*. 2ª ed., Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- POULANTZAS, Nicos. (2000), *O Estado, o Poder, o Socialismo*. 4ª ed., São Paulo, Paz e Terra.
- POLANY, Karl. (2000), *A Grande Transformação*. 2ª ed., Rio de Janeiro, Campus.
- SHAW, William H. (2001), “Materialismo Histórico”, in T. Bottomore (ed.), *Dicionário do Pensamento Marxista*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- SOUZA, Jessé (org.). (2000), *A Atualidade de Max Weber*. Brasília, Universidade de Brasília.
- _____. (1997), *Patologias da Modernidade*. São Paulo, Annablume.
- TEUBNER, Gunther. (1994), *Droit et Reflexivité*. [Bélgica], LGDJ.
- VANDENBERGHE, Frédéric. (1997), *Une Histoire Critique de la Sociologie Allemande. Tome I. Marx, Simmel, Weber, Lukács*. Paris, La Découverte.
- _____. (1998), *Une Histoire Critique de la Sociologie Allemande. Tome II. Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*. Paris, La Découverte.
- WEBER, Max. (2004), *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*. São Paulo, Companhia das Letras.
- _____. (2000a), *Economia e Sociedade*. Vol. 1, 4ª ed., Brasília, Universidade de Brasília.
- _____. (2000b), “A Política como Vocação”, in idem, *Ciência e Política. Duas Vocações*, São Paulo, Cultrix.
- _____. (1999), *Economia e Sociedade*. Vol. 2, Brasília, Universidade de Brasília.
- _____. (1984), *Ensayos sobre Sociología de la Religión*. Vol. 1, Madri, Taurus Humanidades.
- _____. (1982), “A Ciência como Vocação”, in idem, *Ensaio de Sociologia*, 5ª ed., Rio de Janeiro, Guanabara.
- WERNECK VIANNA, Luiz. (2005), *Americanismo e Direito*. Disponível em: <http://www.gramsci.org> . Acessado em: 9/8/2007
- _____. (2004), *A Revolução Passiva*. 2ª ed., Rio de Janeiro, Revan.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)